

EL NIHILISMO Y EL SUPERYÓ DE NUESTRA ÉPOCA

UN ESTUDIO PSICOANALÍTICO DEL FENÓMENO DE LA “MUERTE DE DIOS”

JUAN FELIPE CANO POSADA

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

DEPARTAMENTO DE PSICOANÁLISIS

MEDELLÍN

2014

EL NIHILISMO Y EL SUPERYÓ DE NUESTRA ÉPOCA

UN ESTUDIO PSICOANALÍTICO DEL FENÓMENO DE LA “MUERTE DE DIOS”

JUAN FELIPE CANO POSADA

**Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Investigación
Psicoanalítica**

DIRECTOR

JUAN GUILLERMO URIBE ECHEVERRI

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

DEPARTAMENTO DE PSICOANÁLISIS

MEDELLÍN

2014

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Medellín, ___ de _____ de 2014

A mi madre

AGRADECIMIENTOS

Un mismo origen y una historia de hermandad semántica viven en las palabras alemanas *denken* (pensar), *danken* (agradecer) y *gedenken* (rememorar). En nuestra hermosa lengua española, cada uno de los términos correlativos ha transitado caminos etimológicamente distintos, mas no por ello esencialmente distantes. Ningún esfuerzo del pensamiento se despliega sobre las bases del olvido y la ingratitud. La filosofía así lo enseña al definirse como un diálogo agradecido con las diversas tradiciones en las que busca con urgencia los signos a partir de los cuales interpelar y comprender el presente. Y, por su parte, bien sabe el psicoanálisis que el ser humano está hecho de lenguaje y, por tanto, también de un tiempo y un pensamiento que oscilan entre la gratitud y el dolor.

Además de las que se presentan con nombre propio, muchas otras voces –tan importantes como las primeras– confluyen veladamente en esta investigación. Sea este el instante para rememorarlas, pensar en ellas y expresarles mi agradecimiento. Negándose a aceptar el rótulo de director de tesis, Juan Guillermo Uribe prefirió calificarse de acompañante. Con tan delicada forma de nombrar su papel no solo me permitió seguir mi propio sendero, asistiéndome con su calidez para despejar mis temores y vacilaciones, sino que además, como ningún otro, hizo palpable para mí una actitud ejemplar: la de entrar y permanecer en las preguntas sin presunciones, movido siempre por un asombro sincero y por la consecuente creencia de que algo de su propio saber estaba en juego allí. Deseo también manifestar mi gratitud a Juan Manuel Uribe y a mis compañeros de la línea de investigación, así como a los profesores con quienes pude encontrarme en la maestría. De modos muy diversos, todos contribuyeron a crear los espacios en los que fue posible comenzar a pensar un problema inagotable. Por último, quiero remarcar los aportes que representaron para mí el apoyo y el afecto constantes de mis seres queridos.

CONTENIDO

	Pág
<u>INTRODUCCIÓN</u>	10
1. Planteamiento del problema.....	10
2. Estado de la cuestión.....	13
3. Metodología.....	19
a) El método genealógico.....	19
b) Estudio de la cultura e investigación documental.....	21
<u>PRIMERA PARTE</u>	
<i>El nihilismo como acontecimiento. Nietzsche y la tradición filosófica</i>	24
CAPÍTULO 1	
El nihilismo como acontecimiento	25
1. Las múltiples muertes de Dios.....	25
2. El pesimismo como antecedente del nihilismo.....	26
3. “El más inquietante de todos los huéspedes”.....	27
4. La invención platónica.....	30
5. “Requiem aeternam Deo”.....	33
CAPÍTULO 2	
Nietzsche y la tradición filosófica	38
1. La fundamentación metafísica de la moral.....	38
a) La doctrina aristotélica de la felicidad como bien supremo.....	39
b) La recepción e interpretación cristianas de la dualidad alma-cuerpo...	41
c) La fundamentación racional de la moral (Descartes y Kant).....	43

2. La subversión nietzscheana de la moral.....	46
3. La voz del hombre en el hombre.....	50

SEGUNDA PARTE

<i>Freud y la reflexión sobre el malestar cultural.....</i>	53
---	-----------

CAPÍTULO 3

Procedencia y constitución del superyó y la conciencia moral.....	54
--	-----------

1. “Psicogenética del deber” y no “filosofía del deber ser”.....	54
2. El concepto de lo inconsciente y su aporte a la comprensión del actuar humano.....	55
3. El asiento pulsional de la moral.....	59
4. Procedencia y constitución del superyó y la conciencia moral.....	61

CAPÍTULO 4

Las paradojas de la cultura.....	70
---	-----------

1. El concepto freudiano de cultura.....	70
2. El sentimiento de culpa.....	71
3. El superyó cultural.....	73
4. El carácter transferencial y masoquista de la religión.....	77

TERCERA PARTE

<i>¿Ha muerto Dios? La perspectiva lacaniana.....</i>	82
---	-----------

CAPÍTULO 5:

La muerte de Dios según Lacan.....	83
---	-----------

1. Más allá <i>de</i> Freud, más allá <i>con</i> Freud.....	83
2. ¿Muerte de Dios?.....	85

3. El nihilismo como deseo impotente.....	88
4. Dios de deseo – dioses de goce.....	90
5. La religión ‘verdadera’	92
6. ¡Goza!.....	96

CAPÍTULO 6

De la religión a lo religioso.....99

1. La experiencia religiosa.....	99
2. <i>Lokesomeace</i> (Lo que eso me hace).....	101
3. La interdicción sobre la ley.....	103
4. El Otro arruinado.....	106

CONCLUSIONES.....108

BIBLIOGRAFÍA.....112

A. Lista de referencias.....	112
B. Bibliografía complementaria.....	118

Cuando nació la generación a la que pertenezco encontró el mundo desprovisto de apoyos para quien tuviera cerebro y al mismo tiempo corazón. El trabajo destructivo de las generaciones anteriores hizo que el mundo al que nacimos no tuviera seguridad que darnos en el orden religioso, ni apoyo que darnos en el orden moral, ni tranquilidad que darnos en el orden político. Nacimos ya en plena angustia metafísica, en plena angustia moral, en pleno desasosiego político. Ebrias de las fórmulas externas, de los meros procedimientos de la razón y de la ciencia, las generaciones que nos precedieron derrumbaron todos los fundamentos de la fe cristiana, porque su crítica bíblica, pasando de crítica de los textos a crítica mitológica, redujo los evangelios y las anteriores escrituras sagradas de los judíos a un montón confuso de mitos, de leyendas y de simple literatura; y su crítica científica fue anotando gradualmente los errores, las salvajes ingenuidades de la «ciencia» primitiva de los evangelios; y al mismo tiempo, la libertad de discusión, que trajo a la luz pública todos los problemas metafísicos, arrastró con ellos los problemas religiosos cuando eran de carácter metafísico. Ebrias de una cosa incierta a la que llamaron «positividad», esas generaciones criticaron toda la moral, escudriñaron todas las reglas de vivir, y, de tal choque de doctrinas, sólo quedó la seguridad de ninguna de ellas, y el dolor de no existir esa seguridad. Una sociedad así indisciplinada en sus fundamentos culturales no podía, evidentemente, ser sino víctima, en la política, de esa misma indisciplina; y así fue como despertamos a un mundo ávido de novedades sociales, y que con alegría se lanzaba a la conquista de una libertad que no sabía lo que era, de un progreso que nunca había llegado a definir.

[...] Nuestros padres fueron felices destruyendo, porque vivían en una época que todavía conservaba reflejos de la solidez del pasado. Era aquello mismo que ellos destruían lo que daba fuerza a la sociedad para que pudieran destruir sin sentir resquebrajarse el edificio. Nosotros heredamos la destrucción y sus resultados.

Fernando Pessoa (2002, pp.194-195)

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema

No fue Nietzsche el primero en hablar de la muerte de Dios. Son numerosas y variadas las narrativas religiosas en las cuales las divinidades mueren. El egipcio Osiris, el griego Dionisos y el Mesías son solo algunos de los nombres vinculados a tal destino. En la vertiente filosófica, Plutarco, Pascal y Hegel se cuentan entre los pensadores que han hecho de tal problema objeto explícito de sus reflexiones, sin que en ninguno de los casos estas reflexiones conduzcan necesariamente a una declaración de ateísmo, sino más bien a una suerte de añoranza y anhelo de lo divino. Sin embargo, la sentencia “Dios ha muerto” no designa en la filosofía de Nietzsche un momento propio de la historia de los dioses. Por el contrario, la frase anuncia la llegada del *nihilismo*, esto es, el reconocimiento del carácter valorativo de toda verdad y, por tanto, el final de las valoraciones absolutas y ultramundanas.

Algunas de las principales consecuencias de este estremecedor acontecimiento son la caída de los ideales ilustrados de racionalidad y progreso, el sucesivo desengaño en la fijación de metas o fines últimos de la existencia y el dislocamiento de la moral cristiana. Asimismo, el nihilismo provoca una experiencia generalizada de sinsentido vital, de debilitamiento de la voluntad y el deseo de la que anuncian los últimos dos siglos. Frente a ello, el hombre puede permanecer pasivo y finalmente perecer o, a la inversa, asumir la creación de las condiciones para el surgimiento de nuevas valoraciones que afirmen la existencia a pesar del sinsentido de fondo que ya no puede negarse.

Es en el contexto histórico marcado por la muerte de Dios en el que surge y se desenvuelve el psicoanálisis. Un posible vínculo reflexivo entre este y el nihilismo se vislumbra al atender a lo que Freud (1930) denomina el superyó y a su correlato colectivo, el superyó cultural, brevemente tematizado al final de *El malestar en la cultura*. El superyó constituye una formación psíquica en la que se reúnen no sólo un conjunto de ideales y de órdenes dirigidas al individuo, sino también toda clase de juicios que pesan y operan sobre él como conciencia moral. Su génesis obedece principalmente a una interiorización de la autoridad que en los primeros años de infancia representa el padre. Empero, esta instancia psíquica no es sólo el resultado de procesos individuales. Hay en ella un componente social que atraviesa con ideologías cargadas de normativas y concepciones morales los lineamientos específicos del modo de vida y de la educación al interior de los pueblos. Justamente este componente, como autoridad y conciencia moral generales, recibe el nombre de superyó cultural, y de él habla también Freud (1933), entre otros pocos pasajes de su obra, en la 31ª de sus *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*:

La humanidad nunca vive por completo en el presente; en las ideologías del superyó perviven el pasado, la tradición de la raza y el pueblo, que sólo poco a poco ceden a los influjos del presente, a los nuevos cambios; y en tanto ese pasado opera a través del superyó, desempeña en la vida humana un papel poderoso, independientemente de las relaciones económicas. (p.63)

Al morir el dios cristiano, el superyó individual y cultural de los pueblos occidentales experimenta la progresiva transformación de la ideología que ha constituido su fundamento más sólido durante los últimos dos milenios. Así las cosas, las preguntas que guían esta investigación son las siguientes: ¿qué puede enseñar el psicoanálisis sobre el superyó individual y cultural predominante hasta la muerte de Dios y sobre las transformaciones que

en tal instancia se producen con esta muerte? ¿Qué efectos genera el nihilismo sobre la vida anímica de los pueblos occidentales y cómo contribuye al malestar cultural?

Los aportes más específicos del psicoanálisis para el recorrido del camino abierto por estas preguntas se harán más visibles al ocuparse de algunos problemas derivados concernientes al impacto del nihilismo en las formas de experimentar la angustia, el sentimiento de culpa y el deseo. De igual modo, la esperanza declarada en el último párrafo de *El malestar en la cultura* de que la pulsión de muerte, en su lucha contra Eros, no conduzca al ser humano a su autodestrucción, es en sí misma una voz que confiere al psicoanálisis la tarea de seguir avanzando en una comprensión de lo humano que permita hacer frente a los nuevos mecanismos que las neurosis individuales y colectivas asumen en el devenir histórico (Freud, 1930, p.140).

Una hipótesis de trabajo será puesta a prueba durante el desarrollo de esta búsqueda. Con el advenimiento del nihilismo, ni el superyó individual ni el cultural pierden la fuerza operativa que les era característica bajo los influjos del cristianismo y de los valores supremos. No obstante, sus dinámicas se transforman radicalmente, por lo cual esa fuerza deja de ser eficaz en la forma del deber y la prohibición y se presenta entonces como un imperativo de goce ligado a una creciente permisividad moral. Esta transformación, en consecuencia, produce en nuestra época la declinación de la capacidad inventiva que se vincula al deseo.

2. Estado de la cuestión

No parecen existir hasta ahora tentativas de entablar un diálogo con la cultura occidental del presente a partir de una articulación explícita de los conceptos de nihilismo y superyó, diálogo que equivale al objetivo principal de este estudio. Jean Allouch (2013) ha señalado este vacío en referencia incluso a una investigación menos específica que la aquí propuesta:

La proclamación de la muerte de Dios en Occidente ocurre en el mismo momento en que Freud inventa el psicoanálisis. [...] Resulta sorprendente que hasta ahora no se haya pensado en relacionar los dos acontecimientos (muerte de Dios, invención del psicoanálisis), en hacerlos entrar en resonancia. En efecto, no leemos nada al respecto siquiera apenas desarrollado ni en Freud (lo que resulta perfectamente admisible, es aquél por quien surge el psicoanálisis), ni en sus sucesores (lo que sorprende), incluso Lacan. (p.70)

Las palabras de Allouch son contemporáneas de la presente investigación, que en cierta medida se encontraba ya avanzada cuando aquel psicoanalista, en *Prisioneros del gran Otro*, las divulgó en el primero de tres volúmenes con los que aspira a dar los pasos iniciales en la dirección del problema indicado. ¿Qué clase de prisión es el gran Otro? ¿Es posible escapar de ella? ¿Qué relación guarda todo esto con el nihilismo? Para Allouch (2013), se trata de una prisión que no necesita de “director ni guardias” (p.8), de una prisión constituida por un Dios que se soporta en el decir. En otras palabras, es la prisión creada por el efecto formador del Otro respecto a la subjetividad y por el hecho de que las distintas posibilidades de esta subjetividad se circunscriben a ese Otro y a todo aquello que en él, simbólicamente y hasta el día de hoy, está atravesado por Dios. Uno de los mayores méritos de la obra de Allouch radica en comprender que el problema de la muerte de Dios excede el marco de la lógica o reflexividad puras. Así como los prisioneros del “sofisma” lacaniano (Lacan, 2009a, pp.193 y ss.) deben, además de pensar, observar atentamente el movimiento de sus compañeros para

poder resolver el enigma que se les plantea y salir de la prisión, no parece posible superar el nihilismo con tan solo una condena intelectual de la religión, de la creencia o de lo sagrado. Antes bien, la reducción de la muerte de Dios a los límites de la reflexividad amenaza con anclar al que procede de este modo en una forma de dependencia más peligrosa que la fe declarada. Allouch (2013) carece de sentido histórico al hablar de una “segunda muerte de Dios” (pp. 12-13), puesto que, como fue aludido y posteriormente será ampliado, los dioses *han muerto* múltiples veces en lo que va de la historia. Sin embargo, dilucida adecuadamente que el anuncio de la muerte de Dios está lejos de significar el fin de la eficacia de las concepciones cristianas del mundo y que, por tal motivo, una verdadera salida de la prisión del gran Otro representa una conquista aún venidera, en su opinión, por las vías de una erótica de lo femenino.

A pesar de la innegable escasez de producciones sobre el problema en cuestión, hay empero algunas aproximaciones a sus aspectos más relevantes que desde el psicoanálisis se han realizado allende la obra de Freud. Esas aproximaciones delimitan su actual estado y complementan el marco teórico desde el que es viable su abordaje y permanente interpelación.

Más de un siglo después de la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” se siente la necesidad de transformar la afirmación en pregunta. Este impulso obedece, por nombrar solo dos casos, a la proliferación actual de los fanatismos religiosos y al surgimiento de las llamadas religiones de la “nueva era”. El mismo Nietzsche (2009b) advirtió que después de la muerte de Dios su sombra seguiría exhibiéndose por mucho tiempo (p.673). Esta sombra y los consuelos que prodiga llevaron en 1974 a Lacan (2006) a proclamar “el triunfo de la

religión”. Esta posición es antecedida por abundantes alusiones de Lacan acerca del tópico religioso, de las que se mencionarán las más emblemáticas.

En el corazón del seminario sobre la *Ética del psicoanálisis*, dictado entre los años 1959 y 1960, se encuentra un capítulo titulado “La muerte de Dios” (Lacan, 1988, pp.203-216). No se trata de una meditación acerca del nihilismo propiamente dicho, sino más bien de una reconstrucción y lectura de los postulados freudianos que versan sobre el asesinato del padre primitivo y son tratados en *Tótem y Tabú* (1913) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Lacan resalta cómo la muerte del padre primitivo, en lugar de dar vía libre al goce, refuerza su prohibición. En la historia del judaísmo y del cristianismo esto se constata tras la desaparición física de Moisés y Jesús que, sin embargo, se elevan y continúan existiendo como símbolos y legisladores morales. El origen de la ley así expuesto es para Lacan un mito de la época moderna, época para la cual Dios está muerto.

El seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, dictado en 1964, es uno de los escenarios donde Lacan (1987, pp.35 y 67) retoma la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” para expresar sus vacilaciones con respecto a este otro “mito”, lo cual queda aun más claro al hacer un análisis de sus intervenciones en la entrevista de 1974 arriba mencionada. El triunfo de la religión se dará en razón de la extensión de lo real que tendrá lugar con la ciencia y las repercusiones de su quehacer. Lo real es aquello que “anda mal”, que perturba; parafraseando a Lacan (2006), es la vivencia de lo que hace “inmundo” el mundo (p.76). Esta curiosa contraposición entre el mundo y lo real, entre lo que funciona y lo que no lo hace, revela que con lo real se alude a lo que en la propia existencia aparece como un sinsentido que, a pesar de serlo, produce sus efectos sobre el sujeto y le traza un destino. Pues bien, la religión, en particular esa que Lacan enigmáticamente califica de

“verdadera”, a saber, la católica, posee un gran poder ante lo real, se le enfrenta como una fuente inagotable de sentido para la vida y sus peripecias, llegando incluso al punto de amenazar la permanencia del psicoanálisis.

Jacques-Allain Miller (2006), en la primera parte de su curso *Un esfuerzo de poesía*, se ocupa de los puntos de vista de Freud y de Lacan sobre la religión y diferencia a esta última de lo religioso, cuyo retorno, en nuestra época, sería lo peculiar. Lo religioso no cobra existencia en el ámbito de lo institucional, no sabe del ceremonial ni de la práctica colectiva. Se ofrece en su lugar como una experiencia individual de la que se obtiene un efecto terapéutico, es decir, en la que prima “lo que a uno le ocurre” (p.39) y que se asienta en todo aquel lugar al que la ciencia demostrativa no logra llegar. De modo similar, en *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Miller y Laurent (2005) proponen diferenciar la presente época de aquella otra en la que se inscribe y tiene vigencia la sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto”. Mientras la muerte de Dios tuvo por condición previa la preeminencia cultural y familiar de la figura del padre que imponía una ley y provocaba así una correspondiente castración en el sujeto, la actualidad nos enseña un Otro que no existe, que es sólo semblante en una civilización carente de ideales supremos y abierta en apariencia a un goce desprovisto de límites.

Siguiendo esa misma línea, el psicoanalista argentino Mario Goldberg, tanto en su ensayo *La pertinencia de interrogar la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”* (2006) como en *El malestar del Otro* (S.F.), postula que el factor determinante del superyó de nuestra época es el capitalismo. Si el Otro no existe se debe en buena parte a que las dinámicas actuales de consumo promueven una modalidad de goce autista que socava los lazos sociales y amorosos.

Del ámbito local, particularmente dentro del marco de la Universidad de Antioquia, cabe destacar dos trabajos cuyas principales líneas de desarrollo coinciden en términos generales con el problema que mueve esta investigación.

En el primero de ellos, titulado *Anorexias contemporáneas: ¿síntoma o fenómeno? Un análisis de la incidencia del superyó en los vínculos sociales contemporáneos*, Juan Pablo Giraldo (2009) parte del supuesto de que “existe una correlación entre el discurso de una época y los síntomas que le son propios” (p.9), supuesto que encuentra soporte en la obra *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* de Sigmund Freud (1908). Giraldo diferencia por lo menos dos tipos de anorexia que responderían a discursos diferentes según las épocas de las que estos son característicos y constituyentes. En tiempos de Freud, la anorexia se exteriorizaba como un síntoma asociado por lo general a la histeria o a la melancolía, pues tenía por mecanismo una represión propiciada por un superyó cultural que imponía límites estrictos a la satisfacción pulsional. En contraste, las anorexias contemporáneas, más que un síntoma en el sentido recién expuesto, estarían más cerca de lo que Lacan denominó un fenómeno. No se configuran como satisfacción sustitutiva sino como satisfacción directa, como goce desligado del Otro y del sentido que solo adviene cuando un S_1 da con un S_2 . Giraldo concuerda con Goldberg en este punto y en la consideración de que el siglo XX es el escenario de un tránsito del discurso del amo clásico al discurso del amo capitalista, lo cual supone también una reformulación de los vínculos sociales y del superyó en términos de un *impasse* de la civilización y no ya de un malestar cultural.

El segundo trabajo, *Influencia de la religión en la reestructuración psíquica adolescente*, comparte el supuesto en el que se apoya la tesis de Giraldo. Sus autoras, Isabel Montoya y Katherine Puerta (2011), se enfocan sobre todo en el estudio del debilitamiento entre la población adolescente de las concepciones morales clásicas defendidas por la Iglesia católica y fundantes de los mandamientos del superyó en su versión freudiana. Su finalidad consiste en la comprensión de los nuevos elementos que determinan la moral en un momento en el que la permisividad se convierte en un valor preponderante.

Para terminar este recorrido por el estado de la cuestión bien valdrá comentar ciertos puntos relativos al problema enunciado que los textos descritos invitan a pensar y algunas de sus diferencias más notables con respecto a nuestro estudio. Allouch parte, como es manifiesto, de un problema similar al que aquí se intenta esclarecer, pero con un resultado muy diverso. Si bien su modo peculiar de desplegar dicho problema no deja de lado la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, se enfoca principalmente en la enseñanza de Lacan y en las contribuciones de autores contemporáneos como Jean-Luc Marion o Pier Paolo Pasolini, entre otros, quedando por ende fuera de su alcance una reconstrucción minuciosa y profunda del problema en su génesis misma.

Las dudas de Lacan sobre la validez de la muerte de Dios deben convertirse en una parte integral del diálogo sobre este tema y conducir a una revisión atenta de su fundamentación teórica en la filosofía. Igualmente, la distinción milleriana entre la religión y lo religioso servirá para marcar algunos matices en el seguimiento del estado y de los efectos actuales de la moral derivada de la religión. Los textos de Goldberg, por su parte, se acercan bastante al núcleo de nuestra propuesta en cuanto a los conceptos con los que se construye en ellos la reflexión. Sin embargo, su intención y brevedad limitan su contenido a un bosquejo de la

problemática, siendo necesario un tratamiento más amplio de esta. Por último, dado que la disertación de Giraldo gira en torno al concepto de anorexia, sus desarrollos y resultados apuntan a menudo a una exposición basada en la práctica o hallazgos clínicos y excluye el punto de vista filosófico, el cual conforma uno de los pilares de la presente indagación. Precisamente este mismo rasgo forma parte de la monografía de Montoya y Puerta. En este caso, la ausencia de elementos filosóficos como la concepción de la muerte de Dios hace algo endeble su explicación de los cambios sufridos por la vivencia de la religión en los dos últimos siglos.

3. Metodología

Si esta investigación define su campo de exploración en el punto en el que la filosofía y el psicoanálisis se tocan y tienen algo que decirse, lo mejor en consecuencia es tomar algunos elementos de cada una de estas disciplinas que determinen el acercamiento al material estudiado.

a) El método genealógico

Nietzsche (2005) concibe la genealogía como el estudio de la procedencia de los “prejuicios morales” (p.22). El pensamiento genealogista es viable merced al nihilismo que pone en vilo la metafísica de la tradición filosófica, es decir, merced a la separación del “prejuicio teológico” y el “prejuicio moral” (Nietzsche, 2005, p.24). Si Dios no existe y, al descartar su realidad, se dejan de lado las ilusiones de los ultramundos, entonces el bien y el mal pierden

su carácter absoluto y su capacidad para determinar sin cuestionamiento alguno la existencia de los hombres.

La genealogía se propone como una crítica en diversos sentidos. Por un lado, remarca la carencia en la filosofía occidental de una capacidad para pensar el devenir histórico de los problemas. Adicionalmente, construye su pensamiento en una confrontación con lo que yace en el fondo de las valoraciones morales. Y, por último, hace de la crítica un examen atento del valor de semejantes valoraciones, esto es, de su poder para fortalecer o debilitar la vida misma en sus respectivos contextos.

Una adecuada apropiación del concepto y de la utilidad metodológica de la genealogía facilitará el seguimiento de las formaciones valorativas que conducen a la muerte de Dios y de las fuerzas que socavan hoy en día la invención de sentidos nuevos y profundos de la vida. Los dos primeros capítulos de esta investigación tienen semejante finalidad. En ellos, de acuerdo con la perspectiva nietzscheana, se reconstruyen la génesis del nihilismo y el despliegue de su esencia en la historia de Occidente pasando revista por la obra del pensador alemán, así como la de otros que resultan imprescindibles para entender esa historia.

Pensada del lado del psicoanálisis, la genealogía encontrará su aplicación en la reconstrucción de las hipótesis y de los intentos freudianos de establecer la procedencia histórica de la instancia psíquica de autoridad que opera bajo la forma de la moral. Será conveniente que en escritos tales como *El problema económico del masoquismo* (1924) o *El malestar en la cultura* (1930) se siga lo concerniente a los rasgos más importantes que se registran al interior de la civilización occidental. Este es el modo de proceder que rige los capítulos tercero y cuarto. No de otro modo sucede en los capítulos quinto y sexto, donde,

respectivamente, se ofrecen los puntos de vista lacaniano y milleriano del mismo problema incluyendo cambios decisivos que han tenido lugar en nuestra cultura tras la muerte de Freud.

b) El estudio de la cultura y la investigación documental

En una carta a su amigo Romain Rolland, Freud (1936) señala lo que parece ser el recorrido general de su búsqueda intelectual en sus distintas fases:

Usted sabe que mi trabajo científico se había fijado la meta de esclarecer fenómenos inusuales, anormales, patológicos, de la vida anímica; esto es, reconducirlos a las fuerzas psíquicas eficaces tras ellos y poner de manifiesto los mecanismos actuantes. Primero lo ensayé en mi propia persona, luego en otros y, por fin, mediante una osada intromisión, en el género humano como un todo. (p.213)

Sería un error pensar que la anterior descripción marca un límite categórico o tajante entre una fase y otra. Más que eso, con cada nuevo paso tiene lugar una ampliación del horizonte de problemas dentro del cual el nuevo elemento es integrado gracias a los que lo anteceden y entra a relacionarse con ellos en un intercambio permanente. Paul-Laurent Assoun (1994) ha señalado cómo los descubrimientos más relevantes de la metapsicología freudiana en el plano individual encuentran en cada caso un equivalente sociocultural (pp.42-43). Baste para ejemplificarlo mencionar que la castración simbólica padecida en la propia infancia concuerda con el proceso histórico del asesinato del padre de la horda primitiva y su resurrección en la sociedad como ley y prohibición. Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la “osada intromisión”?

Desde *Totem y Tabú*, o sea, desde 1912-1913, Freud procede al estudio de fenómenos culturales recurriendo a documentos y obras. Desarrolla este tipo de reflexiones poniendo a prueba lo conquistado hasta ese momento en el plano de la teoría y la clínica psicoanalíticas. En otras palabras, lleva al límite sus descubrimientos científicos al confrontarlos con problemas culturales que exhiben sus alcances y deficiencias. En esa confrontación suele proceder de manera analógica, aplicando a la cultura o a un fragmento de la historia las categorías resultantes del tratamiento de los individuos y de la teoría soportada en este. Nada impide que, tomando por referente al fundador del psicoanálisis, se ensanche el concepto de superyó cultural estableciendo una analogía con su correlato individual. Al respecto, sin embargo, serán necesarias algunas salvedades y consideraciones.

No debe desconocerse que en esta forma de proceder se presenta un riesgo permanente de abusar de la analogía. Debido a esta circunstancia y a la inexistencia de un modelo de normalidad cultural que pueda ser contrastado con la patología social de la que toda comunidad en algún grado participa, contraste que sí es factible en el caso de los individuos, Freud no oculta su escepticismo sobre las posibilidades teóricas y la utilidad terapéutica de un psicoanálisis de la cultura. Empero, también existe una perspectiva favorable para la investigación. La coincidencia que suele presentarse, según dice Freud, entre las exigencias del superyó individual y el cultural hacen de su estudio, apoyado en la filosofía, una vía privilegiada para un conocimiento más profundo de algunos de los rasgos esenciales de ambas esferas.

Por su parte, Lacan otorga incontables muestras de la fecundidad de la investigación documental a lo largo de su enseñanza. El comentario de texto que el psicoanalista francés hace célebre se propone menos descifrar el significado último de los textos leídos que

ponerlos al servicio de la meditación sobre diversas problemáticas. El ejercicio de comentar atiende con detalle a cada concepto, busca precisar su valor lingüístico en su justa relación con otros significantes dentro de un contexto dado y asimismo su evolución dentro de la obra de un pensador. Por eso, se despoja del prurito de la comprensión inmediateista y de alcanzar un decir que agote las problemáticas. Siendo la nuestra una investigación de tipo documental, quisiera apropiarse en la medida de lo posible de cada una de esas directrices, si acaso es válido denominarlas así.

* * *

El reconocido sinólogo François Jullien (2007) inicia una de sus obras preguntando: “¿Por dónde se comenzaría en el pensamiento, si no a partir de alguna fisura, que luego se sigue como un filón hacia yacimientos más secretos?” (p.9) Todo lo que antecede fue la exposición de la fisura de la que parte este estudio y de las herramientas filosóficas y psicoanalíticas que llevan a la creencia de que es posible alcanzar, o por lo menos entrever, los yacimientos más secretos y el secreto de los yacimientos.

PRIMERA PARTE

***EL NIHILISMO COMO ACONTECIMIENTO. NIETZSCHE Y LA
TRADICIÓN FILOSÓFICA***

CAPÍTULO 1

EL NIHILISMO COMO ACONTECIMIENTO

1. Las múltiples muertes de Dios

Cristo en la cruz: por la insondable pasión recogida en este extraño y cada vez más incomprendido símbolo es sabido que la muerte no ha sido ajena a Dios, al menos como instancia que exige una superación. También en abundantes mitos y religiones de la antigüedad las divinidades mueren para resurgir renovadas y victoriosas. La mitología griega cuenta cómo el infante Dionisos, por ejemplo, muere despedazado a manos de los Titanes para después ser reconstruido por su abuela Rea, y similar destino sufre el dios egipcio Osiris, a quien su hermano Seth asesina y su esposa Isis revive. En Oriente, Krishna sufre su asesinato y el Buda perece al ingerir un alimento envenenado.

Del lado de la filosofía, la frase “Dios ha muerto” designa algo distinto de lo expuesto en las diversas narrativas religiosas en las que hace presencia el tema de la muerte de las deidades. Durante muchos años ha sido un lugar común atribuir a Friedrich Nietzsche su primera formulación, aun cuando su historia se remonta, con sus correspondientes variaciones formales y conceptuales, hasta la época helenística. Conmovido por la notoria disminución del número de oráculos en los albores de la era cristiana, Plutarco (1995) declara que “el dios Pan ha muerto” (p.385). Siglos más tarde, ya en la modernidad, figura de algún modo en la queja de Pascal (2012) sobre el abstracto Dios de los filósofos y en su apología del ocultamiento divino debido a la corrupción de los hombres: “En vez de lamentarnos de que Dios esté oculto, dadle gracias de que sea tan evidente, y dadle también gracias de que no se descubra a los sabios soberbios, indignos de conocer a un

Dios tan santo” (p.159). Tiempo después, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la sentencia “Dios ha muerto” aparece, tal cual, con una doble significación. Primero, recoge el instante de realización de la esencia de la religión que adviene en el cristianismo con el sacrificio del Mesías, quien derrota a la muerte y se convierte en “autoconciencia universal de la comunidad”, es decir, en experiencia subjetiva e interior de la conciencia en la forma de la devoción (Hegel, 1966, p.442). Y segundo, resume la ausencia temporal de Dios denunciada por Pascal y atribuible a la vocación racionalista de la modernidad que, empero, lo acogerá en su necesario retorno.

2. El pesimismo como antecedente del nihilismo

Con frecuencia es posible observar que uno de los usos más comunes del concepto de nihilismo lo equipara sin más al pesimismo. Antes de exponer con detenimiento en qué sentido Nietzsche piensa que la muerte de Dios alcanza un punto culminante con el nihilismo, será oportuno distinguir este último término de algunas formas de pesimismo populares y muy influyentes durante buena parte del siglo XIX, y a las que aquel filósofo no es ajeno.

La escuela del pesimismo cuenta entre sus representantes más ilustres a Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer. El primero de ellos, como bien se sabe, fue considerado por el joven Nietzsche el gran maestro de su generación. Schopenhauer (2009) edifica todo su pensamiento sobre la base del concepto de voluntad (*Wille*). Lo que se hace fenómeno para la experiencia, el mundo, en una palabra, constituye la exteriorización de una voluntad que es *en sí* misma, más allá del individuo, del espacio y del tiempo. Esta

voluntad, así metafísicamente concebida, nunca cesa en su creación de vida, pero, a la par, en su destrucción de cada una de las cosas existentes. Su insondable dinamismo no se rige por principios morales. Es impersonal y se da a conocer por medio de fuerzas que, las más de las veces, producen efectos en los que se asoma para el hombre el cruel y terrible trasfondo del mundo.

El pesimismo como concepción del mundo (*Weltanschauung*) —rasgo que caracteriza la filosofía de Schopenhauer— es con Mainländer llevado al extremo. Su *ontología negativa* tiende por diversos caminos a una única conclusión, con la que toma partido frente al viejo dilema de Hamlet y respecto a la que es consecuente al suicidarse, a saber, que “el no ser es preferible que el ser”.¹ De acuerdo con Mainländer, el origen de todos los seres se cifra en un hecho esencialmente contradictorio: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo”. Esta sentencia se integra a una cosmología según la cual la unidad trascendente originaria perece para dar lugar a la “pluralidad inmanente del mundo”. Mainländer cree que Dios perece por sí mismo, que da un paso del ser a la nada. Su postura es bastante problemática, ya que niega toda posibilidad de conocer a Dios, pero lo presupone y elabora toda su *metafísica de la entropía* a partir de este supuesto. El *superser* (*Übersein*) “se disuelve en la inmanencia del mundo” (p. 49), en el *no-ser* (*Nichtsein*), “la autocadaverización de Dios”. ¿Por qué Dios haría tal cosa? ¿A qué responde esa voluntad?

3. “El más inquietante de todos los huéspedes”

El punto de vista inaugurado con la sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto” difiere de la descripción de un episodio protagonizado por alguna divinidad, así como de un

¹ Todas las citas de Mainländer presentes en este párrafo han sido tomadas de Volpi, 2005, pp. 48-49.

movimiento particular en el decurso de las religiones o del intento pesimista de refutación de la existencia de Dios. En los términos de Franco Volpi (2005), “Nietzsche consideraba el pesimismo de Schopenhauer como una forma de ‘nihilismo pasivo’, es decir, como un debilitamiento del poder del espíritu” (p.48). De igual manera, Nietzsche se distancia de la perspectiva de Mainländer, puesto que esta eleva la muerte de Dios a un plano estrictamente teológico-metafísico, por fuera de la historia real, dado lo cual supone una simple negación de Dios y no una reflexión sobre lo divino como valoración y decadencia de esta valoración. Para Nietzsche, el hombre asesina a Dios. Dios perece, como se verá, a causa de su devenir en cuanto valoración humana, pero no en un sentido metafísico.

En la filosofía nietzschena esta muerte connota, bajo el concepto de *nihilismo* —“el más inquietante de todos los huéspedes” (Nietzsche, 2000,p.33)—, el clima espiritual determinante de la época contemporánea. Lo decisivo del nihilismo como acontecimiento es que en él acaece la muerte de un Dios que simboliza, por antonomasia, el soporte metafísico de los ideales que han dinamizado la historia de Occidente, aludiendo con este término a la tradición en la que se entrelazan los legados de las antiguas culturas grecolatina y judeocristiana.

“Dios ha muerto” quiere decir en este contexto que el hombre reconoce el carácter proyectivo, interpretativo e ilusorio de cuanto ha dado por cierto y supuesto durante siglos. Por eso, a diferencia de las anteriores, con esta muerte no se propician las condiciones para el surgimiento de una nueva manifestación de la divinidad en su forma hasta entonces hegemónica. Esto, en otras palabras, equivale a sostener que el nihilismo marca el debilitamiento progresivo e irremediable de los valores supremos, a saber, de los puntos de vista que se erigían bajo el ropaje de verdades incuestionables y absolutas. En su núcleo se

asiste a los actos fúnebres de toda forma de trascendencia y de las valoraciones asociadas a esta. En un fragmento póstumo que data de 1887 afirma el pensador alemán:

Yo describo lo que viene: el ascenso del nihilismo. Puedo describirlo porque aquí se produce algo necesario —de ello hay signos por todas partes, sólo faltan los *ojos* que lo perciban. Yo elogio, no critico aquí, *que venga*: creo que habrá una de las *crisis* más grandes, un instante de autorreflexión *sumamente profunda* del ser humano: si éste se repondrá de ello, si el ser humano dominará esta crisis, eso es una cuestión que depende de su fuerza: es *posible* que lo haga...

El ser humano moderno cree a modo de ensayo ya en este *valor*, ya en ése, y luego deja que esos valores vayan cayéndose: el círculo de los valores a los que ha sobrevivido y ha dejado que se cayeran va llenándose sin cesar; el *vacío* y la *pobreza de valores* alcanzan a sentirse cada vez más; el movimiento es imparable —aunque se ha intentado demorarlo con gran estilo—.

Finalmente, él se atreve a una crítica de los valores en general; les *reconoce* su procedencia; llega a conocer lo suficiente para no creer ya en ningún valor; he aquí el *pathos*, el nuevo estremecimiento...

Esto que cuento es la historia de los próximos dos siglos... (Nietzsche, 2008, pp.400-401)²

Experimentada como sentimiento de la “ausencia de valor”, la “muerte de Dios” sobreviene principalmente ligada a tres circunstancias o signos inseparables. Primero, el

² Frente a este panorama, la comprensión del pasaje citado y de la filosofía que en él se pone en juego serán viables si se indica que Nietzsche concibe dos modalidades radicalmente opuestas del nihilismo: una *pasiva* y una *activa*. La primera es propia del espíritu reaccionario, aquel que ve en el dolor y en el sinsentido objeciones insuperables y fuerzas malogradoras de la existencia, a la cual se considera en consecuencia una humillante enfermedad. Por otra parte, el nihilista activo advierte que la “muerte de Dios” es una condición de posibilidad del ‘superhombre’. Concentra en sí mismo la mayor fuerza creativa y le da expresión por medio de nuevas valoraciones que recuperan para la tierra su dignidad como genuino lugar de la vida. Véase Nietzsche, 2000, n.22, p.45, y Vattimo, 2002, pp.207-215.

desengaño en relación con las búsquedas de “sentido” y la fijación de metas o fines últimos de la existencia. Segundo, el socavamiento del concepto de “unidad”: el hombre ya no forma parte de una totalidad sistemática diseñada por Dios. Y, por último, el ocaso de la creencia en los mundos “verdaderos”, o sea, las realidades ultramundanas que se oponen a los mundos “aparentes”, proceso a través del cual se trastoca cabalmente la concepción misma de la verdad.

4. La invención platónica

Al último de estos signos Nietzsche (1998) le dedica uno de los capítulos más conocidos del *Crepúsculo de los ídolos* y en general de su filosofía, titulado “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” (pp.57-58), esclareciendo con ello que el nihilismo constituye una enfermedad cuyas causas se remontan a la antigüedad misma. De este modo, el pensador hace las veces de un médico que diagnostica una enfermedad cultural de la que difícilmente se sospechan su verdadera naturaleza y su gravedad, pues sus síntomas apenas se anuncian y solo unos pocos logran percibirlos. La “historia de un error” recoge la historia de las valoraciones platónico-cristianas en Occidente y la lógica de su decadencia, la cual delata el nihilismo y culmina con este. Nietzsche expone este proceso histórico en seis momentos dignos de análisis.

1. El primero de estos momentos corresponde a la filosofía de Platón y sus seguidores. En esta, se da por primera vez el error consistente en establecer la diferenciación entre un mundo verdadero y uno aparente. Así, se propicia una concepción antagónica de la dualidad conformada por el cuerpo y el alma en la que esta última tendría que superar las limitaciones

impuestas por aquel. El sabio encarna, merced a la virtud, ese mundo verdadero, la Idea, que no es algo distinto de él, que aún equivale a él, *es* él, y, por contraste, señala un mundo aparente que personifican quienes no *son* virtuosos. Como lo ha subrayado Volpi (2005), “el platonismo distingue entre dos mundos e introduce así una fractura, una dicotomía en el ser” (p.63).

2. Con el cristianismo el mundo verdadero se vuelve “inasequible por ahora” (Nietzsche, 1998, p.57). La dicotomía ontológica cobra otro estatuto, se exterioriza, lo que significa que sale del ser del hombre y se desplaza al ser del mundo, convirtiéndose el mundo verdadero en promesa para el virtuoso. La redención del pecado llega a ser parte de la virtud, además del sufrimiento como vía para ascender *algún día* al Cielo. A la dualidad mundo ideal y mundo sensible se suma ahora una consideración especial sobre la trascendencia y la inmanencia y, a la par, sobre la inmortalidad y su opuesto.

3. El curso de la Idea en la modernidad, en particular con el pensamiento de Immanuel Kant, vira significativamente y el mundo verdadero ya no es una promesa segura. Se ha tornado indemostrable desde el punto de vista de la razón, criterio absoluto para la determinación de la verdad de cuanto aspira a la dignidad de un saber confiable. No obstante, el mundo verdadero sigue ofreciendo para el hombre un consuelo del que momentáneamente no puede prescindir. En esta etapa, en la que “el viejo sol” empieza a verse “a través de la niebla y el escepticismo”, pueden cifrarse los primeros presentimientos del nihilismo. El sol de la verdad platónica ya no alumbra con igual calidez. Su luz es tenue, aún persiste, mas empieza a sentirse algo de “frío”. Palidece Dios y palidece el mundo verdadero.

4. Con el positivismo se avanza en el camino iniciado por la filosofía kantiana. Solo lo cognoscible tiene verdadera importancia. No se niega la existencia del mundo verdadero, pero, por cuanto está más allá de lo que es posible conocer racionalmente, resulta indiferente si existe o no. El mundo verdadero pierde eficacia sobre el destino de los hombres, ha dejado de ser consuelo para estos y, en consecuencia, no los obliga a nada.

5. Los últimos dos momentos de esta historia concuerdan propiamente con el nihilismo como acontecimiento. Nietzsche usa esta vez comillas en la expresión “mundo verdadero”, lo que no debe leerse como un componente fortuito. Ese mundo se ha vuelto un concepto vetusto, ajeno y objeto de las más profundas desconfianzas. Puede decirse que no le habla más a nuestra época. Implícitamente, la lógica de este instante se rige por el siguiente silogismo demostrativo: el mundo verdadero es una idea inútil; las ideas inútiles están refutadas; “por consiguiente”, el “mundo verdadero” es una idea refutada. La consecuencia de tal pérdida de sentido y fuerza de esta valoración es el imperativo de eliminarla. Se da un primer paso para la superación del error, un error con el que sobrevino para el hombre la pesadez y la culpa, el cielo gris. Todavía, empero, se requiere de un último movimiento, capaz en verdad no solo de reconocer el carácter fabuloso de las creaciones platónico-cristianas, sino de crear además nuevas formas de sentido.

6. En el “final del error más largo”, el “mediodía” o “punto culminante de la humanidad”, desaparece la categoría de mundo verdadero y, con ella, la de mundo aparente. Esta milenaria dualidad es superada y también la que separa el alma del cuerpo. ¿Qué queda entonces? ¿El mundo, a secas? “Abolir el mundo aparente significa, más bien, eliminar el modo como lo sensible es visto desde la perspectiva del platonismo, esto es, quitarle el carácter de apariencia” (Volpi, 2005, p.62). Esta última fase marca un comienzo: el que

representa Zaratustra, personaje del que se vale Nietzsche para llevar a cabo su crítica del maniqueísmo ancestral y abogar por la posibilidad de un nihilismo activo.

Para profundizar en la manera en que Nietzsche entiende los dos últimos momentos de la historia de Occidente valdrá la pena examinar con detalle el fragmento con el que el pensador introduce en su filosofía el problema del nihilismo.

5. “Requiem aeternam Deo”

El primer anuncio de la muerte de Dios en la obra de Nietzsche figura en el célebre y muy comentado fragmento 125 de *La ciencia jovial*, texto publicado en el año 1882. Antes de este anuncio, Nietzsche había tratado en numerosas ocasiones el problema de lo divino, definiendo en cada uno de los casos la suya como una postura atea bajo la particular influencia que sobre él ejerció Schopenhauer en esos años. Ahora, no obstante, el problema adquiere nuevas dimensiones. Nietzsche comienza a encontrar su pensamiento más propio, pues supera la cuestión clásica relativa a la existencia o inexistencia de Dios, con el fin de enfocarse en la genealogía y en la interrogación radical de los valores constitutivos del cristianismo y de la tradición filosófica.

El fragmento mencionado se titula “El hombre frenético” (*Der tolle Mensch*). Además de frenético, “toll”, el adjetivo alemán que acompaña al sustantivo hombre, admite las acepciones de furioso, loco, alocado y extravagante, entre otras. ¿En qué consiste esta locura? ¿Qué significado tiene el que la sentencia “Dios ha muerto” salga por vez primera de la boca de un “loco” o “frenético”? ¿Se trata de una extravagancia a la manera de un gran

sinsentido? El relato se abre con la pregunta de un narrador que indaga si se ha oído hablar del loco que busca a Dios en una plaza pública con un farol, bajo la luz de la mañana, como en otro tiempo hiciera Diógenes, el Cínico, tras el rastro de un hombre. No es todavía mediodía, el instante de mayor lucidez para la humanidad. Es el instante que lo antecede, las horas previas, en las que el sol apenas se eleva. La pregunta habla de algo de lo que solo unos pocos oídos han tenido noticia. También en el prólogo de *Así habló Zaratustra*, el ermitaño con el que el sabio persa se cruza al descender por primera vez de la montaña en la que se había retirado durante diez años ignora las noticias sobre la muerte de Dios (Nietzsche, 2001, pp.34-36).

El loco grita: “¡busco a Dios, busco a Dios!” (Nietzsche, 2009b, p.687). En la plaza, los ateos, a quienes el loco se dirige, se ríen de tan cómicas exclamaciones. Su actitud frente al loco es burlona y desafiante. Reciben con carcajadas tan angustiante grito y lo replican por su parte con giros retóricos en los que se trasluce una gran mofa: “¿{Dios} se ha extraviado como un niño? [...] “¿O es que se ha escondido? ¿Nos tiene miedo?” (Nietzsche, 2009b, p.687).

“¿A dónde ha ido Dios?”, gritó, ‘¡yo os lo voy a decir! ¡*Nosotros lo hemos matado* — vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!’” (Nietzsche, 2009b, p.688). Es toda una apuesta interpretativa el determinar el referente de este “nosotros”. ¿Acaso los modernos o los filósofos o los pesimistas? ¿Todos ellos? Por lo pronto, habrá que decir que este loco está lejos de ser un sujeto de la certeza. Antes bien, después de lanzar su acusación, después de nombrar el crimen y sus culpables, se adentra en una serie de dudas que cuestionan la tradición occidental entera. Estas afirmaciones y preguntas expresan una gran paradoja: la que resulta de concebir que Dios haya muerto a manos del hombre. ¿Cómo es ello posible y

tan siquiera imaginable? Las dudas del alocado insinúan, como lo plantea Heidegger (1998, p.157), que una verdadera comprensión de la esencia de este acto se ve lejos en el horizonte y solo un pensar decido puede allanarle el terreno. Dichas dudas pasan por distintos tiempos verbales, planos referenciales y modos de articulación de la oración: *¿cómo hemos hecho...? ¿Cómo fuimos capaces...? ¿Quién nos dio...? ¿Qué hicimos cuando...? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros?* El nosotros agrupa a un mismo tiempo a los incrédulos en Dios y al loco mismo. ¿Conforma este agrupamiento en el ‘nosotros’ una comunidad, un conjunto de hombres unidos por una misma causa?

El loco prosigue con sus interrogaciones: “¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? [...] ¿No caemos continuamente? [...] ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita?” (Nietzsche, 2009b, p.688). Esta caída, de ser tal, es una caída múltiple, hacia todos los lados, sin un nuevo referente que sustituya al Dios muerto y que sobresalga de entre muchos otros, ya que se ha perdido *el* fundamento del mundo mismo y hasta los referentes básicos de orientación se ponen en vilo. Las posibles consecuencias del asesinato de Dios son enunciadas metafóricamente en términos cosmológicos, lo cual quiere decir que con ese asesinato el fundamento de la ontoteología filosófica parece haberse desvanecido: el ser se ha diluido en una nada infinita.

“¿No tendrán que encenderse lámparas a mediodía? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto!” (Nietzsche, 2009b, p.688). La última parte de este grito lo diferencia de las anteriores proclamaciones de la muerte de Dios. Este Dios seguirá muerto, no habrá resurrección posible para él ni reaparición en la forma de un nuevo dios. Aquí radica propiamente lo que Nietzsche llama el nihilismo. El cadaver divino perdurará y traerá consigo un clima generalizado de descomposición y putrefacción. Cuando el loco indaga

“¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos?”, indica que el espíritu reinante después del asesinato es el sentimiento de culpa. Dios ha sido asesinado y este crimen es vivido en principio bajo la misma lógica, bajo los mismos valores instaurados por ese Dios, mostrando que su cadáver tiene aún un gran poder que no cesará hasta que el hombre asuma la creación de los valores que determinen su propia existencia: “¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?” (Nietzsche, 2009b, p. 688).

Puede interpretarse que el loco encarna una primera fase de este anuncio, pues aún hay vacilaciones o temores, aún esta muerte supera la medida de lo humano: “¿No es la grandeza de esta hazaña demasiado grande para nosotros?”. Pero acto seguido se vislumbra ya un instante de mayor elevación espiritual: “¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a su altura?” (Nietzsche, 2009b, p.688). Estas palabras se reducirían a la vana expresión de un delirio megalómano si se dejara de lado la posibilidad por la que se inquiere en ellas. El asesinato de Dios es una hazaña, producto de la osadía del espíritu humano y de un genuino acto de liberación. Aun cuando este acto es problemático en la medida en que su realización no se da exenta de culpa, el loco anticipa la llegada de una generación capaz de ver en ese asesinato una hazaña y no una pérdida, una generación capaz de crear por sí misma el eje del propio mundo, otrora función de lo divino. Este crear por sí mismo es lo que constituirá “una historia superior que todas las historias existentes hasta ahora”.

Cuando el loco calla, los hombres que no creían en Dios, posiblemente los filósofos de esta época, lo miran de otra manera. Sus semblantes han cambiado. Ya no ríen, sino que miran con extrañeza. Un atisbo de conciencia sobre lo hecho ha caído sobre ellos, pero el hecho aún los sobrepasa en su grandeza intempestiva. La filosofía ha matado a Dios, pero

ignora las consecuencias de ese acto del que no está a la altura. Se complace en él, lanza risotadas solo porque ignora lo que la muerte de Dios implica para la vida: “Esta acción les está todavía más lejana que los astros más lejanos —‘*y sin embargo, ellos mismos la han llevado a cabo!*’” (Nietzsche, 2009b, p.688).

Requiem aeternam Deo: así dice el loco, y su decir no es un decir cualquiera. Es la entonación de un canto que pide descanso eterno para Dios. Así canta el loco en las iglesias, en donde nada saben de la muerte divina y a las que el loco llama “tumbas y sepulcros de Dios”.

CAPÍTULO 2

NIETZSCHE Y LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

1. La fundamentación metafísica de la moral

Quizá ningún pensador después de Nietzsche haya subrayado tan insistentemente como Heidegger (1998 y 2000) la necesidad de interrogar la esencia del nihilismo en el amplio marco de la tradición filosófica occidental. A su juicio, esta tradición comporta un carácter metafísico. Desde Platón hasta el mismo Nietzsche, todos los esfuerzos del pensamiento se concentran en determinar el fundamento último de lo existente, es decir, de todo ente en cuanto tal. Los esfuerzos así encaminados, dada la naturaleza de las pretensiones que les sirven de sostén, implican ir *más allá* de la *experiencia inmediata del mundo (metà tà physicá)* para el hallazgo de lo verdadero y absoluto. Por lo tanto, los fundamentos de las diversas concepciones occidentales de la moral exhiben, hasta muy adentrada la modernidad, un cuño metafísico sobre el cual el nihilismo ha arrojado densas sombras. Tres de estos fundamentos son la teleología que atraviesa la doctrina aristotélica de la felicidad, la recepción y configuración cristianas de la dualidad alma-cuerpo y la aspiración moderna a una fundamentación racional de la moral. Tras una breve exposición de cada uno de ellos, se hará más claro aún de qué modo el nihilismo se vincula a la tradición occidental y se preparará el terreno para dilucidar en qué sentido el psicoanálisis participa y es una respuesta a semejante espíritu de nuestra época.

a) *La doctrina aristotélica de la felicidad como bien supremo*

Con el propósito de entender en qué sentido la felicidad o *eudaimonía* es según Aristóteles el bien supremo o soberano (*tò téleion agathón*), se precisa reconstruir parte del andamiaje conceptual que soporta esa doctrina. Sin duda, dentro de este recorrido la teleología o teoría de las finalidades, presente en la generalidad de la filosofía aristotélica, ocupa un lugar central.³ La reflexión sobre la ética parte del supuesto de que toda acción tiende a algún fin. La fabricación de armas, por ejemplo, se pone al servicio de la guerra, y esta, a su vez, bajo los intereses de los gobernantes de los pueblos. Ahora bien, Aristóteles es categórico al defender la noción de un fin en sí mismo, de un límite o punto último dentro de la jerarquía de fines, ya que de lo contrario “el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano” (1094 a 19).⁴ Como puede inferirse, lo que da sentido al deseo es tener un fin o meta que fije su direccionamiento. Su fin supremo corresponde, desde el punto de vista aristotélico, a lo bueno y lo mejor. La cuestión que guía el desarrollo entero de la *Ética a Nicómaco* reza entonces de la siguiente manera: “¿Cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse?” (1095a 15).

Aristóteles responde diciendo que el bien supremo es la felicidad y profundiza en su naturaleza concentrándose en aquello que es propio o idiosincrásico (*to idión*) del modo de ser y actuar del hombre, es decir, lo que lo diferencia de todas las demás especies de seres vivos. Concluye entonces que no es la vida de nutrición y crecimiento, que comparte con las plantas y demás animales, ni tampoco la denominada vida “sensitiva”, que tiene en común con estos últimos, sino que:

³ Valga precisar que el término griego (*téleios*), que en las diversas traducciones al castellano de la *Ética a Nicómaco* figura como ‘supremo’, ‘soberano’ o ‘perfecto’, comparte la raíz de (*télos*), el fin o la finalidad. Lo supremo o soberano es lo que se ha realizado, lo que se ha llevado a su cumplimiento o fin.

⁴ Todas las citas tomadas de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles seguirán la numeración de página establecida por la convención internacional en lo referente a los textos griegos clásicos.

La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón (*lógos*), o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno... resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. (1098 a 6-18)

Al remarcar que la felicidad es una actividad del alma, Aristóteles pretende establecer que este bien no proviene del cuerpo ni de la exterioridad, y revela al mismo tiempo que no puede equipararse sin más a la fortuna, puesto que esta, a pesar de su indudable influencia sobre la vida, no es el factor determinante de la bondad o maldad de un hombre. Aun cuando la fortuna favorezca o dificulte en alto grado las condiciones que la acompañan, en última instancia la felicidad constituye una conquista vital duradera, en la que se compromete permanentemente la mejor facultad del hombre, esto es, su virtud. ¿Qué es, entonces, la virtud o excelencia (*areté*)?

Aristóteles la define como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (1106b 36). La virtud como modo de ser quiere decir que las actividades que se realizan de acuerdo con ella son constantes; para ser virtuoso no basta llevar a cabo una única acción buena o ser ocasionalmente bueno. Tampoco es suficiente que la causa del actuar responda a una exigencia externa o a una conveniencia circunstancial. La virtud es selectiva por cuanto compromete la razón que, en ejercicio de la prudencia (*phrónesis*), discierne *en cada caso* entre lo bueno y lo malo y conduce siempre a la mejor acción posible. Si en el oráculo de Delfos se hallaba el precepto “nada en exceso”, Aristóteles muestra que la acción buena evita por igual el defecto. Parecería en principio que el punto o término medio (*mesotés*) nombra una fórmula de fácil aplicación a las diversas circunstancias de la existencia. Pero

esta impresión se desmiente al constatar que, en referencia a las acciones y las emociones, la elección del término medio supone un conjunto de instancias variables para cada ocasión y a las que con frecuencia es difícil obedecer cuando llegan a ser discernidas. De este modo, para indicar un caso, entre la insensibilidad y el desenfreno aparece la templanza como medida justa del placer, y demanda que su práctica se despliegue de conformidad con el momento, el objeto, las personas, la manera y el motivo adecuados (1106b 18-24).

El énfasis aristotélico en el alma como instancia de la felicidad tendrá repercusiones nada desdeñables en el cristianismo, particularmente en la Edad Media, reforzando así la que ha sido la moral dominante en Occidente desde los inicios de nuestra era.

b) La recepción e interpretación cristianas de la dualidad alma-cuerpo

La historia de las múltiples y variadas concepciones de la relación entre alma y cuerpo pasa necesariamente por la consideración del papel y la incidencia que en su formación y desarrollo han jugado las perspectivas religiosas y filosóficas. En sus distintas manifestaciones, las maneras históricamente predominantes y más generalizadas de comprender la dualidad señalada presentan, empero, un rasgo común: el valor superior del alma con respecto al cuerpo y su diferenciación radical de este. El alcance de tal rasgo es observable inclusive en la sabiduría oriental milenaria. Para ilustrar lo más emblemático acerca de este punto, baste con hacer dos referencias. Por una parte, la exhortación budista que se encuentra en el *Sutra de la atención*, según la cual es imprescindible una reflexión y conciencia profundas sobre las impurezas del cuerpo para poder transitar el verdadero camino al Nirvana o iluminación, en cuya consumación se pone fin a la serie interminable de reencarnaciones (Buda, 2007, p.64). Por otra, en el capítulo XIII del Tao Te Ching, se

escucha el lamento de Lao Tse acerca de la existencia del cuerpo y de sus tendencias individualizantes y egoístas como causas de sufrimiento (Lao Tse, 2006, p.395).

En Occidente, la concepción del alma como instancia de comunión con lo sagrado y del cuerpo como castigo tiene una larga historia que, en su fuerza determinante, concierne a nuestro tiempo directamente. Los cultos órficos de la antigua Grecia permiten ver el origen divino del alma que, caída en el cuerpo, debe emprender el camino de su liberación (Jaeger, 1952, pp.77-92). Por medio de escuelas como la pitagórica, el orfismo permea la filosofía platónica. Como es bien sabido, esta filosofía se mueve en la línea de una ética que propende por un ascenso espiritual, por vía del conocimiento, al mundo de lo verdadero. En consecuencia, plantea una visión de la vida virtuosa como superación de los límites impuestos por el cuerpo (la cárcel o tumba del alma). Entre muchísimos otros, a esta sucesión se suma Aristóteles, como fue recientemente expuesto. Por lo tanto, no resulta para nada extraño considerar que el cristianismo hereda, en amplia medida, la corriente espiritual proveniente de Grecia. Esta corriente, tras sucesivas modificaciones, se conserva en la doctrina inaugurada por Cristo, cuya expresión más acabada e influyente viene de la mano del apóstol Pablo en sus epístolas evangelizadoras. En *Romanos*, cap.6, 12-14, Pablo afirma lo siguiente:

Así que no permitáis que el pecado reine en vuestro cuerpo mortal; de ese modo no acataréis sus deseos. Y no convertáis vuestros miembros en instrumentos de injusticia al servicio del pecado. Ofreceos más bien a Dios como si fueseis muertos que han vuelto a la vida... pues el pecado no volverá a dominaros, ya que no estáis a merced de la ley, sino bajo la gracia de Dios.

Y en la segunda carta a los *Corintios*, cap.5, versículos 6-8, añade: “mientras habitamos en el cuerpo, vivimos desterrados lejos del Señor... y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor”. Tanto la primera como la segunda cita dejan ver con claridad el vínculo

que, desde hace aproximadamente dos mil años, se funda entre el cuerpo mortal y el pecado como goce de lo terreno. Ello explica que el símbolo supremo del cristianismo, el sacrificio del Mesías, reproduzca el doloroso camino a la cruz y el nacimiento del “cuerpo espiritual” a través de la muerte del cuerpo mortal. El pan y el vino de la eucaristía son presencia de Dios en nosotros y promesa de vida futura. La muerte da paso a la verdadera vida, la vida del espíritu, que en su acercamiento a Dios deja atrás la prueba implicada en el tránsito por la Tierra.⁵

c) *La fundamentación racional de la moral (Descartes y Kant)*

Si bien el pensamiento cartesiano surge de una insatisfacción radical frente al conocimiento que lo precede y de un intento consecuente de renovarlo desde sus fundamentos, nada impide opinar, continuando la argumentación propuesta, que su columna vertebral está conformada por una visión religiosa del mundo, y esto no solo porque asuma la función de demostrar la existencia del Dios cristiano.

Descartes (1998) se propone establecer una ciencia que se caracterice por estar constituida únicamente por un saber del que no sea posible dudar de ningún modo imaginable, es decir, que responda a los criterios de certeza y evidencia. Para alcanzar dicha meta, requiere de un punto de partida sobre la base del cual avanzar a paso seguro. El principio como primera verdad será necesario inicialmente porque demostrará que en efecto hay algo indubitable y, además, porque servirá de referente en la orientación hacia otras verdades de su misma naturaleza. Aunque su enunciación suene un tanto paradójica, la

⁵ Este problema se torna más complejo en el tratamiento que de él hace Lacan (1997): “...¿qué importancia puede tener en la doctrina cristiana que Cristo tenga alma? Esta doctrina no habla sino de la encarnación de Dios en un cuerpo, y supone en verdad que la pasión sufrida en esta persona haya sido el goce de otra. Pero allí nada falta, y mucho menos un alma” (p.137).

“duda metódica” busca salvar la ciencia de un escepticismo incurable que aboga por la imposibilidad de un conocimiento real del mundo. Descartes apela a la duda para derrumbar las falsas seguridades sobre las que se asientan las verdades tenidas por más confiables. Este procedimiento lo lleva a concluir que hay razones suficientes para dudar en general de lo que le ha sido enseñado y transmitido por costumbre.

En particular, lo que ha sido aportado por los sentidos se vuelve blanco de las más agudas sospechas, pues su captación de las cosas induce a engaño en las infinitas variaciones de las que es susceptible el material dado en el espacio y el tiempo. Además, no existe un modo certero mediante el que pueda diferenciarse lo vivido en la vigilia de lo presenciado en el sueño. Aun las matemáticas pueden ser el producto de un genio astuto y maligno que se afana en su misión de provocar el error mediante la ilusión de verdad de unos razonamientos que bien podrían carecer de ella. No obstante, Descartes se percató de que incluso él, que no está exento de equivocarse al elaborar una suma simple, no puede dudar de su propia existencia. El “pienso, luego existo” quiere decir que el pensamiento, el *cogito*, es solo posible puesto que lo antecede el ser y no, como se suele creer, que el pensar dota de existencia. A eso se refiere Jacques Lacan (2009a) en el texto *La ciencia y la verdad* cuando alude a la “atadura en el ser” característica del comienzo de la ciencia moderna (vol.2, p.814). La definición cartesiana del sujeto como *res cogitans* o sustancia pensante en contraposición a la materia o *res extensa* refuerza la pretendida superioridad del alma que, en calidad de tribunal de la razón, reduce el cuerpo a instancia del error y de la apariencia. La certeza no proviene del testimonio de los sentidos, sino de la inmediatez implicada en el hecho de ser consciente del propio pensamiento.

La tajante división de la *res cogitans* y la *res extensa* trajo al primer plano de discusión el problema de cómo ambas se afectan entre sí, lo cual Descartes, a juicio de la mayoría de sus contemporáneos y sucesores, no logró explicar satisfactoriamente con su teoría sobre la glándula pineal como punto de contacto en el que el alma inmaterial, a través de los enigmáticos “espíritus animales”, obra sobre el cuerpo y recibe estímulos de este.

El proyecto racionalista cartesiano encuentra en el idealismo de Immanuel Kant (2013) uno de sus puntos culminantes en relación con la fundamentación de la moral. En su posición de gran observador del mundo y de sus acontecimientos, Kant no ignora que el ser humano se encuentra atravesado por *poterosas fuerzas* que a menudo lo llevan a actuar contra aquello que acepta como el deber. A diferencia de la divinidad, en la que coinciden el deber y la voluntad (entendida como la facultad para la determinación de las acciones), los hombres comprueban con asombro que al obrar no pueden evitar debatirse entre la obediencia a su más elevada aspiración moral y sus inclinaciones egoístas. Dada esta condición, Kant emprende uno de los proyectos más ambiciosos de la modernidad ilustrada: la fundamentación de la moral desde la metafísica y no, como se había realizado hasta entonces según él, desde el terreno de lo empírico, sometido a infinitas variaciones de acuerdo con las prácticas de los distintos pueblos, épocas e individuos. La metafísica tiene así, a este respecto, la función de examinar la razón y extraer de ella las leyes morales que anteceden a toda experiencia, que son por ello universalmente válidas y bajo cuyo sometimiento y guía la voluntad se esmera en alcanzar la libertad y el bien.

2. La subversión nietzscheana de la moral

Como ya se ha expuesto, con la filosofía de Nietzsche tiene lugar en la historia del pensamiento una subversión radical en la concepción de los fundamentos de la moral. La perspectiva aristotélica del fin último de la acción como garante del sentido de la vida declina, al igual que la preeminencia del alma sobre el cuerpo y la fundamentación racional de la moral. Este aspecto de la subversión aludida será visible al observar que la filosofía nietzscheana se desarrolla, en parte, como un examen crítico del cristianismo, pero también de la filosofía moderna de cuño cartesiano en la que aquel pervive de modo cada vez más sutil.

En varios capítulos de la primera parte de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche dirige su palabra contra las ilusiones involucradas en la creencia en un alma inmortal y en un Yo que es señor de sus vivencias, esto es, contra la idea cartesiana de que “nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu” (Descartes, 1998, p.101). La crítica zaratustriana hace parte del gran proyecto filosófico de Nietzsche: declarar la guerra a todo aquello que se opone a la vida, a todo aquello que conduce a una negación y empobrecimiento de las fuerzas que le son propias. Se trata, en resumidas cuentas, de un intento de recuperar la Tierra como lugar, no ya de tránsito, sino al cual pertenece lo humano. Este combate supone una destrucción de las valoraciones tradicionales cuyas consecuencias desembocan en la negación denunciada. En “De los trasmundanos”, Zaratustra proyecta su ilusión más allá de los hombres, a saber, al trasmundo o ultramundo (*Hinterwelt*). Con ello, somete a evaluación las religiones y las filosofías atendiendo a un aspecto común a ambas: sus inclinaciones metafísicas. El término que el sabio usa allí para referirse al origen de los dioses es “Wahn”, que significa “manía” y con el cual se conforman los compuestos “Wahngebild”, “quimera”

o “alucinación”, y Wahnsinn, “demencia” (Nietzsche, 2001, p.60 y ss.). Los dioses y sus reinos ultraterrenos son, pues, proyecciones extremas de la imaginación. Es, al mismo tiempo, la confirmación de la “muerte de Dios”, por cuanto el hombre ha llegado a saber que todos los dioses son invenciones y, más radicalmente, que todos los valores tradicionales sobre los que yace la existencia corresponden también a ese carácter proyectivo y obtienen su supremacía de una interpretación determinada del hombre, del mundo y de sus posibilidades.

En el discurso que sucede a “De los trasmundanos”, titulado “De los despreciadores del cuerpo”, Zarathustra se muestra bien consciente de que el desprecio por la vida que se expresa en el desprecio por el cuerpo puede llegar a niveles insospechados. La historia de la metafísica occidental equivale a la historia de una gran enfermedad solo superable en la medida en que se conciba un nuevo tipo de hombre. Por eso pide a los despreciadores del cuerpo que callen, que honren la existencia con su silencio.

En ese apartado hay un pasaje de gran importancia para entender el viraje, la subversión efectuada por Nietzsche en la consideración del problema tratado:

«Cuerpo soy yo y alma» así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: ésta no dice yo, pero hace yo.

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su final. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el final de todas las cosas: tan vanidosos son” (Nietzsche, 2001, pp.64-65).

Al presentar el decir del niño, Nietzsche realiza un primer movimiento hacia su superación de los valores morales dominantes. “Cuerpo soy yo y alma” es una invitación a entender la esencia humana como integrada por una dualidad en la que sus dos términos participan de igual dignidad. El niño no sabe de los trasmundos, es juego vital y fuerza afirmadora que se despliega con inocencia, sin culpa alguna. La frase no reza “Alma soy yo y cuerpo”, porque el primer paso consiste en trastocar la fórmula milenaria, devolver su elevación al cuerpo para que mire de frente al alma. Sin embargo, Nietzsche da el paso definitivo inmediatamente después, mostrando de este modo que lo pronunciado sobre el niño era provisional. Acaso en el calificativo “el despierto” resuene la voz de Heráclito, quien más de una vez arremete contra aquellos que, dormidos, permanecen en su mundo particular y son incapaces entonces de comprender la razón que mueve el cosmos (Heráclito, 1981, pp.390-391). Lo cierto es que, al identificar al despierto con el sabio, se advierte sobre los peligros que sobrevienen con algunas fantasías o sueños, como la idea de un alma inmortal, y se desliga la sabiduría de cualquier delirio trascendentalista. Por eso se pone todo el acento en lo corporal; el hombre ahora es comprendido como cuerpo en su totalidad y nada más.

La corporización del alma, el que esta se vea como un producto del cuerpo, no conduce a un caótico irracionalismo y ni siquiera a una misteriosa arbitrariedad. Nietzsche no se priva de cierta ambigüedad al proclamar que el alma es “algo” en el cuerpo, mas precisa su función como instrumento y juguete de una razón superior a la razón moderna, de una “gran

razón” que opera con “lógicas” más silenciosas y al mismo tiempo más inexorables. Hay un único sentido que dirige esta gran razón: el incremento de la *voluntad de poder*, concepto que no debe despojarse de su riqueza en una triste reducción de corte político. La voluntad de poder es encuentro de los contrarios, lucha de fuerzas que dinamiza lo existente y lo invita a su incremento de vida en la necesidad continua de imponerse a lo que lo amenaza. Esta lucha brota del cuerpo mismo, en el que se registran múltiples tendencias guiadas por ese único sentido. Incluso el desprecio del cuerpo y la demencia de los trasmundos son modalidades del incremento del poder que un tipo particular de hombre, la casta sacerdotal, ejerce sobre otros. No obstante, su poder entraña una enfermedad consistente en la sacralización de un orden imaginario por venir después de la muerte y en la fijación de un bien y un mal que terminan por debilitar con su condena del cuerpo la esencia creadora de la voluntad.

En ese sentido, una valoración es una perspectiva de poder, una aceptación o rechazo con fuerza suficiente para la determinación consecuente del actuar. Y estas valoraciones se juegan su lugar en esa gran razón, en la que algunas dominan y pastorean y otras obedecen y siguen. El alma en cuanto instrumento, en cuanto *medium*, queda expuesta en su naturaleza dependiente y subordinada; y en cuanto juguete, se aparece carente de cualquier autonomía y destinada a la satisfacción de demandas con las que se relaciona en posición de servidumbre. De ahí que el cuerpo reciba también el nombre de “sí mismo” (*Das Selbst*), mientras que el “espíritu” (*Geist*), el “yo” (*Ich*) y el “alma” (*Seele*) constituyen solo formas de desarrollo del poder de aquel primero, sus capas superficiales.

De esta superficialidad del yo se desprende un punto de vista con respecto al lenguaje que aparece en el fragmento 115 de *Aurora*, “El así llamado yo”:

El lenguaje y los prejuicios sobre los que se erige el lenguaje son en muchos casos un obstáculo para nuestro análisis de procesos e impulsos internos: por ejemplo, por el hecho de que no hay palabras concretas más que para los *grados superlativos* de estos impulsos o procesos [...] Ira, odio, amor, compasión, deseo, conocimiento, alegría, dolor son nombres para estados *extremos*: los estados intermedios más moderados, o los grados inferiores, siempre en juego, se nos escapan, a pesar de que constituyen precisamente el tejido de nuestro carácter y de nuestro destino. (Nietzsche, 2009a, p.114)

Los procesos (*Vorgang*) e impulsos (*Trieb*) internos, nociones que, valga acotarlo, desempeñan un papel capital en el psicoanálisis freudiano son desconocidos en su singularidad. Según esto, el lenguaje haría las veces de una convención con la cual se procura dar a conocer a los demás el resultado consciente de un acontecer corporal que no puede pensarse en sus grados más profundos y del cual se escapan los estados intermedios en razón de la ausencia en ese lenguaje de matices que recojan las distintas intensidades y sus movimientos. Desde luego, la ausencia de matices semejantes induce a interrogar sobre las posibilidades efectivas de un entendimiento real entre los hombres en todo intento de comunicación de las vivencias íntimas. Y esto, además, gracias a que la “conciencia” responde a una simplificación de los procesos e impulsos que deja únicamente insinuada su procedencia originaria. Es en lo desconocido del individuo, en el lugar innombrado, que se traza un destino hecho de todas aquellas trayectorias que asume la experiencia humana en sus distintos momentos.

3. La voz del hombre en el hombre

Lo expuesto hasta este punto puede recapitularse diciendo que en las teorías sobre la moral propias de la tradición cristiana y de la filosofía desde los tiempos de Platón hasta la

modernidad la preeminencia del alma y la racionalidad ha tenido por consecuencia el desprecio del cuerpo y sus fenómenos. Esta tendencia encuentra un contrapeso en la filosofía de Nietzsche y, como se verá en lo sucesivo, en el psicoanálisis, mas no exclusivamente en estas realizaciones del pensamiento.

El nihilismo supone que las antaño inamovibles convicciones acerca de la justicia, el progreso y la verdad se hundan, y en su lugar aparece una creciente angustia ante la nada. Este nuevo clima espiritual hace posible y hasta necesaria una forma alternativa de interrogación acerca de la conciencia moral y de las nociones de bien y mal que, hasta la proclamada muerte de Dios, se tenían por revelaciones y dictámenes de la divinidad, por valores en sí mismos. Más que la búsqueda de un *origen* cargado de connotaciones ideales, la investigación de la *procedencia*, como con agudeza lo ha indicado Michel Foucault (1992), atiende a la historia y a los fundamentos inmanentes de la conciencia moral. ¿Cuál es, por lo tanto, la *procedencia* de esta conciencia? ¿De dónde reciben su fuerza operante las nociones de bien y mal que rigen su dinámica y determinan los efectos a los que el ser humano somete sus propios actos y consideraciones?

En el fragmento 52 de su obra *El caminante y su sombra*, Nietzsche se propone desenmascarar la concepción religiosa de la conciencia moral. Marcando el acento en la infancia como tiempo de emergencia y consolidación, señala entonces los verdaderos resortes en los que se apoya ese tribunal habitualmente asociado a la razón y a su pleno ejercicio en la mayoría de edad. Cuanto funciona como deber y culpa es el resultado del poder de ciertas valoraciones que se imponen al niño gracias al vínculo creado por el temor o la admiración hacia un superior. Lo que caracteriza nuestra moral más íntima no es la verdad que tras examen minucioso se incorpora o que en su contundencia no deja margen a una

refutación, sino un conjunto de exigencias en las que se deposita una creencia soportada en sentimientos: “La creencia en autoridades es la fuente de la conciencia: no es ésta, pues, la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre” (Nietzsche, 2007, p.139).

Dirigir la mirada al componente sentimental de la conciencia moral evidencia el sustrato que demarca la frontera de lo lícito y lo ilícito en el individuo. Nietzsche confirma esa postura en *Más allá del bien y del mal* con su tentativa de establecer las bases *para una historia natural de la moral*. Puede reconocerse ya en esa obra un elemento genuino de su método genealógico que define igualmente su faceta como psicólogo: la superación, en el tránsito a la cuestión del *quién*, de esa abstracción filosófica expresada en la pregunta por el *qué*. Nietzsche hace del *qué* un síntoma, un vehículo que conduce al *quién* al cuerpo y al alma que lo sustentan y en él se traslucen. Por consiguiente, el *imperativo categórico* kantiano, que en sus formulaciones recoge y manifiesta los mandatos éticos absolutos de la razón, exhibe a su juicio los rasgos de un hombre en el que la obediencia oficia como valor decisivo. A partir de este y otros casos concluye que “las morales no son más que un *lenguaje mímico de los afectos*” (Nietzsche, 1972, p.116).

SEGUNDA PARTE

FREUD Y LA REFLEXIÓN SOBRE EL MALESTAR CULTURAL

CAPÍTULO 3

PROCEDENCIA Y CONSTITUCIÓN DEL SUPERYÓ Y LA CONCIENCIA MORAL

1. “Psicogenética del deber” y no “filosofía del deber ser”

Con la doctrina de Freud lo vislumbrado en el enfoque nietzscheano pasa a formar parte justamente de un estudio más sistemático que aspira al estatuto de ciencia. Freud retoma el imperativo de Kant subvirtiendo el origen que este último otorga a la moral, aunque de un modo propio que en su recorrido difiere del efectuado por Nietzsche, a pesar de tener en común algunos de los aspectos más generales y sugerentes. En *El problema económico del masoquismo* dice Freud (1924) lo siguiente: “...el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo” (p.173). El innegable contraste entre la esencia racional del imperativo kantiano y la índole inconsciente del complejo de Edipo y su herencia hace, por lo menos, problemática esa afirmación. Pero resulta más apremiante seguir el despliegue y las implicaciones de esta sentencia en la obra de Freud que sopesar si responde o no a una adecuada lectura de la filosofía de Kant. En aquella frase, Freud sostiene que la moralidad es el resultado de una serie de vivencias relacionadas con los padres y otras instancias sucesivas que el individuo experimenta particularmente en sus primeros años.

Los conceptos freudianos de inconsciente y pulsión desempeñan en este proceso una función sin la que no puede pensarse a fondo desde el psicoanálisis el problema de la procedencia y constitución del superyó y de su manifestación más concreta, la conciencia moral, ya que la realidad, el peso efectivo de lo que integra estas instancias radica en su

asiento inconsciente y pulsional. El paso natural a seguir es la aproximación a dichos conceptos. Con esta aproximación se avanzará en la vertical de lo que, al hablar de Freud, Carlos Castilla del Pino (1989) denomina una “psicogenética del deber” y no en la de una “filosofía del deber ser” (p.95), como es la constante en la tradición filosófica de la que Nietzsche en alguna medida participa con su concepción de un superhombre.

2. El concepto de lo inconsciente y su aporte a la comprensión del actuar humano

La doctrina freudiana sobre lo inconsciente registra variadas modificaciones a lo largo de la historia de su desarrollo. Empero, lo esencial de este concepto se encuentra ya presente desde la primera tentativa de formalizarlo en las postrimerías del siglo XIX. Dado el curso y los intereses de esta investigación, bastará con poner de relieve en esa primera formalización lo que en ella deja ver lo propio del psicoanálisis freudiano respecto a los problemas tratados hasta ahora para indicar cómo desde sus inicios el psicoanálisis se enmarca en las lógicas del nihilismo.

En la carta 52, enviada en diciembre de 1896 a Wilhelm Fliess, su amigo y principal interlocutor de ese entonces, Freud ofrece un esquema general de lo que empieza a concebir como su campo científico: el psicoanálisis. A partir de ese periodo, será recurrente en su obra la definición de ese saber como ciencia de lo inconsciente. Entender el significado de esta definición exige adentrarse en aquello que lo inconsciente designa en cuanto concepto y no ya meramente en sus acepciones más divulgadas en la época, e incluso hoy, asociadas a un acto “mecánico” o a la incapacidad para prever las repercusiones morales de una acción. La sección de la carta mencionada concerniente propiamente a la teoría psicoanalítica resulta

fundacional y reveladora desde su punto de partida mismo, esto es, la tesis de una memoria dinámica que nada tiene que ver con la imagen habitual de la memoria como vestigio estático de nuestro pasado. Las dinámicas de la memoria tienen lugar dentro de los estratos psíquicos que se forman en los años de infancia y adolescencia. Esto supone, claro está, que lo psíquico rebasa el ámbito de la conciencia; la vieja equivalencia de alma y conciencia sufre una modificación irreversible. La dirección señalada por Nietzsche hacia una concepción inmanente del alma como instancia corporal corresponde al clima científico de finales del siglo XIX, clima del que Freud participa decididamente al proponer un concepto de alma que hunde sus raíces en el cuerpo y que no puede pensarse ajeno a la materia. En un principio, esta situación es visible en la impronta neuropsicológica de sus investigaciones.

La carta 52 es una tentativa de explicar las posibles causas de algunas psiconeurosis recurriendo a la hipótesis de las “vivencias sexuales prematuras” (Freud, 1986, p.277) que se conservan en la memoria y se recrean una y otra vez dependiendo de la forma y del momento en que se integran a la vida psíquica. Esta vida psíquica se desarrolla inicialmente sobre la base de neuronas-conciencia cuya propiedad es la captación de los fenómenos. En la más tierna edad, el bebé vive el mundo a través de percepciones que le donan la novedad de lo exterior y le dan cuenta del reclamo de lo interior, es decir, de los reclamos de su cuerpo. Aquí, por lo pronto, no hay memoria porque todo es percepción presente. Pero Freud sostiene que al poco tiempo se da paso a una primera “transcripción”, que equivale a la conformación de signos de percepción que ya no son conscientes. Así, además de la conciencia, el niño alberga en su alma unas huellas mnémicas que, en esta etapa, son vagas resonancias en él de lo que ha percibido. La segunda transcripción es la inconciencia, integrada por “recuerdos de conceptos” (Freud, 1896, p.275), valga decir, por clasificaciones incipientes de los fenómenos del mundo que probablemente se forman por la asociación de

rasgos comunes observados en objetos o vivencias similares. Lo más llamativo de este estrato es la conjetura de que entre esos recuerdos de conceptos puede haber nexos causales, lo cual sugiere que unos a otros se determinan configurando así un ordenamiento específico. La tercera transcripción, la preconciencia, se sitúa en la época en la que el niño ha establecido una relación con el lenguaje y es capaz por ello de entablar contacto con el mundo mediante la palabra y el pensamiento discursivo.

La metáfora de la memoria en términos de una escritura que se realiza sobre las estratificaciones inconscientes de lo psíquico se complementa con la idea de que los signos o huellas mnémicas correspondientes a cada nivel deben ser traducidos al siguiente, ya que, de lo contrario, se genera un conflicto entre la escritura nueva y la sección de la escritura anterior que no se deja traducir. No es el propósito llevar a cabo una interpretación íntegra de la carta en cuestión, sino solo mostrar la complejidad que el concepto de lo inconsciente introduce en el campo de la reflexión sobre el alma y el cuerpo. Si la vivencia de un encuentro sexual en la infancia obra de modo tal que trastoca el decurso “normal” de estas sucesivas transcripciones, la esencia de la neurosis no puede considerarse desligada de lo corporal. De hecho, el síntoma expresa la unión indisoluble de cuerpo y alma, pues en él un conflicto psíquico deviene carne y acción, pero, por otra parte, evoca que lo humano se juega también su destino en un ámbito que supera el nivel de lo estrictamente instintivo.

Con respecto al actuar humano, la emergencia del concepto de lo inconsciente aporta una ampliación de horizonte que conviene no desatender. La justificación de tal concepto⁶ es el resultado de la observación freudiana de individuos que buscaban alguna forma de arreglárselas con lo que excedía los límites de su voluntad y el manejo consciente de sus

⁶ Para la justificación de este concepto, véase en especial Freud, 1915b.

acciones. Los actos fallidos, los sueños, la risa provocada por el chiste o las neurosis en general son las incursiones de lo inconsciente en la conciencia, sus efectos sobre esta que llegan para confirmar que el hombre se encuentra lejos de dominar plenamente su acontecer más personal porque desconoce una parte de sí que lo determina y que no es reductible del todo a la razón ni a su plano consciente.

La famosa consigna “Wo Es war, soll Ich werden”, “donde Ello era, debo Yo advenir” (Freud, 1933, p.74) no se restringe a indicar la tensión entre la conciencia y lo inconsciente. Lo que hace parte de lo inconsciente no *necesariamente* llega a la conciencia para ser conocido, pues puede obrar sobre esta última a lo largo de toda una vida sin que el individuo reconozca la fuente y carácter de esos efectos. El verbo “soll” denota lo que es recomendable, lo que más conviene entre varias opciones. Lo usan a menudo los médicos para prescribir a sus pacientes los cuidados que deberían seguir. Se trata, pues, de un verbo que remite a un deber ético y no a una necesidad o deber lógicos. Quizá leída en ese sentido, la frase plantea que, frente a lo inconsciente, cada uno elige o no tomar noticia de sus contenidos y en esa decisión se juega algo de nuestra ética y nuestro destino.

En una etapa intermedia de la evolución de su psicoanálisis, Freud dedica uno de sus trabajos metapsicológicos a la delimitación del concepto de pulsión a fin de caracterizar el contacto entre lo anímico y lo corporal.

3. El asiento pulsional de la moral

En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud (1915a) introduce el concepto al que dedica este escrito realizando un desplazamiento analógico desde el campo de la fisiología hasta lo estrictamente psíquico. Es una analogía diferencial, pues la noción fisiológica de estímulo (*Reiz*), que sirve de punto de partida, funge como una convención que aporta las características en referencia a las cuales la pulsión (*Trieb*) muestra elementos comunes, pero asimismo otros que le son singulares y la hacen imprescindible para la investigación psicoanalítica.

El estímulo corresponde en fisiología ante todo a una influencia proveniente del mundo exterior que afecta a un organismo de una determinada manera. Lo viviente en cuanto tal permanece abierto a influencias variables frente a las que reacciona con un movimiento pertinente o “acorde a un fin”, poniéndose en juego toda su eficacia en la capacidad para modificar una situación externa mediante una sustracción a la fuente del estímulo, o sea, por medio de una huida de él. En oposición al carácter externo, momentáneo y de simple respuesta evasiva respecto al estímulo externo, la pulsión connota esa clase de estímulos que emergen del interior del cuerpo, son constantes y exigen para su atenuación un conjunto de acciones coordinadas. La pulsión pone en deuda al cuerpo consigo mismo, le plantea una necesidad registrada como conflicto. Freud (1915a) anota que la pulsión “ataca” (*angreift*) (p.114) el cuerpo, que es su fuente y campo de desarrollo, lo embiste con la carencia. La imagen de la naturaleza conflictiva de la pulsión resalta, en el término que designa la meta (*Ziel*) de esta, una acepción que queda encubierta en la traducción castellana: la *satisfacción* (*Befriedigung*, palabra formada con la raíz *Friede*, “paz”) es el logro parcial de la

pacificación del cuerpo consigo, una efímera tregua tras la que se prepara ya el retorno de la inagotable necesidad.

Ahora bien, es imposible dejar de lado el componente que confiere al concepto de pulsión su exclusiva aplicación a la esfera de lo humano. Freud (1915a) afirma que

[...] la pulsión se nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (p.117)

Como punto de contacto entre el cuerpo y el alma, como puente entre estas dos esferas, la pulsión señala una diferencia notable frente al instinto, pues por instinto se entiende la inclinación inscrita en la naturaleza de una especie genéticamente condicionada y carente de alma, en tanto que en las pulsiones siempre hay algo por definir y cuya definición solo puede darse en conexión con lo anímico, con sus significaciones y lo humano de ellas. La pulsión es algo del cuerpo que aboga en el alma, que da cuenta de sí en el aparato psíquico por medio de efectos con el carácter de exigencia o reclamo de trabajo, con el carácter de una cantidad de estímulo que obliga a actuar. El *trabajo* consiste, por lo tanto, en el intento del alma de ponerse a paz y salvo con el cuerpo, de disminuir un *quantum*.

Lo inconsciente es esa parte del alma en que esta es alcanzada por lo somático. En sentido estricto, la pulsión como tal nunca irrumpe en lo psíquico (Freud, 1915b, p.173). En su lugar, lo hace una *agencia representante* (*Repräsentant*) conformada por la suma de una *representación o idea* (*Vorstellung*) y una *investidura* (*Besetzung*). La ligazón de investidura y representación abre para la necesidad pulsional una serie de destinos nunca prefijados en su búsqueda de satisfacción. De este modo, en el aparato anímico las representaciones o

ideas se asocian con sus significados a afectos que entran a desempeñar un papel específico en la vida de cada individuo, no solo en el campo de sus percepciones, sino también en lo inconsciente. Al dormir, solo para referir un caso no tomado de la clínica, son protagonizadas escenas que encubren, de acuerdo con Freud, un pensamiento latente que responde a un deseo no realizado a causa de la represión. Los mecanismos de los que se vale la censura onírica se muestran creadores en su poder para disponer de formas cada vez nuevas los materiales existentes en lo inconsciente, ya que ningún sueño es igual a otro, por más que los motivos subyacentes no difieran mucho entre sí.

En la segunda tópica, el establecimiento de la pareja de pulsiones fundamentales integrada por Eros y Tánatos, por Amor y Muerte, por libido y destructividad coincide con el interés gradual de Freud en los fenómenos culturales y en la incidencia de la conciencia moral en el devenir de la vida psíquica. Este hecho resulta cada vez más visible en el tratamiento que desde 1923 da al concepto de superyó, en el cual, además de otras funciones como la fijación de los ideales y la autoobservación, se incluye de manera privilegiada la desempeñada por la conciencia moral.

4. Procedencia y constitución del superyó y la conciencia moral

Dentro del conjunto de la obra freudiana, la exposición más acabada sobre la procedencia del superyó y la conciencia moral se halla en el capítulo VII de *El malestar en la cultura*. De los problemas planteados en esa parte de la obra y de los cuales algunos encuentran solo una respuesta parcial, es de resaltar la lucha cultural de la que habla Freud. Tal lucha recoge los términos que integran la dinámica propia de la vida humana: esta no solo debe abrirse

paso ante las amenazas que representan los influjos del mundo exterior, sino que además registra en todo momento una pugna entre las pulsiones fundamentales que la conforman. La vida humana es, en este sentido, un campo de combate, y es gracias al desequilibrio existente entre las potencias involucradas, a su *pólemos* cambiante y carente de fin, que hay un desarrollo de la especie humana no sujeto a posibilidades meramente instintivas.

Un aspecto puntual de esta lucha concierne a la oposición de la cultura a la pulsión de muerte, que se exterioriza como agresividad: “¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante?” (Freud, 1930, p.119). La unidad de la pregunta no debe ocultar en ella los diferentes grados de aplacamiento de la agresividad que cada uno de los verbos sugiere. El inhibir y el volver inofensivo (*hemmen und unschädlich zu machen*) admiten que la agresividad sea privada de efectos exteriores, aunque su fuente, la pulsión de muerte, no tiene por ello que desaparecer. Del otro lado, la alternativa hipotética que introduce el *acaso... erradicar* (*vielleicht auszuschalten*) la agresión apunta, como el último término lo indica, a la eliminación cabal de cuanto hace hostil al hombre para el hombre. El ejercicio de establecer dos vertientes dentro de la misma pregunta cobra valor al reconocer que cada una de ellas da lugar a concepciones distintas del hombre y la cultura. La segunda vertiente alimentaría la ilusión de una sociedad pacífica y libre de toda amenaza. Sin embargo, Freud (1930) no tarda en tomar partido al insinuar, con una nueva pregunta, su visión acerca de este punto: “¿Qué le pasa [al individuo] para que se vuelva inocuo (*unschädlich zu machen*) su gusto por la agresión (*Aggressionslust*)?” (p.119).

La indagación así propuesta se mueve a un mismo tiempo en diversos planos. Primero, en el de la *metapsicología*, pues una respuesta satisfactoria desde el punto de vista psicoanalítico se ve en la tarea de explicar cómo en el fenómeno abordado participan las

diferentes instancias del aparato psíquico (*tópica*), qué tipo de interacción se presenta entre ellas (*dinámica*) y, en lo posible, cuáles son las cantidades de energía que intervienen y sus destinos (*económica*). Segundo, en el de un campo de estudio que no es exclusivamente el del individuo o la cultura, sino el del punto de encuentro entre ambos. Y tercero, se mueve en el plano de la moral, teniendo en cuenta que la indagación repercute en la comprensión de la naturaleza humana y las maneras en que se instauran el bien y el mal.

La respuesta freudiana a los interrogantes citados parte de la dimensión pulsional de la agresividad, esto es, de sus irrupciones en el aparato psíquico, las infinitas representaciones que le son concomitantes y el gusto que se desprende de su satisfacción por vías que atentan permanentemente contra la cultura. Esta hace que la agresividad del individuo tome un camino de retorno al yo. Es en esta operación de retorno al yo, en este camino de vuelta en el que la cultura enruta la agresividad, en donde comienza a gestarse propiamente esa instancia nombrada superyó.

Las exposiciones sobre la formación del superyó empalman con la reflexión que tiene por tema el complejo de Edipo. En su temprana infancia, el niño hace de su madre el primer objeto y destinatario de su pulsión erótica. La ama y aspira a convertirse en algo más que un hijo, pero choca de inmediato con la infranqueable rivalidad que personifica su padre, a quien, por su parte, ama y odia simultáneamente. El padre protege al niño, lo resguarda de los peligros y atiende a sus demandas con toda clase de cuidados al tiempo que impone limitaciones a su actuar con normativas concretas que obedecen a una moral dominante en la cultura y el pueblo correspondientes. La dependencia (*Abhängigkeit*) de otros, comúnmente de los padres, no solo es la consecuencia natural del desvalimiento (*Hilflosigkeit*) característico de los primeros años de vida, sino también la prueba de que en el proceso

formativo de la instancia moral el otro hace presencia desde el comienzo y es, para decirlo kantianamente, su condición de posibilidad.

El amor de los padres se da a condición de actuar según la voluntad superior que ellos encarnan. Actuar contra esa voluntad expone al infante al peligro de perder el amor y por ende la protección ante los peligros que lo acechan, entre los cuales destaca el castigo proveniente de los mismos padres. La relación establecida entre el infante y la autoridad, representada en particular por la figura paterna, configura la estructura de lo que será la relación entre el yo y el superyó, por un lado, y el creyente y Dios, por el otro. En estos distintos niveles, la hiperpotencia y superioridad (*Übermächtig und Überlegenheit*) de la instancia dominante determinan la creación y articulación de la moral, es decir, de un conjunto de valoraciones acerca del bien y el mal que brotan del suelo de la angustia ante la pérdida del amor (*Angst vor dem Liebesverlust*). La angustia como afecto está entonces a la base de la moral. La antítesis inicial que Freud propone ubica el amor en contraposición al castigo y no al odio, como parecería obvio. El ser hiperpotente ama y protege cuando ama, así como castiga cuando hay culpa y “pecado”: “Lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor; y es preciso evitarlo por la angustia frente a esa pérdida” (Freud, 1930, p.120).

Este “en un comienzo” plantea que la configuración del bien y el mal tiene distintos momentos, no necesariamente demarcables en una estricta línea temporal. Freud (1930) habla en los siguientes pasajes del primero de ellos, al que denomina *grado* (*Stufe*):

El peligro se cierne solamente cuando la autoridad lo descubre [...] Suele llamarse a este estado “mala conciencia” (*schlechtes Gewissen*), pero en verdad no merece tal nombre, pues es

manifiesto que en ese grado la conciencia de culpa (*Shuldbewusstsein*) no es sino angustia frente a la pérdida de amor, angustia “social”. (pp.120-121)

El bien y el mal se definen siempre en este primer grado en relación con una autoridad exterior, una autoridad “social”, por cuanto el individuo carece aún de criterios internos que operen como tales en la regulación de su comportamiento. La conciencia de culpa (*Schuldbewusstsein*) se limita a la vivencia del sentimiento de culpa (*Shuldgefühl*), que deviene en angustia frente al posible castigo debido a la infracción cometida contra el bien que el padre ha instaurado. La exterioridad del referente de la culpa impide que se hable de la conciencia de la misma en términos de una conciencia moral (*Gewissen*), ya que esta presupone una interiorización del bien y el mal impartidos por la autoridad. Lo malo es de momento lo que causa una sanción externa, es todas aquellas mociones pulsionales que reclaman una satisfacción y que provocan la dura expresión de un poder ajeno que se hace sentir de formas contrarias al amor que en otros instantes prodiga.

Es solo a partir del segundo momento o grado que Freud considera apropiado hablar del superyó y de la conciencia moral como su realización más concreta en el individuo. La imposibilidad de usurparle su envidiada posición al padre desemboca en la “desexualización” de la relación con los progenitores que se produce al dirigir al yo tanto parte del amor hacia ellos como del odio sentido hacia el padre. Es así que el superyó hereda del Edipo una carga pulsional que desde entonces condicionará la moral del individuo. Los estudios históricos de la horda primitiva le han revelado a Freud (1913) la ambivalencia experimentada por los hijos hacia el padre que domina ese tipo de comunidad. Después de asesinar a este poderoso líder que creó e hizo válida la ley que los limitaba, los hijos lo resucitan simbólicamente a través de la asunción y el reforzamiento de los preceptos que por

aquél fueron dados. En el correlato individual de este acontecer, el niño no posee en principio ninguna moral predefinida.⁷ Al sepultar el Edipo, el deber es asimilado interiormente en el superyó, que no diferencia entre actos o intenciones indebidas, condenando ambos por igual.

Con el concepto de superyó, Freud amplía sustancialmente el modo de pensar el sentimiento de culpa, que ya no se restringe al campo de la acción, sino que va más allá: la intención o propósito (*Absicht*) del mal basta para generar ese sentimiento. Puede afirmarse que en el segundo grado o momento se presenta una consolidación de la moral: “Aquí la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó”. A esto lo nombra Freud (1930) “desventaja económica de la implantación del superyó o, lo que es lo mismo, de la formación de la conciencia moral” (p.123). Con la instauración del superyó se incorpora en el individuo una instancia que lo somete a una vigilancia permanente y feroz. Lo que en el primer grado era amenaza exterior se ha convertido ahora en cruel interioridad, en un *gran inquisidor* interior.

La novedad del segundo grado de desarrollo no natural, sino del orden cultural, de lo que Lacan llama Otro, pues sin la influencia exterior no se daría nada de esto es, con

⁷ “Es lícito desvalorizar la existencia de una capacidad originaria, por así decir natural, de diferenciar el bien del mal” (Freud, 1930, p.120). La postura aquí formulada por Freud, a tono con los lineamientos básicos del nihilismo, contrasta al parecer con la enunciada en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). En estos ensayos Freud (1905) se vale de la noción de “poderes” o “diques” (conformados por el asco, la vergüenza y la moral) para sostener la existencia de un condicionamiento moral del individuo que excedería el ámbito de la cultura y la educación específicas: “En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye mucho. Pero en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación. Esta última se limita a marchar tras lo prefijado orgánicamente, imprimiéndole un cuño algo más ordenado y profundo” (p.161). No obstante, en una nota de 1915 agregada a uno de los pasajes referidos a los poderes o diques morales, Freud (1905) modera ligeramente su postura inicial: “Por otra parte, en estos poderes que ponen un dique al desarrollo sexual asco, vergüenza, moral es preciso ver también un sedimento histórico de las inhibiciones externas que la pulsión sexual experimentó en la psicogénesis de la humanidad. En el desarrollo del individuo se observa que emergen en su momento, como espontáneamente, a una señal de la educación y de la influencia externa” (p.147, n. de 1915).

respecto a la primera etapa, la que hace visible en su punto extremo la paradoja de la santidad: el yo, por más que se esfuerce, jamás logrará ganarse la confianza de su mentor, el superyó. El santo, obediente a los mandatos de la religión, deniega (*versagt*) la satisfacción de aquellas pulsiones que atentan contra su bien. Sin embargo, la economía pulsional de la santidad, de acuerdo con Freud, no posibilita que la abstención del mal se traduzca en un puro sentimiento de bienestar. Es claro que entre el yo y el superyó se establece una relación sadomasoquista, ya que el segundo ejerce sobre el primero una violencia cuya fuerza obtiene por medio de la introyección o interiorización de la libido y de la agresividad del yo a la que inducen la moral y la cultura.

Una de las grandes audacias freudianas radica en romper la ancestral equivalencia entre malo y perjudicial: "...malo no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento" (Freud, 1930, p.120). ¿Cómo explicar que el mal pueda ser anhelado y deparar contento al individuo? El psicoanálisis invita a pensar seria y detenidamente en la experiencia de desear (*wünschen*) y hasta anhelar (*erwünschen*) el mal. Si equivaliera al perjuicio, quedaría la gran incógnita de por qué, pese a sus contraproducentes efectos, los seres humanos siguen obrando en conformidad con el mal, por qué incluso quieren tal cosa y obtienen de ella un placer y una diversión (*Vergnügen*) que posteriormente pagarán con un conciencia de culpa que opera como necesidad de castigo (*Strafbedürfnis*).⁸ Siguiendo esa misma línea, Nietzsche (1972) llega a hablar de "los

⁸ Uno de los aspectos que dificultan la comprensión de las exposiciones sobre el superyó en la obra de Freud tiene que ver con la variedad de términos de un mismo campo semántico que en ellas son empleados y cuyas diferencias no siempre resultan del todo claras. Puede intentarse alcanzar una pequeña luz acerca del tema diciendo que la *conciencia moral* (*Gewissen*) desempeña la función de un tribunal en el que se imparten toda clase de juicios sobre las conductas e intenciones del individuo y de las que se responsabiliza al yo; la *conciencia de culpa* (*Schuldbewusstsein*) describe, en un primer grado de formación del superyó, el reconocimiento del mal cometido y la posibilidad de castigo por parte de la autoridad exterior, mientras que, en un segundo momento, se refiere a las tensiones existentes entre el superyó y el yo cuando este último se desvía de los lineamientos dictados por aquél; en ese mismo sentido, el *sentimiento de culpa* (*Schuldgefühl*) propiamente dicho es el registro en el campo pulsional de la conciencia de culpa, que se exterioriza como *necesidad de castigo* (*Bestrafbedürfnis*), a veces satisfecha, como se verá más adelante (cap. 4, n. 4), por

malvados que son felices” (p.64), especie de hombres ignorada históricamente en razón del problema que representan para las reflexiones e ideales de la moral y los moralistas. El esclarecimiento de la procedencia del superyó permite entender el estrecho lazo que une el deseo y el mal: la madre, a quien el infante desea, pero que le está prohibida por la ley paterna.

La complejidad de las relaciones del niño con el padre instan a Freud a proponer, no sin profundas vacilaciones, dos hipótesis complementarias sobre la formación del superyó. La primera pone el acento en su formación pasiva mediante la interiorización de la severidad paterna. La angustia ante el posible castigo obliga en principio a una renuncia de la satisfacción pulsional. La segunda hipótesis se enfoca en el aspecto activo del proceso, según el cual el superyó se forma como vehículo de una venganza psíquica y un despliegue de agresividad del niño. La renuncia a la satisfacción pulsional por medio de un objeto externo llega a ser la fuente primordial de la angustia y del sentimiento de culpa con las que se presenta la conciencia moral.⁹ Estas humillantes renunciaciones llevan al niño a fraguar un mecanismo que suple una venganza no ejecutada hacia la autoridad exterior, consistente en el potenciamiento del sentimiento de culpa y de la severidad de la moral con una cantidad de la energía pulsional agresiva que ya no busca expresarse, sino que se introyecta y se pone del lado del superyó que juzga con dureza al yo. Se da aquí una especie de posicionamiento invertido que, en el plano psíquico, ubica al niño en el lugar del superyó y al padre en el del yo. Esta operación tiene como telón de fondo lo que Freud nombra “identificación” (*Identifizierung*): “Esto nos conduce a la génesis del ideal del yo [superyó], pues tras este se

sustitutos del padre. Cabe anotar que en lengua alemana el vocablo *Schuld* significa tanto “culpa” o “falta” como “deuda”, acepciones con las que es posible aproximarse al vínculo entre el superyó y el yo desde sus distintos ángulos. Nietzsche ofrece en la *Genealogía de la moral* una meditación pormenorizada sobre la relación entre esas distintas acepciones, los demás términos usados por Freud y la moral cristiana (2005, en especial en el tratado segundo, a partir del n. 4, p.81 y ss.).

⁹ “La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones” (Freud, 1930, p.97).

esconde la identificación primera, y de mayor valencia, del individuo: la identificación con el padre de la historia personal” (Freud, 1923, p.33).¹⁰

La procedencia y constitución del superyó y de la conciencia moral involucran en todo momento una dimensión cultural con la que Freud cuenta desde el principio de sus exposiciones sobre el tema, pero que explicitará con cierta exhaustividad solo al final de *El Malestar en la cultura* y en otras obras sucesivas.

¹⁰ Al respecto, André Green (2011) interpreta de una manera aun más específica los términos entre los que se establece la identificación que da lugar a la formación del superyó: “Sea como fuere, el superyó embrionario se formará a imagen y semejanza del superyó (y no del yo) parental. Este es un importante avance de la teoría freudiana: la identificación no se hace con una parte “concreta” de los objetos parentales relativos a la persona real del padre y de la madre, sino con una entidad abstracta y metafórica que existe *in absentia*. Por lo tanto, es a partir de esta escisión interna, y según la forma en que ambas logren coexistir, e inclusive vivir en buen entendimiento, como se aprecia la función del superyó, función que evolucionará hacia un total anonimato” (pp.109-110). Por otro lado, ha de indicarse que no en todas las obras pertenecientes al periodo de la segunda tópica la relación que se establece entre los conceptos de superyó (*Überich*) e ideal del yo (*Ichideal*) es de sinonimia, como sí ocurre en *El yo y el ello* (1923) y una parte de las producciones posteriores a su publicación. En un primer momento, el concepto de ideal del yo aparece en *Introducción del narcisismo* (1914) para designar una instancia sucedánea del narcisismo característico de los primeros años de vida. La regulación crítica que sobre el infante ejercen sus padres contribuye a que este se abandone como objeto del ideal y, a cambio, pueda proyectar su ideal a algo diferente de sí mismo que se erija a partir de entonces como referente de superioridad para el yo. Posteriormente, en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), el ideal del yo es tratado tanto en su dimensión individual como colectiva, por lo cual es posible explicar la conformación de masas alrededor de una figura que encarna el ideal de un determinado tipo de individuos. Ya en 1932, en las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, la sinonimia entre ideal del yo y superyó –que se presenta desde la introducción de este último concepto en 1923– cede a una sutil diferenciación, de acuerdo con la cual el superyó constituye una instancia dentro de la que el ideal del yo representa solo una función, además de la conciencia moral y la autoobservación. Para una ampliación de este punto, véase: Laplanche & Pontalis (2004), pp. 180-182/419-421.

CAPÍTULO 4

LAS PARADOJAS DE LA CULTURA

1. El concepto freudiano de cultura

Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, sólo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa. Lo que había empezado en torno del padre se consume en torno de la masa. (Freud, 1930, p.128)

El permanente riesgo de extravío al que se ve sometido el lector de *El Malestar en la cultura* radica en buena medida en que el fenómeno estudiado allí por Freud presenta en sí mismo un carácter paradójico. Así lo dice en su justificación del lugar predominante que el tema del sentimiento de culpa tiene en la parte final del texto:

Acaso haya perjudicado el edificio del ensayo, pero ello responde al propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa. (1930, p.130)

Esta concepción de la cultura, pese a incluir las nociones de desarrollo y progreso, plantea una diferencia notable respecto a la tradición en la que se inscribe. El pensamiento moderno se esmeró en fundamentar un ideal de progreso y desarrollo según el cual la humanidad tendía necesariamente en su devenir histórico hacia algo mejor. El sistema hegeliano ilustró como ningún otro este proceso bajo la guía de una necesidad interna conducente a un “saber absoluto” en el que la humanidad habría reconocido plenamente su capacidad racional para la determinación de su propio destino. Empero, Freud subvierte esta visión del proceso histórico por lo menos en dos sentidos. Por un lado, despoja de su carga ideal al desarrollo y

al progreso asociados a la cultura; que esta progrese ya no significa que avanza hacia un mundo mejor. En consonancia con esto, por otro lado, consigue llamar la atención sobre el modo en que el progreso cultural repercute negativamente en la dimensión afectiva, dimensión tan subestimada por la racionalidad occidental.

Precisamente esta subversión del concepto de cultura revela una paradoja esencial, pues cuanto más ingresa el ser humano en los dominios del saber conquistado durante siglos y de la técnica con la que busca hacer frente a la hostilidad de la naturaleza, más infeliz se siente. La consecuencia *económica* del progreso cultural, entendido como un incremento de la capacidad para convivir y estrechar los lazos sociales, no es otra que la culpa que resulta tras inhibir la manifestación de la agresividad que, de esta manera, refuerza al introyectarse el sadismo del superyó contra el yo.

2. El sentimiento de culpa

Freud hace más complejo el problema del sentimiento de culpa al intentar pensarlo en relación con la conciencia (*Bewußtsein*) y las distintas formas de neurosis. Del tratamiento de esta cuestión no podría extraerse una fórmula de acuerdo con la cual el sentimiento de culpa es siempre consciente en la neurosis obsesiva e inconsciente, pero capaz de efectos, en otras formas de neurosis. Es verdad que, según Freud, el sentimiento de culpa suele ser consciente para el obsesivo. En tal caso, este sentimiento no se reprime (*verdrängt*) sino que se impone (*aufdrängt*), es decir, irrumpe en la conciencia con toda la severidad del superyó que recuerda así al yo su señorío y poder. No obstante, ya en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Freud (1907) había vinculado la neurosis obsesiva con una ‘conciencia

inconsciente de culpa' (p.106), planteamiento que no es desmentido en las posteriores aproximaciones al tema de la tensión entre el superyó y el yo. En efecto, Freud también advierte sobre la posibilidad de que el obsesivo no perciba su culpa o la experimente como un gran malestar cuyas causas no puede establecer. En esa misma dirección, puede entonces colegirse que dificultades similares entraña la investigación del sentimiento de culpa en la histeria y, adicionalmente, en terrenos que Freud no tiene en cuenta en su reflexión: la psicosis y la perversión. ¿Cuáles son las dinámicas del superyó en estas estructuras? ¿De qué depende en última instancia que el sentimiento de culpa sea consciente o inconsciente?

La importancia de la culpa en el marco de una investigación sobre la cultura radica en el supuesto de que esta última habría comenzado con aquel sentimiento. En el contexto de una alusión al sacrificio de Cristo como símbolo de redención de una "culpa común a todos", Freud (1930) habla de la "culpa primordial" (*Urschuld*) (p.132) y con ello muestra las conexiones existentes entre el mito del *Génesis* relativo a la transgresión de la ley divina y el asesinato del padre de la horda primitiva. Pero aquí se encuentra de nuevo una paradoja o aparente contradicción, pues no es del todo claro en principio si tanto a nivel filogenético como ontogenético la culpa puede sentirse antes de la instauración del superyó y, con este, de la conciencia moral. La constelación conceptual con la que es abordado el fenómeno del malestar cultural parece oscurecerse en buena parte por los giros inesperados que Freud da a cada uno de sus elementos. Estos giros son particularmente notables, por ejemplo, con el concepto de *arrepentimiento* (*Reue*). Este sentimiento, tal como lo postula Freud (1930) en el séptimo capítulo de *El malestar en la cultura*, emerge exclusivamente tras la conformación del superyó y a causa de una mala acción (p.127). Por el contrario, en el capítulo octavo se admite que el arrepentimiento puede surgir previamente a la interiorización de la ley (pp.132-133). ¿Cómo conciliar ambas posturas?

Freud intenta disolver este y otros problemas afines señalando la necesidad de entender conjuntamente el proceso cultural y el proceso individual, así como traslación y rotación describen a un mismo tiempo el movimiento de la Tierra.¹¹ Tanto en el proceso cultural como individual, el arrepentimiento equivale siempre en un primer momento a la culpa y puede sobrevenir antes de la existencia de la conciencia moral porque responde a una mala acción que atenta contra la autoridad externa, contra esa autoridad amada y también odiada, dado lo cual se padece el castigo. Una vez la autoridad es interiorizada, el arrepentimiento en su sentido más estricto sigue siendo el efecto de una mala acción, mas deja de ser el único modo posible de culpa, se convierte tan solo en una especie de esta última (desde la que en adelante deber ser entendido), y ni siquiera en todos los casos es consciente. Después de la emergencia del superyó el arrepentimiento pasa a un segundo plano porque se deriva del influjo mayor que sobre el yo ejerce la conciencia moral.

3. El superyó cultural

Desde este punto de vista, la culpa primordial cae con todo su peso o quizá sea mejor decir con toda su pesadez sobre los hijos del padre primitivo recién asesinado y del padre desobedecido en el Edén, generando por tanto las condiciones para la formación del superyó,

¹¹ Freud (1925) comenta este mismo punto en relación con la historia de la religión: “Discerní cada vez con mayor claridad que los acontecimientos de la historia humana, las acciones recíprocas {Wechselwirkung} entre naturaleza humana, desarrollo cultural y aquellos precipitados de vivencias de los tiempos primordiales, como subrogadora de los cuales esfuerza su presencia la religión, no eran sino el espejamiento de los conflictos dinámicos entre el yo, el ello y el superyó, que el psicoanálisis había estudiado en el individuo: los mismos procesos, repetidos en un escenario más vasto. En *El porvenir de una ilusión* formulé un juicio fundamentalmente negativo sobre la religión, más tarde hallé la fórmula que le hacía justicia: su poder descansa, sí, en su contenido de verdad, pero esa verdad no lo es material, sino histórica” (p. 68. La cita hace parte del *Posfacio*, añadido a la obra en 1935). Véase también *Moisés y la religión monoteísta* (1939), pp. 123-127.

no solo a nivel individual, sino también cultural en razón de la identificación con la autoridad. Justamente la formulación del superyó cultural constituye la máxima novedad de la parte final de *El malestar en la cultura*. Para su explicación, Freud procede por vía analógica con su correlato individual. Semejante a lo que sucede con este, el superyó cultural “reposa en la impresión que han dejado tras sí grandes personalidades conductoras, hombres de fuerza espiritual avasalladora, o tales que en ellos una de las grandes aspiraciones de la vida humana se ha plasmado de la manera más intensa y pura, y por eso también, a menudo, más unilateral” (Freud, 1930, p.137). Llama la atención de inmediato que, sin negar que exista un soporte colectivo, el énfasis de la influencia configuradora del superyó cultural recaiga en algunos individuos. Asimismo, una referencia a Jesucristo sugiere que las más destacadas impresiones sobre la humanidad provienen del ámbito religioso. Un rápido repaso a las grandes personalidades de las principales culturas confirma además una idea de Freud, pues si bien no todos los grandes conductores de la humanidad han sido asesinados como Cristo, en la mayoría, sin embargo, está presente de un modo u otro el motivo de la elevación o superación de la condición humana. La existencia histórica de esos hombres es además con frecuencia objeto de debate. Su dudosa realidad ha favorecido, por otra parte, la pureza y unilateralidad de los ideales que se les atribuyen, caracterizados en general por volcarse en la exaltación de Eros y en la condena de Tánatos.

El reverso de esta idealidad es, como en el superyó individual, un gran despliegue de agresividad. No en vano consideró Nietzsche (2010) que “quienes hasta hoy más han amado a los hombres son quienes más daño les han hecho: como todos los amantes, han pretendido de ellos lo imposible” (p.56). Tampoco ha sido en vano y mucho menos casual que la lucha psicoanalítica contra las desmedidas exigencias del superyó cultural e individual haya chocado con las violentas resistencias de pueblos como la Alemania nazi o la Rusia

stalinista, tan menesterosos de líderes idealizados. Los ideales culturales cobran también con la “angustia de la conciencia moral” la deuda contraída por no estar a su altura. El relato de la errancia del pueblo judío por el desierto durante cuarenta años representa muy bien el castigo a causa de la incredulidad y consiguiente desobediencia a las órdenes de Dios. El distanciamiento del ideal se traduce dentro de esta lógica en la dureza del superyó, que reprocha el mal cometido en contraste con el bien vulnerable.

Para Freud, una ventaja del estudio del superyó cultural con relación al individual consiste en poner de manifiesto los preceptos con los que en cada época o cultura ambas esferas operan, ya que igualmente en este aspecto se corresponden, aunque en la vida psíquica del individuo dichos preceptos no siempre son conscientes. En lo referente a la tradición occidental, sorprende bastante que el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo sea “el mandamiento cultural acaso más reciente del superyó” (Freud, 1930, p.138). No habría que pasar por alto el tono conjetural que este “acaso” introduce en la frase, lo cual no impide indagar lo siguiente: ¿de dónde le viene dada su fuerza a este milenario “reclamo ideal”? ¿Qué ha sido de él en la actualidad?

A lo primero podría responderse expresando que ese mandamiento se contrapone con más radicalidad que ninguno al fenómeno del que es una reacción, a saber, la inclinación a agredir al prójimo, la *más contraria* al proceso cultural. Su origen no puede separarse de esta oscura tendencia. Es Moisés quien enuncia por primera vez este mandato bíblico (Levítico 19,18), pero solo llega a tener su verdadera eficacia cuando, como lo muestran los evangelistas, en particular el apóstol Juan, es encarnado en la figura de Cristo, el hijo de Dios que lo humaniza y se convierte en su emblema (Juan 13, 34-35). Lo decisivo que observa Freud en este mandamiento es que, si bien se asienta en el símbolo del sacrificio

mesiánico que redime la culpa primordial de la humanidad, no cesa por tal motivo de producir un sentimiento de culpa en la cultura y de devaluar el amor mismo al convertirlo en algo esencialmente impracticable. La severidad del superyó es, por consiguiente, proporcional a su ignorancia de la condición humana real. A esta ignorancia o naturaleza monológica del superyó, que “proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo”, Freud (1930) la caracteriza como un “proceder psicológico del superyó de la cultura” (p.138), en la medida en que hace abstracción de mecanismos del aparato psíquico que se le oponen y resultan determinantes en muy alto grado de la vida humana.

Tal y como la entiende Freud, la ética (*Ethik*) desempeña un papel crucial dentro de la cultura, en cuanto una de las instancias encargadas de regular las relaciones de los hombres entre sí. La ética interviene con sus preceptos superyóicos allí donde el interés egoísta del individuo se contrapone a la aspiración cultural de integrar a los individuos en una gran masa. Aunque no es parte de las intenciones de Freud proponer nuevos modelos éticos, sí permite, mediante sus críticas a tres de esos modelos, deducir los que serían los rasgos deseables de una ética a la que el psicoanálisis tendría mucho que aportar. Primero, es preciso que, a diferencia de la ética *natural*, el mayor beneficio de la ética no sea el incremento de un placer narcisista individual. Segundo, la crítica al trascendentalismo de las éticas religiosas refleja la importancia de una ética inmanente, es decir, una que no se funde en la promesa de bienaventuranzas futuras sino en efectos posibles en la vida terrenal. Por último, las éticas apuntaladas en teorías políticas como el socialismo tendrían que cuidarse de erigir ideales que nieguen los conflictos fundamentales de la naturaleza humana.

4. El carácter transferencial y masoquista de la religión

“Cristo está contigo. Consérvalo y Él te conservará a ti. Verás un dolor enorme y en ese dolor te sentirás feliz. Este es el precepto que te doy: busca la felicidad en el dolor”.

Los hermanos Karamázov. F. Dostoyevski (2011, p.133).

Freud indaga desde el ámbito psicoanalítico, en especial en el periodo de la segunda tópica, por la procedencia y la naturaleza de algunos fenómenos asociados a la moral que repercuten de manera decisiva en la vida psíquica individual y colectiva. Uno de esos fenómenos es el llamado “masoquismo moral”.¹² Partiendo de lo anterior, este apartado estará dedicado al siguiente problema: ¿qué puede enseñar el masoquismo moral acerca del carácter esencial de la moralidad, particularmente de la cristiana, que el nihilismo ha puesto en vilo?

La reflexión freudiana sobre el masoquismo en general, del cual el masoquismo moral es solo una especie, no se debate entre su existencia o inexistencia. Lo verdaderamente enigmático y capaz de llevar al asombro e incluso al temblor a quien no dé la espalda a lo que allí habla radica en la contundencia con la que esa aspiración de la vida pulsional contradice y pone límites a la hegemonía del *principio de placer*. ¿Cómo es posible que haya algo del cuerpo y del alma que se incline al dolor y no, como parecería natural, al placer? El sentido común, casi siempre sustentado en la lógica del principio de placer, no encuentra asidero alguno para una posible respuesta.

El calificativo aplicado por Freud al problema en cuestión da una pista valiosa para su esclarecimiento. Se trata en este caso de un problema “económico”, de una lucha de fuerzas que socava de entrada cualquier perspectiva de felicidad, si por esta se entiende una

¹² La exposición de este tema se basará principalmente en el escrito de 1924 titulado *El problema económico del masoquismo*.

condición humana en la que se suprime todo obstáculo para un placer creciente y duradero. Contra tal felicidad, en el masoquismo se presenta una inversión de la meta pulsional placentera en displacentera o, para decirlo mejor y nombrar su paradoja, en él se obtiene un placer del displacer. El dolor deja de ser un medio del principio de placer y de la pulsión de vida, en el sentido de experimentarse como algo que debe ser evitado, y en su lugar deviene aquello que es preciso alcanzar. Por consiguiente, la tendencia masoquista opera bajo el mandato del *principio de Nirvana* ligado a la pulsión de muerte, que en su furor destructivo termina por conducir lo viviente a la estabilidad de lo inorgánico, a la nada. Si existe vida es porque, en un momento dado en el milenario transcurrir del universo, Eros logra arrebatarse con su poder un lugar a Tánatos, aunque cada una de sus conquistas es solo transitoria y parcial. Nada impediría afirmar que el resultado de esa lucha, encarnado en cada uno de nosotros, corresponde a lo que Heráclito entendió por “devenir”, una extraña simultaneidad del ser y el no ser.

Freud estableció una diferenciación entre tres tipos de masoquismo: el *erógeno*, el *femenino* y el *moral*. Este último, objeto de nuestro interés, se caracteriza por la preeminencia en el individuo del *sentimiento inconsciente de culpa*. Esto plantea un determinado juego de poderes. En un sentido amplio, el masoquista es alguien que en una cierta relación de poder se ubica siempre “por debajo de”, “en dependencia de”, y que además espera que quien detenta ese poder lo ejerza por medio de alguna manifestación de violencia. En referencia a la moral, el masoquista transgrede o siente haber transgredido la ley, y su manera peculiar de restaurarla consiste en el ofrecimiento de sí mismo en sacrificio para la expiación de la culpa. Por eso, más que un sentimiento inconsciente de culpa, concepto incorrecto desde el punto de vista psíquico, lo que acontece en el masoquismo

moral se expresa más bien en la forma concreta de una “necesidad de castigo” (*Strafbedürfnis*).

Aparente privación de poder, sometimiento y dolor destacan en todas las variedades del masoquismo. No obstante, entre la forma moral del mismo y las otras hay una diferencia bastante notable, pues en aquella la necesidad de castigo no se ve satisfecha exclusiva ni directamente en todos los casos por un objeto amado o deseado. El ejemplo con el que Freud ilustra esto exhibe una dimensión transferencial y de repetición en el masoquismo moral y en la moralidad cristiana.

Este ejemplo es un caso de transferencia del poder parental a la *Moira* (Moira), al destino:

Todos los que transfieren (*übertragen*) la guía del acontecer universal a la Providencia, a Dios, o a Dios y la Naturaleza, son sospechosos de sentir a estos poderes, no obstante ser los más exteriores y los más remotos, como si fueran una pareja de progenitores –valer decir, mitológicamente– y de creerse enlazados con ellos por ligazones libidinosas. (Freud, 1924, p.174)

¿Por qué habla Freud aquí de transferencia y qué tiene que ver esta en la conformación de la moral de un individuo? En su sentido clínico más estricto, la transferencia connota el desarrollo de un afecto por parte del paciente hacia su analista, afecto que busca, con su intensificación, anular el vínculo analítico establecido entre ambos. El paciente demanda del analista una correspondencia que exceda los límites éticos del tratamiento para caer así en un torbellino sentimental que, al volver simétrica la relación antes disimétrica, garantiza para el primero la permanencia de su neurosis al ocultarla para sí mismo y para el otro. El amor y el odio transferencial son ficticios, puesto que aquello que el paciente cree sentir por su analista

tiene por objeto verdadero, en el fondo, a alguien más. Freud habló de *Imagos* para referirse a un conjunto de representaciones infantiles inconscientes cuya carga afectiva o investidura, en la transferencia, encuentra en el analista una figura sustitutiva a la cual ligarse. Así mismo, el destino como fuente de satisfacción de la necesidad de castigo es realmente un sustituto del padre para el masoquista moral. Los múltiples obstáculos hallados en la vida y las infinitas frustraciones que el mundo trae consigo se convierten en el pago a una deuda adquirida por un comportamiento o deseo que rompe un orden sagrado. El superyó, por naturaleza sádico, dirige a la instancia del yo toda su agresividad bajo el ropaje de juicios morales que evidencian la brecha entre el ideal moral y la falta efectuada.

Lo que el masoquismo moral devela en grado extremo es, sin embargo, un rasgo general de nuestra moralidad cristiana, la cual, desde lo inconsciente, sigue desplegando sus efectos en nuestra época a despecho del cada vez más común ateísmo del yo. Al “Dios Padre” se transfiere a partir de cierta edad un poder sobre la vida antaño atribuido a los progenitores, aunque, de modo más inadvertido aún, ese poder se realiza una y otra vez por medio del superyó y su conciencia moral como productos y representantes de la autoridad interiorizada.

Si la moral, en cuanto tiene su génesis en imagos infantiles, es una formación de tipo transferencial, entonces también sus distintas efectuaciones comportan algo de la *repetición* (*Wiederholung*). Esta es vivida sin que para el individuo sea visible lo que la alienta y define como tal: el no ser la primera vez que lo realizado tiene un sitio en el actuar. En la repetición el individuo ignora el re- (*Wieder-*), no capta el secreto acompañamiento que este prefijo y su significación imprimen a su vivencia, que se muestra entonces ante él como petición (*-Holung*), como un novedoso “ir en busca de”. Para el individuo, su vivencia es *repetición*, *reproducción*, un presente habitado en su sombra por un pasado viviente y operante.

El masoquismo moral no es solo repetitivo en función de la frecuencia con la que suele sabotear los propósitos del individuo que lo padece. Lo es, más profundamente, porque responde a una configuración psíquica que tiene validez gracias a que su núcleo patógeno, el corazón de vivencias que le dan ocasión de existir, se sustrae a los exámenes de la conciencia. Y, por último, es repetitivo ya que la moral específica en la que se funda el superyó que castiga al yo prolonga una tradición cultural heredada a través de los progenitores. Pecar no es otra cosa que hacer presente en nosotros la falencia originaria de Adán y Eva. El masoquismo moral pone a la vista que la estructura de la moralidad cristiana, al oscilar entre el pecado y la virtud, entre la falta y el ideal, sumerge al hombre en un estado permanente de deuda no redimido con los inagotables dolores del yo. El cristianismo, por tanto, ha sido el equivalente cultural del masoquismo moral. El superyó cultural occidental de los últimos dos milenios congrega en sí los mandamientos del amor incondicional al prójimo y del ofrecimiento de la otra mejilla, además de la promesa de una bienaventuranza futura para los sufrientes del mundo. Con ello, hace de la vida humana un camino de dolor y culpa. Dentro del orden de este superyó cultural, ¿qué querría decir una transvaloración de los valores cristianos? ¿Es posible concebir una forma de moralidad que no sea esencialmente masoquista? Si llegara a serlo, ¿tendría el psicoanálisis algo que decir al respecto?

TERCERA PARTE

¿HA MUERTO DIOS? LA PERSPECTIVA LACANIANA

CAPÍTULO 5

LA MUERTE DE DIOS SEGÚN LACAN

1. Más allá *de* Freud, más allá *con* Freud

Son varias las razones que impulsan a ir más allá de Freud. Este más allá no conduce, de ninguna manera, a la superación del psicoanálisis freudiano, si en esto ha de verse el abandono de algo que ya no puede hablarle al presente. Es, antes bien, un más allá que cuenta en todo momento con el saber aportado por Freud, que lo toma de guía en la incursión en esta inquietante complejidad que es nuestra época, pero que entiende la necesidad de valerse de nuevas conceptualizaciones. Las razones de esta necesidad han sido ampliamente esbozadas tanto desde el psicoanálisis como la filosofía.

En *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Jacques-Alain Miller diferencia dos épocas del psicoanálisis entre las que se registra un tránsito y se presentan contrastes decisivos en relación con los discursos hegemónicos que determinan cada una de ellas (Laurent & Miller, 2005, pp.10-11). Por un lado, el saber analítico de la *época freudiana* se enfrenta a las sociedades interdictivas, caracterizadas por la predominancia, de la mano de la moral victoriana, de la prohibición del objeto del deseo. Por otro lado, en nuestra época, la *época lacaniana*, la prohibición sufre un vertiginoso proceso de desvanecimiento, dando lugar así a las sociedades permisivas en las que cada uno es dueño de sus propias creencias.

Es digno de consideración que Miller declare que el clima de esta última época no corresponde a lo que Nietzsche llama la muerte de Dios, como tampoco al asesinato del padre que Freud (1913) expone en *Tótem y tabú*. Con estas muertes el poder del padre solo

se hace mayor al erigirse como un figura simbólica que ambos pensadores refuerzan mediante un intento fallido de superación. Miller sigue en este punto una tesis de su maestro, en la medida en que Lacan¹³ entiende que la muerte de Dios y la muerte del padre son una captura para el sujeto, ya que “sirven de velo a la castración” (Laurent & Miller, 2005, p.10). La época freudiana sigue siendo entonces la época del Nombre-del-Padre y, por tanto, la época de la existencia del Otro y de los valores supremos. ¿Qué novedad propone Lacan respecto a Freud y Nietzsche que le permite escapar al intento fallido llevado a cabo por estos pensadores? La época lacaniana coincide con la inexistencia del Otro y la pluralización de los Nombres-del-Padre. Miller reconoce que con Lacan se da un paso hacia otra época, vale decir, que es Lacan quien, con su modo de pensar el psicoanálisis, contribuye a dar ese paso en razón de que “despejó, actualizó, formalizó” (Laurent & Miller, 2005, p.10) este saber, operaciones gracias a las que se esclarece la tacha del Otro, la ausencia en este de todo carácter absoluto y universal.

Por su propia senda, algunos filósofos han marcado asimismo la distinción entre las épocas mencionadas. Es el caso de Byung-Chul Han (2012), quien piensa una sociedad a su juicio muy diferente de la que alguna vez fuera el objeto de estudio de Foucault:

La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya ‘sujetos de obediencia’, sino ‘sujetos de rendimiento’ [...] La sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. La define la negatividad de la prohibición. El verbo modal negativo que la caracteriza es el ‘no-poder’ (*nicht-dürfen*) [...] La sociedad de rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. Justo la creciente desregularización acaba con ella. La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo poder (*können*) sin límites. [...] A la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su

¹³ En el seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan (1987) sostiene lo siguiente: “Después de todo, [Freud] coincide con Nietzsche para enunciar, con su propio mito, que Dios ha muerto. Y ello, quizá, debido a las mismas razones de fondo. Pues este mito del *Dios ha muerto*... acaso no es más que el abrigo que encontraron contra la amenaza de la castración” (p.35).

negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados”. (pp. 25-27)

Por su parte, Gilles Lipovetsky (2007) inicia su obra *La felicidad paradójica* hablando de la “civilización del deseo” que nace en la segunda mitad del siglo XX en el seno del capitalismo moderno (p.7). Aunque es cierto que la coordenada trazada por Lipovetsky concuerda con lo afirmado por Miller y Han sobre la transición de un tipo de época a otra, el psicoanálisis lacaniano revela, por motivos que serán expuestos a continuación, lo inconveniente de calificar la nuestra como una civilización del deseo. En su lugar, sería más adecuado hablar de una *civilización del goce*.

2. ¿Muerte de Dios?

“La muerte de Dios es noticia dada por el diablo que sabe sumamente bien que la noticia es falsa”.

Nicolás Gómez Dávila (2005, p.72).

Despojada de su carácter filosófico, la sentencia de Gómez Dávila se reduce a un viejo maniqueísmo siempre capaz de reafirmar la existencia de Dios creando nuevas sospechas sobre el poder del diablo en el mundo. Sin embargo, el aforismo se torna problemático si, más allá de su aparente simplicidad, se lee en su ironía el señalamiento de una trampa. La noticia de la muerte de Dios capturaría al hombre moderno en la ilusión de una libertad tras la cual en realidad se esconde y opera una moral que se considera parte del pasado.

Un escenario muy diferente proyectaba Iván Karamázov, una de las grandes creaciones literarias de Dostoievski, cuando afirmó que sin la creencia en la inmortalidad *todo está*

permitido, “incluso la antropofagia”, poniendo así en evidencia el fundamento metafísico de la moral judeocristiana. De convencerse de su absoluta extinción con la muerte, el ser humano perdería su impulso vital y comprendería cuán imposible es establecer un bien y un mal válidos incondicionalmente (Dostoyevski, 2011, pp.122-123). Friedrich Nietzsche denominó *nihilismo* al progresivo debilitamiento del soporte metafísico de la moral y a la consecuente transformación que en los últimos dos siglos ha experimentado la relación del sujeto con la ley moral judeocristiana y con los valores supremos asociados a ella, a saber, la verdad, el progreso y el sentido de la vida. Desde que este pensador anunciara que Dios ha muerto, la filosofía no ha dejado de ocuparse de esta noticia con resultados que oscilan, por muy distintas razones, entre la radicalización y el rechazo.

Del lado del psicoanálisis, Jacques Lacan se ubicaría en el segundo de esos extremos, a juzgar por las impresiones iniciales que pueden causar algunas afirmaciones que, dentro del vasto campo abarcado por su enseñanza, destacan los principales componentes que integran sus posiciones al respecto. En *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*, escrito de 1950, invierte la frase de Ivan Karamazov para subrayar que sin la función desempeñada por Dios en la vida humana “ya nada está permitido” (Lacan, 2009a, p.134). Diez años más tarde, en *La ética del psicoanálisis*, eleva la muerte de Dios a la categoría de un ‘mito moderno’ (Lacan, 1988, pp.214-215), de igual modo a como lo había hecho ya con el asesinato del padre primitivo que Freud (1913) presenta en su obra *Tótem y tabú*.¹⁴ Poco tiempo después, en su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del*

¹⁴ Lacan llama mito tanto a lo que Freud nos cuenta en *Tótem y tabú* sobre el asesinato del padre de la horda primitiva como a la teoría del complejo de Edipo. No se entiende esta denominación e incluso se corre el riesgo de ver en ella un trato despectivo, si se desconoce que Lacan recurre al significado originario de mito, *mythos*: relato, palabra, también reflexión, invención, historia (*Diccionario manual griego*, p. 403). El mito tiene que ver con la historia, pero no porque reproduzca una serie de sucesos o hechos de la historia efectiva tal como tuvieron lugar, sino porque, a través de imágenes y símbolos, hace visibles esos hechos sin llegar a revelarlos por completo, mostrando aun así sus conexiones y su función en referencia a algo. ¿Quién se atrevería a poner en duda que el mito de Sísifo describe la implacable rutina y tragedia de la vida, como también su admirable

psicoanálisis, expresa, con sus habituales paradojas, que “la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto...* la verdadera fórmula del ateísmo es *Dios es inconsciente*” (Lacan, 1987, p.67). Por último, Lacan (2006) declara en una entrevista de 1974 que la religión triunfará sobre el psicoanálisis en virtud de su mayor capacidad para otorgar consuelo ante los efectos perturbadores que la actividad científica y técnica genera en las formas actuales de existencia (pp.77-82).¹⁵

Por supuesto, las anteriores afirmaciones distan de ser claras y comprensibles en sí mismas, pero bastarían para suscitar la creencia de que Lacan niega efectivamente el nihilismo. Por una línea distinta a la trazada por esa creencia, procuraré mostrar que, en lugar de negar el nihilismo, Lacan lo pone en suspenso en la medida en que se atreve a desenmascarar al diablo y a dilucidar la captura a la que empuja su trampa. Esto, en otras palabras, equivale a sustentar que Lacan difiere tanto de la devota negación de la muerte de Dios como de la aceptación sin más de los festejos por esa presunta ausencia, sin caer por ello en una cómoda medianía. Su original posición consiste en señalar que el nihilismo hunde al hombre en una aporía moral, más eficaz en tanto más insospechada.

fuerza? Lacan (1994) comenta en el seminario 4, *La relación de objeto*: “Lo que se llama un mito, ya sea religioso o folclórico, independientemente de la etapa de su legado que se considere, se presenta como un relato. Pueden decirse muchas cosas sobre este relato, tomando distintos aspectos estructurales. Puede decirse, por ejemplo, que tiene algo de atemporal. Puede tratarse de definir su estructura en relación con los lugares que define. Podemos considerarlo en su forma literaria, que tiene un parentesco sorprendente con la tradición poética –pero al mismo tiempo el mito es muy distinto, porque muestras ciertas constancias en absoluto sometidas a la invención subjetiva” (p. 253). Véase también, en el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, el capítulo titulado “Del mito a la estructura” (Lacan, 1992, pp.125 y ss.).

¹⁵ No son estos los únicos lugares dentro de la obra de Lacan en los que este autor hace alusión a la muerte de Dios, aunque sus posiciones sobre este problema no presentan cambios considerables en relación con las que acaban de ser señaladas. Véanse: *El seminario, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Lacan, 1983, p.196); *El seminario, libro 5: Las formaciones del inconsciente* (Lacan, 1999, pp. 506-507); *El seminario, libro 13: El objeto del psicoanálisis*, clase del 25 de mayo de 1966; *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis* (1992, p.127).

3. El nihilismo como deseo impotente

El rasgo predominante de esta aporía moral es la vivencia de acuerdo con la cual “el hombre ya no sabe dar con el objeto de su deseo, y solo halla desdicha en su búsqueda, que vive con una angustia que limita cada vez más lo que podría llamarse su posibilidad inventiva” (Lacan, 2006, p.22). Si se concede alguna relevancia particular al hecho de que Lacan pronunciara esas palabras en su *Discurso a los católicos*, en 1960, naturalmente tendrá lugar indagar por el papel que cumple Dios en referencia al deseo. Una revisión atenta de ese diagnóstico de la cultura no puede pasar por alto que la condición del deseo denunciada allí se circunscribe al presente, por cuanto en la frase citada el adverbio “ya” así lo indica, insinuando por contraste un tiempo anterior al nuestro en el que la búsqueda del objeto del deseo no traía consigo solo desdicha. ¿Se trata del antes y después de la muerte de Dios?

Una posible respuesta a este interrogante exige una consideración previa de la forma en que Lacan piensa el deseo. La gran novedad que introduce el psicoanálisis en la larga tradición de reflexiones sobre tal problema es la hipótesis del inconsciente. Freud y Lacan concibieron el deseo como una experiencia que, en esencia, se sustrae a la percepción del sujeto, aunque no deja por ese motivo de exteriorizarse todo el tiempo en su discurso y conducta. A tal cosa se refiere Lacan cuando, en uno de sus peculiares juegos de palabras, plantea que el deseo es “articulado” mas no “articulable” en el lenguaje (Lacan, 2006, p.43). El sujeto no puede determinar nunca con plena exactitud qué es el deseo y a qué corresponde su objeto, como tampoco puede agotar con sus enunciados la totalidad de repercusiones que ese objeto genera sobre él. No obstante, sin el lenguaje serían inimaginables el deseo y el sujeto como tales, ya que, desde un punto de vista estructural, es decir, desde el punto de

vista del conjunto de operaciones constituyentes de lo propiamente humano, uno y otro surgen como efecto del lenguaje sobre aquello que antes de su intervención es solo un organismo. Nada separa al pequeño infante de los demás animales hasta que el vínculo con el Otro, con el lenguaje que poco a poco habita concretamente el habla de cada uno, comienza a dejar sobre ese infante una serie de huellas que han de condicionar el curso de su paso por el mundo. Con el concepto de “fantasma” Lacan designa la cadena de condicionamientos inconscientes que repercuten en las manifestaciones del deseo y, por ser de tal índole, se encuentran por fuera del alcance de lo que el yo, en su dominio imaginario, puede figurarse acerca de aquello que cree bajo su dependencia y dentro de sus límites.

Dado lo anterior, no es correcto hablar de deseo animal ni mucho menos adjudicar al deseo un objeto predeterminado. Este objeto, por una parte, es necesario por estructura, debido a que el ingreso del sujeto en el lenguaje inevitablemente separa de él un resto (objeto *a*), algo que se sustrae a ese angustiante ingreso y cuya búsqueda crea la dinámica del deseo. Pero, por otra parte, el objeto es al mismo tiempo accidental, pues su encarnación específica nunca es fija o inmutable. No debe conjeturarse entonces que el hombre de hoy *ya* no sabe dar con el objeto de su deseo mientras que el de antaño sí conseguía hacerlo de manera definitiva. La inagotable movilidad de este objeto impide que se lo aprese de una vez por todas, de suerte que el sujeto deseante lleva siempre sobre sí el signo de una falta. Dar con el objeto del deseo estriba en rozar un objeto que no deja de perderse, y es la carencia de un saber que conduce al punto de proximidad y pérdida lo que caracteriza al presente.

4. Dios de deseo – dioses de goce

¿A qué atribuir semejante ignorancia? La raíz histórica de este fenómeno responde al desvanecimiento del poder del Dios judeocristiano para la determinación de la moral de los pueblos occidentales. En algunos pasajes de su obra, Lacan propone abiertamente diferenciar entre aquel Dios y los dioses propios de otras culturas. Esta diferenciación obedece al menos a dos criterios. En primer término, que los dioses sean “un modo de revelación de lo real” (Lacan, 2003, p.55) expresa un postulado válido en particular con relación a los dioses griegos, destronados en Occidente por un único Dios que, más que revelación de lo real, se presenta como *lógos*, como *Verbo*, como *simbólico*. En segundo término, Lacan (2005) resalta que el Dios judeocristiano es único en su naturaleza de dios de deseo, en contraposición a los dioses de goce, o sea, a todos los demás (pp.89-90).

En el proceso constituyente del sujeto, el goce se separa del deseo, existiendo entre ellos una tensión permanente. Es posible gozar sin desear y el deseo, cuando en realidad logra seguir la pista de su objeto, pone restricciones al goce. Este goce, de acuerdo con Jacques-Alain Miller (2006), puede definirse como ‘satisfacción pulsional’¹⁶ (p.41), o sea, como pacificación temporal, por medio de un conjunto de acciones coordinadas, de esa clase de estímulos que emergen constantemente del interior del cuerpo para ponerlo en deuda consigo mismo. Personificaciones del goce se encuentran con facilidad en la mitología griega, que

¹⁶ Esta definición, que en realidad sigue una sentencia de Lacan (1988) pronunciada en el seminario sobre la *Ética del psicoanálisis* (p.253), ha sido ampliamente comentada y rebatida por Néstor Braunstein. La principal razón del desacuerdo obedece a la generalidad de la definición que propone Miller, en tanto que Braunstein (2006) interpreta el enunciado lacaniano de forma más específica: “...si el goce *no* es la satisfacción de una pulsión, podemos aprender de la discusión aquello que *sí* es o, mejor dicho, en qué sentido muy particular y restrictivo puede decirse, como efectivamente dijo Lacan, que el goce es la satisfacción de una pulsión, bien, pero de una muy precisa, la pulsión de muerte, que no es aquella en la que se piensa en principio cuando se habla en general de la pulsión y, mucho menos, es el goce la satisfacción de toda o de cualquier pulsión, de una *Trieb* indefinida en el conjunto pulsional” (p. 62). Ahora bien, en el contexto de la reflexión lacaniana sobre las distintas naturalezas de los dioses, comprender el goce en el sentido restrictivo que propone Braunstein dejaría por fuera todas aquellas expresiones de lo divino en las cuales la pulsión erótica constituye la causa rectora, como es el caso de muchas de las acciones de Zeus o de las donaciones de Baal.

relata cómo Zeus, por ejemplo, convierte en blanco de su furor sexual a todos aquellos seres que le resultan atractivos, incluyendo a su propia hermana Hera, a la que desposa después de violarla y embarazarla. Asimismo, en el Oriente, el dios hindú Shiva exhibe el ilimitado poder destructivo del goce ligado a la pulsión de muerte. Por el contrario, el Dios judeocristiano no se presenta como ser absoluto, sino como un dios con falta en ser: su divinidad se revela en el Verbo. Este Dios habla y da órdenes. Su falta en ser se presentifica en la necesidad de su pueblo, y es ese pueblo elegido el que lo hace suyo en un contexto histórico y geográfico en el que las deidades pululan. Por eso no es en un principio el *todopoderoso*; es, como conjetura Lacan (2005), el dios de la montaña, el dios de una región (p.97), con cuyos habitantes pacta una alianza y en la historia de los cuales se involucra con verdadera pasión, y ese pueblo a cambio escucha y recibe sus mandamientos y leyes.

En la clase única del seminario *Los nombres del padre*, dictada el 20 de noviembre de 1963, Lacan (1992) evita hábilmente nombrar al dios judío. Lustra y medio después, en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, invoca a “Yahvé” con toda osadía para hablar de su feroz ignorancia, movimiento que desemboca, al contradecir la omnisapientia divina, en la más blasfema de las blasfemias:

En su interpelación al pueblo elegido, lo característico de Yahvé es que ignora ferozmente todo cuanto existe, cuando así se manifiesta, sobre ciertas prácticas de la religiones que por entonces abundaban y que se fundaban en cierto tipo de saber, de saber sexual. (p.144)

Lacan permite inferir que con Yahvé se presenta históricamente en Occidente una operación en la que se desliga la divinidad de la naturaleza. Baal era uno de los muchos dioses de goce que rivalizaban antiguamente con el celoso dios de Moisés. Fecundaba la tierra como señal de conmoción y generosidad frente a su pueblo, por lo cual su presencia

era presencia en la naturaleza, donación en y por medio de esta a los hombres que lo adoraban. Pero, con el creciente dominio de Yahvé, el vínculo entre la naturaleza y lo divino se ve signado por una fractura en la que puede cifrarse la progresiva pérdida de lo que Nietzsche (2001) ha denominado el “sentido de la tierra” (p.63): el amor a Dios apunta a lo ultraterreno, pues encuentra en la naturaleza y posteriormente en el mundo la materialización de lo que se opone a tal amor, que es esencialmente para Lacan (1992), como ha quedado dicho, una “pasión feroz” (p.144).

5. “La religión verdadera”

El cristianismo continúa la tradición que el judaísmo inicia con la operación de fractura aludida y la lleva a nuevas y mayores dimensiones. Esto ha quedado consignado en un pasaje del seminario 20, *Aún*, en el que Lacan (1997) otorga al cristianismo el enigmático título de “religión verdadera”:

Es difícil decir mejor, en su género, que los Evangelios. No se puede decir mejor la verdad. Por eso son evangelios. No hay siquiera mejor modo de poner en juego la dimensión de la verdad, es decir, de repeler la realidad en el fantasma.

A fin de cuentas, lo que pasó después demostró lo suficiente —dejo los textos, me limito al efecto— que esta dichomansión se sostiene. Inundó eso que llaman mundo restituyéndolo a su verdad de inmundicia. Tomó el relevo de lo que el Romano, albañil sin par, había fundado con un equilibrio milagroso, universal, y además con baños de goce, simbolizados bastante bien por las famosas termas de las cuales nos quedan restos derrumbados. Ya no podemos tener la más mínima idea de hasta qué punto, en lo que a gozar se refiere, era el summum. El cristianismo arrojó todo eso a la abyección considerada como mundo. Así subsiste el cristianismo, no sin afinidad íntima con el problema de lo verdadero.

Que sea la religión verdadera, como pretende, no es pretensión excesiva, sobre todo que, si examinamos lo verdadero con detenimiento, es lo peor que se puede decir.

Cuando se entra en este registro de lo verdadero no hay manera de salirse. Para aminorar la verdad como se merece debe haberse entrado en el discurso analítico. Lo desalojado por el discurso analítico pone a la verdad en su lugar, pero no la desquicia. Es poca, pero indispensable. De allí su consolidación, contra la cual nada prevalecerá, a no ser cuanto aún subsiste de la sabidurías, pero que no la han encarado, el taoísmo, por ejemplo, u otras doctrinas de salvación, para quien el asunto no es la verdad, sino como lo indica el nombre *tao*, la vía, y lograr prolongar algo que se le parezca.

Es cierto que la historieta de Cristo se presenta, no como la empresa de salvar a los hombres, sino a Dios. Ha de reconocerse que quien se encargó de esta empresa, Cristo, en este caso, pagó lo suyo, y es poco decir. (pp. 130-131)

La cita parece ofrecer, por medio de un discurso que muestra y oculta al mismo tiempo, el que sería el secreto del triunfo histórico del cristianismo en Occidente sobre las religiones paganas en lo que va de nuestra era y sobre el psicoanálisis en la época contemporánea. Proclamar que el cristianismo es la religión verdadera concuerda, formalmente hablando, con lo que esta doctrina religiosa se ha atribuido a sí misma desde su nacimiento. Se podría tener entonces la incauta impresión de que, en los pasajes precedentes, Lacan está haciendo un elogio confesional del cristianismo. A ello predispone además el hecho de que nunca ha existido nada más codiciado que la verdad y lo verdadero. Sin embargo, que lo verdadero sea “lo peor que se puede decir” contraría todas las impresiones nombradas. Lo peor se pone del lado de lo posible, en tanto lo mejor resulta siendo una pretensión excesiva. ¿Qué dice entonces Cristo cuando sentencia ser “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn, 14, 6)?

Lacan brinda variadas claves con las que invita a adentrarse en una posible respuesta psicoanalítica a tan difícil pregunta. La verdad y lo verdadero son posibilidades del lenguaje y, por lo tanto, no pueden pensarse como esferas independientes de él. La verdad no existe por fuera de la *dichomansión*, del lugar que es el lenguaje como estructura y el habla como expresión concreta de esa estructura. La “buena nueva” de Cristo trae un modo específico de

habitar la *dichomansión* cuyo principal rasgo es perpetuar moralmente la división ontológica entre un mundo verdadero y un mundo aparente, al que además se desplaza lo que se repele en el fantasma. Esta división involucra adicionalmente al deseo y el goce. El cristianismo convierte el goce promovido por la religión pagana en pecado, en debilidad de la carne que debe ser redimida. Y aunque Cristo *goza* de un cuerpo, su goce no es más que un ejemplar sufrimiento sacrificial que nada tiene que ver con el erotismo.

La religión cristiana se presenta como esencialmente *simbólica*. Dios crea con la palabra o, mejor dicho, su decir es poético puesto que es un decir que con su sola existencia crea aquello que nombra y que en sí mismo es también revelación, vida y camino a Dios. El sujeto es ese ser que encarna el verbo, que se constituye merced a una operación en la que el verbo, el Otro, imprime sus marcas sobre él y lo singulariza. No solo no se parece a otra especie en la Tierra por efecto del Verbo, sino que tampoco se parece a ningún ser humano. Su síntoma es realmente el suyo y expresa lo que le es en verdad propio, pues si bien el Verbo lo preexiste y desborda como sujeto, la forma de encarnarlo es incomparable a cualquier otra. Dios es decir y precisamente por esto, por ser una de las caras del Otro, da lugar al nacimiento del sujeto. Mientras haya lenguaje habrá Dios, y este Dios será además inconsciente, en la medida en que ese lenguaje determinará todo el conjunto de relaciones que el sujeto da a conocer en su habla, pero cuyas dinámicas y causas más hondas no advierte en ella.¹⁷

Este Dios tiene de igual modo un aspecto *imaginario*. Dice ser la Verdad, esto es, la totalidad consistente y sin agujeros de cuanto es cierto, virtuoso y válido para el hombre. Nada de la verdad escapa a su esencia divina, por lo que el orden de la mentira es simple

¹⁷ De un modo diferente, Nietzsche (1998) se ocupa también del problema de la relación entre Dios y el lenguaje: “La ‘razón’ en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (p.55).

negación, desconocimiento u oposición a esta esencia. No obstante, el discurso analítico se encarga de mostrar que *la* verdad es mentirosa porque nunca puede ser total. La verdad siempre se expresa a medias, y ello gracias a que solo es posible conocerla por el fantasma, en la estructura del cual nunca hay una plena adecuación entre el sujeto y su objeto de deseo. El que dice *la* verdad es quien cree decirla toda, y por eso miente sin saberlo. El cristianismo insiste en la verdad de su doctrina, y lo hace enviando a los dioses paganos, representaciones por excelencia de lo *real* del goce, a la abyección del mundo. Lo verdadero produce en el fantasma un efecto de desplazamiento de lo real, entendido como aquello que hace inmundo el mundo (Lacan, 2006, pp.78 y ss.). El inevitable despliegue de la ciencia, que abarca cada vez nuevos ámbitos de manera más profunda, explica que sea necesario un contrapeso para lo real que ella prodiga y que, en consecuencia, la religión verdadera y su singular operación en el fantasma, tan capaz de generar consuelo, tengan una recepción que supera con mucho a la del psicoanálisis y que relega a este a una condición de supervivencia, cuando no de fracaso absoluto.

¿Cómo lleva a cabo el cristianismo este desplazamiento de lo abyecto? La lectura que Lacan (1988, pp.103-105; 2006, p.31) desarrolla del séptimo capítulo de la *Carta a los Romanos* de san Pablo esclarece este punto mediante lo que el psicoanalista denomina la “co-conformidad” de la ley y el deseo. Esta duplicación del prefijo muestra no solo que ley y deseo se han presentado juntos desde su constitución, sino que además se necesitan entre sí.

En dicha carta afirma Pablo: “Las tendencias pecaminosas, excitadas por la ley, actuaban en nuestro cuerpo para que produjéramos frutos que conducen a la muerte” (Rm, 7,5). Para san Pablo es claro que no puede equipararse el pecado con la ley. Sin embargo, la función de la ley es poner de relieve la esencia del pecado, hacerlo visible y producir así un efecto de

saber, pues desde que la ley es instaurada la ignorancia del pecado deja de ser posible. El pecado solo existe por la ley, y la ley lo hace deseable: “Mas el pecado, aprovechándose del precepto, suscitó en mí toda clase de concupiscencias; pues sin la ley el pecado estaba muerto” (Rm, 7, 8). Aunque la ley en sí misma es buena y mandato divino, su efecto en la vida espiritual del hombre ha consistido en el reforzamiento de la inclinación a transgredirla. El pecado “seduce” mediante la ley. En el mito freudiano, el padre primitivo personifica el ‘goce puro’. La pureza de ese goce radica en su carencia total de una ley que lo regule. El asesinato del padre de la horda es entonces la suposición que permite explicar el surgimiento del deseo y el nacimiento de la ley que rige la convivencia de los hijos de ese terrible padre, quienes son a un mismo tiempo sus asesinos y salvadores (Lacan, 2005, pp.88-89). Cristo salva a su padre con su sacrificio, así como Freud y Nietzsche, según Lacan, salvan al padre con sus respectivos mitos.

6. ¡Goza!

Si hoy lo prohibido es la prohibición misma, si hoy la ley moral es la ausencia de ley moral, queda entonces anulado el circuito de lo permitido y lo prohibido, pues no tiene ningún sentido decir que todo está permitido si esa permisividad no se define en un movimiento dialéctico con la prohibición. Por eso, aunque los perversos sean en apariencia los grandes objetores de la ley, son los que en realidad ayudan a redefinir con su transgresión los límites que la ley impone y la fuerza que la hace eficaz. El perverso no es sin ley.

Se suele pensar hoy que, en términos morales, sin Dios como soporte de la ley y el deseo se despeja el camino para todo tipo de prácticas que implican el goce irrestricto del sujeto.

Sin embargo, Lacan (2009b) enseña que ese goce sin restricción aparente es la voz de un imperativo:

¿Cuál es la esencia del superyó? Con esto podría terminar poniéndoles algo en el hueco de la mano, que podrán intentar manipular ustedes mismos. ¿Cuál es la prescripción del superyó? Ella se origina precisamente a partir de este padre original, más que mítico, a partir de este llamado como tal al goce puro, es decir, también, a la no-castración. En efecto, ¿qué dice este padre en el ocaso del edipo? Dice lo que dice el superyó. No por nada aún no lo abordé nunca verdaderamente. Lo que dice el superyó es — ¡Goza!

Tal es la orden, la orden imposible de satisfacer, y que está como tal en el origen de todo lo que se elabora con la expresión de conciencia moral, por paradójico que pueda parecerles. Para percibir bien el juego de la definición es necesario que lean en el Eclesiastés las siguientes palabras —*goza de la vida*, dice el autor, enigmático como saben, de este texto sorprendente, *Goza de la vida con la mujer que amas*.

Se trata del colmo de la paradoja, ya que justamente por amarla surge el obstáculo. (p.164)

El mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo, que durante cerca de dos milenios representó el máximo ideal forjado, se ha visto desplazado por un nuevo imperativo que, siguiendo al novelista Frédéric Beigbeder (2001), podría enunciarse con el silogismo “gasto, luego existo” (p.18). Este gasto no debe entenderse exclusivamente en términos monetarios, aunque ello represente el aspecto más visible del capitalismo que le sirve de contexto. Se trata sobre todo del imperativo superyoico ¡Goza!, en el sentido de un gasto pulsional que nunca alcanza el nivel de lo suficiente y que se rige por el *carpe diem*, por el disfruta el momento, anulando así aquella dimensión del deseo sobre la que se asienta una búsqueda del objeto que se extiende en el tiempo sin garantías de éxito, pero que es persistente, paciente y capaz de invención. La contracara de este *carpe diem* es el tedio, la experiencia de la pesadez del instante presente que Martin Heidegger supo observar tan bien.

De acuerdo con lo anterior, podría afirmarse que el sentimiento de culpa se manifiesta hoy como una deuda relativa a ciertas formas de goce que se creen posibles y obligatorias. Quien no goza es quien se ve invadido por la culpa. Empero, esta perspectiva tropieza de inmediato con una dificultad, pues Freud plantea que el sentimiento de culpa es ya, en sí mismo, una forma de goce, una expresión de la pulsión de muerte de la que se vale el superyó para castigar al yo. ¿Cómo explicar esta circularidad?

CAPÍTULO 6

DE LA RELIGIÓN A LO RELIGIOSO

1. La experiencia religiosa

En el panorama marcado por un deseo cuyo objeto se extravía cada vez más y por la consecuente primacía del goce, ¿en qué estado se encuentra la relación del hombre con lo divino? Al respecto dice Jacques-Alain Miller (2006):

En estos aires de la época, no se habla del retorno de la religión o de las religiones. Se habla del retorno de lo religioso. ¡Ah! Hay que reconocer que aquí hay un *flou*, no quiero decir artístico, pues tengo del arte una idea distinta de la de extraviar al *quidam*. Lo religioso es una neblina a cubierto de la cual la gente se pregunta qué es lo que se mueve. Lo religioso es la religión, pero *light*. La religión aligerada de todo aquello que puede sostenerla a modo de institución, a modo de poder institucional, estipendio institucional, con la cohorte de locutores, de escritorzuelos, de mediáticos que toman el relevo. (p.37)

Es claro que en los aires de esta época la religión, tal y como era conocida en la sociedad disciplinaria de la época freudiana, ya no es posible. En su lugar, retorna un derivado de ella, un vestigio de su esencia: lo religioso. Su efecto es el de “extraviar” aquello que el sujeto *se niega a saber* de sí mismo. Lo difumina o, mejor dicho, se encarga de desdibujar cuanto podría angustiarse. Hay que pensar, por ejemplo, en la autoayuda, en esta época del ‘auto’ tan individualista en la que pululan los recetarios morales y los consuelos absurdamente esotéricos. La autoayuda es lo religioso por excelencia, aunque no ciertamente su única manifestación.

Lo religioso se presenta hoy como “la trascendencia en cuanto aquello que adviene al sujeto en forma de una experiencia emocional, sensible” (Miller, 2006, p.38). En principio, lo religioso propone respecto a la trascendencia algo que parece negar su naturaleza, a saber, la obtención a partir de ella de una experiencia de tipo emocional y sensible. Nuestra época no deja por fuera del horizonte espiritual la trascendencia, pero, al contrario de lo que sucedía en la religión (en la que era anhelo del más allá y origen de una ley suprema del bien y el mal), en lo religioso la trascendencia se asume como vehículo para la obtención de unos efectos subjetivos, de unas emociones y sensaciones determinadas. No es el sujeto quien se pone al servicio de la trascendencia, sino esta al servicio del sujeto, lo cual hace de esta trascendencia devenida emoción y sensibilidad una experiencia paradójica.

¿Qué significa que lo religioso esté *aligerado* de un poder institucional? ¿Acaso que carece de cualquier expresión colectiva? Pero, de ser así, ¿cómo explicar entonces las nuevas agrupaciones que, alrededor de un nombre sagrado, se crean con el fin de expresar la devoción? Nadie podría sostener en la actualidad que lo religioso excluye la conformación de instituciones que se fundan sobre discursos que abogan por creencias y metas comunes a quienes a ellas se integran. Estas instituciones se posicionan las más de las veces en el lugar del superyó que funciona como sustituto del padre. No obstante, la manera en que el sujeto practica hoy su religiosidad no se asienta, como sí antes de la muerte de Dios, en una verdad compartida cuya fuerza radicaba en alto grado en el carácter vinculante de los lazos que tejía.

El discurso capitalista ha producido sobre la religión un efecto de privatización. Esta privatización traza la dirección determinante del espíritu de nuestro tiempo. Desde luego, esto puede constatarse también en los fenómenos de masas. Privatizado no quiere decir aquí privado, sino determinado a conseguir un efecto subjetivo y emocional en la vida de cada

hombre. El criterio predominante de nuestra época, aquello que mueve los hilos de la subjetividad, es lo que el sujeto puede registrar en la esfera de su propia vida de forma individual y sensible, lo que *a uno le pasa*, lo que sucede dentro de lo propio.¹⁸ El superyó de nuestra época se encuentra en estado *flou*, pues ese es el mismo estado de una antigua ley moral que ya no vale para todos. Toda la severidad del imperativo superyoico de goce se dirige al campo de una experiencia que solo tiene valor si compromete la emocionalidad más individual.

2. *Lokesomeace* (Lo que eso me hace)

Miller compara lo religioso con la actividad de comprar. Ambos pueden catalogarse entre las “experiencias emocionales del sujeto”. Puede pensarse además que lo emocional termina siendo lo emocionante, que se vivencia bajo una nueva consigna de la que nada escapa: “Por otra parte, todo se transforma en un irrefutable ‘qué es lo que eso te hace’, el *lokesomeace*... insuperable” (Miller, 2006, p.39). ¿Por qué es irrefutable e insuperable el *lokesomeace*? ¿Por qué introducir en este punto *lalengua*, esa forma incipiente de la expresión fonética tan presente en la vida psíquica?

Lokesomeace: este neologismo condensa la articulación de significantes que funguen como fundamento constitutivo del presente. ‘Lokesomeace’ alude a lo más inmediato y personal. Se trata de un sensacionalismo individualista. Incluso la cura psicoanalítica, dice Miller (2006), se ha convertido en *experiencia* analítica (p.39). Bajo el concepto de experiencia, de

¹⁸ “Lo religioso es un efecto de lo que le ocurre a la religión, un efecto que es propio de nuestro tiempo y que consiste en la transformación de todo discurso, de toda práctica — quizá pueda decirse, incluso, de toda cosa en una experiencia subjetiva vivida, privatizada” (Miller, 2006, p.38).

este ‘lo que eso me hace’, pueden abarcarse los campos más diversos otrora considerados incluso antinómicos. Si religión y psicoanálisis son homogeneizables, ello sucede tan solo porque tal aproximación, que llega al desdibujamiento de lo propio de cada uno de estos ámbitos, se realiza desde el concepto de experiencia.

Al hacer de “lo que eso me hace” el “lokesomeace”, Miller apela a *lalengua* para mostrar la indisociabilidad de los significantes articulados de esa forma. Aun así, la descomposición (mas no la desarticulación) de estos, ayuda a aclarar de qué modo su relación implica una necesidad. El “lo” y el “eso” indican una indeterminación que parece no discriminar entre las distintas cosas que puedan provocar el efecto *flou* sobre la subjetividad. El pronombre “me” sintetiza el individualismo reinante, dentro del cual un “nos” sería solo un agregado de “mes”, pero no por ello una comunidad. El verbo “hacer”, antecedido por el “me”, describe un efectismo consistente en la exigencia de rendimiento sensible que el sujeto dirige a todo “eso”, experiencia en la cual el sujeto se muestra esencialmente pasivo.

Al *lokesomeace* Miller vincula el individualismo democrático. Importa lo que a cada uno le sucede e importa porque todos *somos iguales*, todos tenemos el “mismo” derecho, todos somos libres y tenemos aparentemente el poder para la determinación individual de la existencia. El individualismo democrático, siendo un fenómeno de la democracia que se define como fuerza colectiva, fuerza del pueblo, sin embargo nos muestra la cara más radical del individualismo, aunque la elección individual en la sociedad democrática siga estando sometida a estereotipos y homogeneizaciones.

El *lokesomeace*, sustentado en el individualismo democrático, se opone al rito, al ceremonial, a la práctica que agrupa bajo una forma de sentido y de verdad hoy debilitada,

cuando no ausente, en su capacidad de crear o propiciar una unión. En el individualismo democrático se da una transformación del discurso: lo que *todo el mundo* hace se convierte en lo que “eso” *me* hace. La actividad estereotipada pasa a ser la experiencia subjetiva, que es solo colectiva como imperativo que gobierna a los sujetos de la contemporaneidad, pero que se propone no tener nada en común con otros en su efectucción más concreta en cada uno. El para todo X es ahora para mí.

3. La interdicción sobre la ley

En la civilización moderna “estamos en un momento en que la interdicción cede ante el permiso” (Miller, 2006, p.53). Esto supone una inversión discursiva y valorativa. Anteriormente, la gente no se cuestionaba la validez de las interdicciones. El ‘haz lo que gustes’ debía coincidir con el ‘haz lo que debes’. La brecha entre una y otra posibilidad se pagaba al precio de la culpa y la sanción. En los días que corren, empero, la interdicción está en vilo:

No es que ya no haya interdicción. Esto sería mucho decir, sería del todo inexacto, pero hoy en día son las interdicciones las que se encuentran en dificultades, ellas son las que están en cuestión, las que se ven obligadas a justificarse, mientras que, por el contrario, el “haz lo que gustes” parece tener de su parte la evidencia del sentido común, de un nuevo sentido común. (Miller, 2006, p.53)

Esta novedad es impensable sin la pérdida de validez de los valores supremos, sin que estos pierdan su condición de realidades presupuestas. La norma colectiva, el todos deben X, cedió ante la norma individualizada, ante el ‘hago lo que me gusta’. La norma individualizada es, a primera vista, contraria a la interdicción. Es una norma cuyo

cumplimiento se da al precio de no verse limitada por una interdicción general. Sin embargo, un ejercicio lógico enseña que si este ‘haz lo que gustes’ es una norma, su contrario, el no hacer lo que se quiere, es ya una prohibición, es decir, que, en tanto norma, el ‘haz lo que gustes’ constituye implícitamente la interdicción de lo contrario.

En otro tiempo, ‘el haz lo que debes’ señalaba firmemente lo permitido y lo no permitido. Ahora resulta más difícil captar esta dialéctica de la interdicción, que incluso crece en fuerza. El superyó de nuestra época alcanza, a despecho de la ilusión libertaria, una severidad y crueldad aun mayores que las analizadas por Freud. Byung-Chul Han (2014) las describe en estos términos:

El *tú puedes* produce coacciones masivas en las que el sujeto del rendimiento se rompe en toda regla. La coacción engendrada por uno mismo se presenta como libertad, de modo que no es reconocida como tal. El *tú puedes* incluso genera más coacción que el *tú debes*. La coacción propia es más fatal que la coacción ajena, ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo. El régimen neoliberal esconde su estructura coactiva tras la aparente libertad del individuo, que ya no se entiende como sujeto sometido (*subjet to*), sino como desarrollo de un proyecto. Ahí está su ardid. Quien fracasa es, además, culpable y lleva consigo esta culpa dondequiera que vaya. No hay nadie a quien pueda hacer responsable de su fracaso. Tampoco hay posibilidad alguna de excusa y expiación. Con ello surge no solo la crisis de culpa, sino también la de gratificación.

[...] Estas crisis ponen de manifiesto que el capitalismo, frente a la suposición ampliamente difundida (por ejemplo, por Walter Benjamin), no es ninguna religión, pues toda religión maneja las categorías de deuda (culpa) y desendeudamiento (perdón). El capitalismo es *solamente endeudador*. No dispone de ninguna posibilidad de expiación que libere al deudor de su deuda. La imposibilidad del desendeudamiento y de la expiación es responsable también de la depresión del sujeto moderno. (pp.21-22)

La prohibición propia de la sociedad disciplinaria otorgaba un valor a lo prohibido. Solo así se explica la dinámica de la transgresión. Cuando se afirma que la interdicción es una condición de sentido, este último término debe leerse de dos maneras. La interdicción pone en movimiento el deseo, da a ese movimiento un valor, hace que valga la pena, y asimismo indica su dirección, la dirección de un más allá de ella misma. Una interdicción solo es en verdad tal si en su instauración, si en su carácter, está el indicar una región más allá de sí misma: esa del objeto prohibido. Una interdicción eficaz es entonces la que lleva en sí la dimensión de su propia superación: “Apoyémonos en esto para comprender por qué era posible decir que el deseo depende del discurso de la religión en la medida en que este discurso es el que establece actos prohibidos, actos culpables” (Miller, 2006, p.59).

Una incursión en la historia, por breve que sea, permite comprobar que la prohibición es una instancia ante todo característica de la religión. A este motivo es posible atribuir, como fue expuesto en el capítulo anterior, la correlación entre la época de los valores supremos y la existencia de una mayor inventiva asociada al deseo. El “haz lo que gustes” capitalista crea el espejismo de un paraíso en el que la interdicción se diluye. Con la transformación de la religión y su interdicción esencial se diluye también el objeto del deseo. Nietzsche no desconoce que sin ley no hay deseo. Por tanto, no propone abolir la ley en términos absolutos, sino abolir la ley cristiana y así abrir la posibilidad de que el hombre llegue a una realización superior de sí mismo en la configuración de su propio bien y su propio mal, de su propia ley. A esta elevada posibilidad la llama superhombre, solo abierta con la muerte de Dios.

4. El Otro arruinado

Ahora bien, el espejismo capitalista promueve la dinámica de un goce liberal. No hay restricciones que pesen sobre una oferta que pone a disposición para el consumo una abrumadora variedad de productos y servicios en función de la experiencia subjetiva. La ley que impone este capitalismo no se expresa en la voz de un *tú debes* concreto y de mandamientos precisos, claramente reconocibles en su procedencia exterior al sujeto. La voz de este capitalismo es la del *tú puedes*, que surge a partir del desplazamiento a la esfera subjetiva de toda la carga de unas exigencias morales que en otro momento planteaba la cultura, la cual establecía así un contrapeso respecto al sujeto. Este sujeto debe ahora asumirse como responsable de su éxito y fracaso, y en esto se ve condenado a una culpa que no lo abandona en un sistema que ha borrado toda medida de satisfacción pulsional posible, pues siempre pide más y más:

¿Podemos hablar hoy de una gran neurosis contemporánea? De hacerlo, se diría que su determinación principal es la inexistencia del Otro, que condena al sujeto a la caza del plus de gozar.

El superyó freudiano produjo cosas como lo prohibido, el deber, hasta la culpabilidad, que son términos que hacen existir al Otro, son los semblantes del Otro, suponen al Otro. El superyó lacaniano, que Lacan despejó en *Aun*, produce un imperativo distinto: *¡Goza!* Este es el superyó de nuestra civilización. (Laurent & Miller, 2005, p.19)

La inexistencia del Otro no significa la inexistencia del registro de lo simbólico, como a veces se lee esa expresión, pues, de ser así, no habría condiciones de posibilidad para la subjetividad y tampoco para la cultura. Esa inexistencia designa más bien una transformación peculiar, un arruinamiento, que ha tenido lugar en los últimos dos siglos en referencia a la relación del sujeto con lo simbólico, con el Otro, y que puede enunciarse

como el reconocimiento de que Dios es semblante. La antigua función psíquica de Dios, podría decirse, era operar como semblante fundamental. Al reconocerse su carácter de semblante, todo deviene semblante.

Dentro de este panorama cultural, el equívoco y la errancia superan toda contención. Precisamente el Nombre-del-Padre obraba anteriormente como una especie de contención del equívoco, cuya ausencia absoluta, sin embargo, es imposible debido a la naturaleza del lenguaje. El equívoco se refería el mensaje divino, a la manera de entenderlo y leerlo, pero todo ello con el soporte del Nombre-del-Padre que, en su existencia, se encontraba fuera de toda duda. El equívoco de nuestra época va más allá, ha tocado el Nombre-del-Padre, le ha quitado su privilegio y su absolutismo. Con el proceso de pluralización de los nombres-del-padre no solo se saca a la luz el equívoco como tema de una reflexión explícita, sino que además advierte su predominancia en cuanto parte de la experiencia del sujeto. Los nombres-del-padre son la errancia, el equívoco y la multivocidad llevadas al extremo.

La inexistencia del Otro abre simultáneamente las puertas de la “esperanza” y la “desesperación” (Laurent & Miller, 2005, p.10). No sería de otra forma si con esa inexistencia no vinieran aparejadas grandes dudas sobre los referentes culturales de la tradición, pero, al mismo tiempo, nuevas posibilidades de vida para el sujeto de la época presente. La incertidumbre que produce la pérdida del suelo firme conduce a la desesperación y también, claro está, a la esperanza en la renovación de las posibilidades inventivas del hombre, como lo enuncia Lacan.

CONCLUSIONES

Un problema hasta ahora poco explorado en el ámbito de las investigaciones psicoanalíticas mueve este estudio. Tal problema se ubica en la coordenada indicada por la conjunción de dos conceptos que, al entrelazarse, exigen el diálogo de aquellos saberes de los que emanan: la filosofía y el psicoanálisis. Si bien la doctrina inaugurada por Freud ha sostenido desde su surgimiento un diálogo constante y fecundo —mas no siempre explícito— con la filosofía, el problema concerniente a la muerte de Dios, que con el pensamiento de Nietzsche se consume bajo la forma del nihilismo, apenas si ha sido planteado en términos psicoanalíticos. La oscuridad en la que permanece esta cuestión ha tenido, a juicio del analista francés Jean Allouch (2013), consecuencias dignas de la mayor atención: “¿Será posible que ciertos atolladeros persistentes u oscuridades —lo que es peor, porque un atolladero ya es algo construido— no se mantengan como tales en el campo freudiano sino por la *negligencia*, para decirlo *a minima*, de la que es objeto la muerte de Dios o de los dioses?” (p.71).

Sin duda, el problema referido forma parte de lo que Lacan (1992) denomina “preguntas que permanecen forzosamente inagotadas” (p.143). Precisamente su carácter inagotable convierte a estas preguntas en razones válidas para el desarrollo de investigaciones siempre susceptibles de nuevos rendimientos. En el presente caso, se trata de avanzar en un camino que recientemente empieza a abrirse. El enfoque que guía el recorrido aquí expuesto pretende esclarecer de qué modo el nihilismo repercute en la instancia de lo que Freud, en la segunda tópica en particular, presenta como superyó individual y cultural.

El nihilismo exhibe una peculiaridad que lo diferencia de las otras muertes de Dios de las que se tiene noticia tanto en las narrativas religiosas como en la filosofía antes de Nietzsche. Cuando este pensador anuncia que “Dios ha muerto” (“Gott ist tot”) no solo determina la suya como una filosofía atea, sino que además, sirviéndose de la forma verbal del presente perfecto, describe el progresivo agotamiento histórico de la fuerza que milenariamente constituyó los discursos metafísicos. Dios ha muerto, en suma, porque el hombre reconoce que lo divino no goza de mayor dignidad que la de una invención. Por consiguiente, el conjunto de valoraciones vinculadas a lo divino, como la verdad o el progreso, pierde su fundamento absoluto y cae en una especie de nada (*nihil*) que le impide asentarse con firmeza. El nihilismo no se caracteriza tanto por la ausencia de valores como por la incapacidad de estos para generar sobre la existencia un verdadero y perdurable efecto de sentido.

Aunque es cierto que no existe en la obra de Freud ninguna reflexión expresa sobre la muerte de Dios, su concepción del superyó contribuye notablemente a la comprensión de este acontecimiento. Freud se ocupa de mostrar con dicho concepto que la vida psíquica, dadas su estructuración y dinámicas, es impensable sin la consideración de la función que al interior de ella desempeña la moral. La reflexión freudiana devela sobre todo cómo operaba el superyó en una época en que los valores supremos apenas empezaban a debilitarse. Por eso, el psicoanálisis freudiano participa del nihilismo en la medida en que interroga la moral desde una perspectiva no metafísica, procurando atender así a su procedencia terrenal e histórica, pero limita su abordaje principalmente a los contenidos e ideologías de la moral en decadencia, la moral judeocristiana, con lo cual se hace necesario continuar aquella interrogación con las contribuciones de otros analistas posteriores a Freud.

El decurso de esta investigación ha conducido a la observación de un estado de cosas aún muy distante de la pretensión nietzscheana de una superación de las visiones metafísicas de la vida. De acuerdo con Lacan, la declaración de la muerte de Dios encubre un engaño consistente en el reforzamiento de una ley moral que se cree en vías de ser abolida. De manera semejante, “Freud salva así, de nuevo, al Padre. En lo cual, imita a Jesucristo. Modestamente, sin duda, pues no lo hace a fondo” (Lacan, 1997, p.132). Si es posible establecer a lo largo de la historia de Occidente distintas muertes de Dios, también es posible en igual medida reconstruir las múltiples salvaciones de lo divino. Freud y Nietzsche, cada uno a su modo, salvarían al Dios judeocristiano. Por su parte, Lacan asume en relación con la muerte de Dios una posición muy diferente de la de aquellos pensadores, pues concede al Dios agonizante la capacidad de seguir incidiendo como valoración en la vida psíquica de los sujetos en la contemporaneidad. No obstante, de su propuesta psicoanalítica puede inferirse que el nihilismo produce sobre el sujeto un efecto de extravío respecto al objeto del deseo y un creciente poderío del goce como imperativo del superyó.

Jacques-Alain Miller, siguiendo el punto de vista de Lacan, enseña que no solo la religión verdadera sino también lo religioso es donador de sentido. La falsa religión es lo predominante en nuestra época, en la que la ciencia prodiga lo real. Allí en donde algo deviene problemático, allí en donde algo de la subjetividad se torna inmundo, lo religioso interviene para eclipsarlo con el sentido:

Promover la categoría de lo religioso es confundir lo que es del orden de la religión y lo que es del orden de la sabiduría [...] Lo característico de la religiones freudianas, aquellas de las que Freud se ocupó, es que hacen objeción al goce, obligan a renunciar a él, mientras que las sabidurías manejan el goce, lo temperan y lo ordenan. (Miller, 2006, p.47)

El judaísmo y el cristianismo hacían objeción al goce. Instauraban para el sujeto una serie de mandamientos que ponían límites a su libre satisfacción pulsional. Por el contrario, lo religioso trata con el goce de una forma muy diferente y así, en lugar de prohibirlo, lo tramita de formas que no excluyen la creencia en divinidades que importan menos por su verdad que por su producción de bienestar para el sujeto.

Las conclusiones recientemente enunciadas perfilan algunos problemas que invitan a continuar esta investigación. Uno de ellos tiene que ver con la posibilidad de pensar hasta qué punto el psicoanálisis implica una transvaloración de los valores supremos, es decir, hasta qué punto la doctrina y práctica psicoanalíticas involucran en todo momento una puesta en cuestión de las nociones tradicionales de bien y mal, así como de la posición del sujeto en relación con ellas. Esto conlleva una consideración profunda de las maneras en que el psicoanálisis ha reflexionado sobre el ateísmo, en especial a partir de Lacan (1997), para quien los ateos a menudo se contradicen y los clérigos son los más capaces de sustentar el ateísmo (pp. 59, 85 y 131). Adicionalmente, es preciso realizar un examen detallado de la ética del psicoanálisis para ayudar a determinar si puede ofrecer una vía de escape a la aporía moral producida por el Dios agonizante que Lacan denuncia y a la reinante pasividad en la vivencia del nihilismo que caracteriza a esta época.

BIBLIOGRAFÍA

A. *Lista de referencias*

Allouch, J. (2013). *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Editorial Cuenco de Plata.

Aristóteles. (2010). *Ética a Nicómaco*. Trad. de Juio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Assoun, P-L. (1994). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires: Paidós.

Beigbeder, F. (2001). *13'99 euros*. Trad. de Sergi Paines. Barcelona: Anagrama.

Braunstein, N. (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. México: Siglo XXI.

Buda. (2007). El Sutra de la atención. En *El buda y su enseñanza*. Madrid: Edaf.

Castilla del Pino, C. (1989). Freud y la génesis de la conciencia moral. En V. Camps (Ed.). *Historia de la ética*, vol. 3 (pp. 87-117). Barcelona: Crítica.

Dostoyevski, F. (2011). *Los hermanos Karamázov*. Trad. de Augusto Vidal. Madrid: Alianza.

Descartes, R. (1998). *Discurso del método/ Meditaciones metafísicas*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Boreal.

Diccionario manual griego. (2001). Barcelona: Vox.

Foucault, M. (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia: Pretextos.

Freud, S. *Obras completas*. Trad. de José Luis Etcheverry; ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud. Buenos Aires: Editorial Amorrortu. Primera edición del año 1979 y sucesivas reimpressiones desde entonces, 24 volúmenes.

De esta edición se dispuso en particular de los siguientes volúmenes y obras:

Vol.1. (1986). *Carta 52*, pp. 274-279.

Vol. 7. (1905). *Tres ensayos de una teoría sexual*, pp. 109-224.

Vol. 9. (1907). *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, pp. 97-112.

(1908). *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*, pp. 159-182.

Vol.13. (1913). *Tótem y tabú*, pp. 1-164.

Vol. 14. (1915a). *Pulsiones y destinos de pulsión*, pp. 105-134.

(1915b). *Lo inconsciente*, pp. 153-214.

Vol. 19. (1923). *El yo y el ello*, pp. 1-66.

(1924). *El problema económico del masoquismo*, pp. 161-176.

Vol. 20. (1927). *Presentación autobiográfica*, pp. 1-72.

Vol. 21. (1927). *El porvenir de una ilusión*, pp. 1-56.

(1930). *El malestar en la cultura*, pp. 57-142.

Vol. 22. (1933). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, pp. 1-167.

(1936). *Carta a Romain Rolland*, pp. 209-222.

Vol. 23. (1939). *Moisés y la religión monoteísta*, pp. 1-132.

Giraldo Aristizabal, J. (2009). *Anorexias contemporáneas: ¿síntoma o fenómeno? Un análisis de la incidencia del superyó en los vínculos sociales contemporáneos* (Tesis de maestría). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Goldenberg, M. (2006). La pertinencia de interrogar la frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En D. Chorne y M. Goldemberg (Comp.), *La creencia y el psicoanálisis* (pp.19-34). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Goldenberg, M. (S.F.). *El malestar del Otro*. Recuperado de <http://www.lacan.com/goldenberg.htm>

Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito*, tomo 1. Bogotá: Villegas Editores.

- Green, A. (2011). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Trad. de Laura Lambert. Buenos Aires: Amorrortu.
- Han, Byung-Chul. (2012). *La sociedad del cansancio*. Trad. de Arantzazu Saratzaga Arregi. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2014). *La agonía de Eros*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1998). “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En *Caminos de bosque* (pp. 157-198). Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Editorial Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*, vol. 2. Trad. de Juan Luis Verma. Barcelona: Ediciones Destino.
- Heráclito. (1981). *Los filósofos presocráticos*, vol. 1. Madrid: Gredos.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jullien, F. (2007). *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*. Trad. de Margarita Polo. Buenos Aires: Katz.
- Kant, I. (2013). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de Manuel García Morente. Ciudad de México: Porrúa.
- Lacan, J. (1983). *El seminario, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1987). *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad. de Juan Luis Delmont y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1988). *El seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Trad. de Diana Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *El seminario, libro 17: el reverso del psicoanálisis*. Trad. de Enric Berenguer y Miguel Bassols. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1994). *El seminario, libro 4: La relación de objeto*. Trad. de Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1997). *El seminario, libro 20: Aun*. Trad. de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El seminario, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Trad. de Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *El seminario, libro 8: La transferencia*. Trad. de Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2004). *El seminario, libro 10: La angustia*. Trad. de Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005). *De los Nombres del Padre*. Trad. de Nora González. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El triunfo de la religión (precedido de Discurso a los católicos)*. Trad. de Nora González. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009a). *Escritos*, vol. 1 y 2. Trad. de Tomás Segovia. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). *El seminario, libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Trad. de Nora González. Buenos Aires: Paidós.
- Lao-Tse. (2006). *Tao Te King*. Trad. de Iñaqui Preciado. Madrid: Trotta.

- Laplanche, J. & Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. & Miller, J-A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Trad. de Nora González. Buenos Aires: Paidós.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica*. Trad. de Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama.
- Miller, J-A. (2006). Psicoanálisis, religión. En D. Chorne y M. Goldemberg (Comp.), *La creencia y el psicoanálisis* (pp. 35-68). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, I. & Puerta, K. (2011). *Influencia de la religión en la reestructuración psíquica adolescente* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Trad. de Aníbal Froufe. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2001). *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). *El Anticristo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza.

- Nietzsche, F. (2007). El caminante y su sombra. En *Humano, demasiado humano*, vol. 2 (pp.115-222). Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*, vol. 4. Trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llenares. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009a). *Aurora*. Trad. de Genoveva Dieterich. Barcelona: Debolsillo.
- Nietzsche, F. (2009b). La ciencia jovial. En *Biblioteca de grandes pensadores* (pp.553-860). Trad. de Germán Cano Cuenca. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos*, vol. 3. Trad. de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Trad. de Mario Parajón. Madrid: Cátedra.
- Pessoa, F. (2002). *El libro del desasosiego*. Trad. de Perfecto Cuadrado. Barcelona: Acantilado.
- Plutarco. (1995). La desaparición de los oráculos. En *Obras morales y de costumbres*, vol. 6 (pp.343-438). Trad. de Francisca Pordomino y José Antonio Fernández. Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*. Trad. de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Trad. de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos.

B. Bibliografía complementaria

Assoun, P-L. *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ávila, R. & Ruiz, E. (Comp.). (2009). *Itinerarios del nihilismo: la nada como horizonte*. Madrid: Arenas.

Braunstein, N. (Comp.). (2005). *A medio siglo de “El malestar en la cultura” de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI.

Brown, N. (1959). *Life against death. The psychoanalytical meaning of history*. Middletown: Wesleyan University Press.

Daza, J. A. & Sanín, A. L. (2009). Malestar en la cultura: conversaciones entre Freud y Lacan. *Grafías disciplinares de la UCP*, 9, pp. 19-35.

Del Campo, E. (1984). El superyó. Una relectura desde Lacan. *Revista de psicoanálisis*, 41 (2-3), pp. 251-282.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1974). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de Francisco Monge. Barcelona: Seix Barral.

Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.

Ferraris, M. (2000). *Nietzsche y el nihilismo*. Madrid: Akal.

Garza Guerrero, C. (1989). *El superyó en la teoría y en la práctica psicoanalíticas*. Buenos Aires: Paidós.

Gérez-Ambertín, M. (1993). *Las voces del superyó. En la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

- Gérez-Ambertín, M. (1999). *Imperativos del superyó: testimonios clínicos*. Buenos Aires: Editorial Lugar.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Trad. de Raúl Gabás. Madrid: Trotta.
- Hopenhayn, M. (1997). *Después del nihilismo*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Indart, J. C. (1999). El peso del superyó. En J-A. Miller (Comp.), *El peso de los ideales* (pp. 91-102). Buenos Aires: Paidós.
- Jalof, A. (2006). El ateísmo en psicoanálisis. En D. Chorne y M. Goldemberg (Comp.), *La creencia y el psicoanálisis* (pp.143-154). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo, J. (1992). El sentimiento de culpa, el superyó y la pulsión de muerte. *Revista colombiana de psicología*, 1 (agosto 1992), pp. 30-37.
- Jünger, E. & Heidegger, M. (1994). *Acerca del nihilismo*. Trad. de José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós.
- Marcuse, H. (1968). *Eros y Civilización*. Trad. de J.G. Ponce. Barcelona: Seix Barral.
- Marion, J-L. (2011). Genealogía de la “muerte de Dios”. *Revista Escritos*, 19 (42), pp. 161-189.
- Megdy, Z. (2008). La loca astucia de la voz del superyó en el imperativo capitalista de consumo. *Desde el jardín de Freud: Revista de psicoanálisis*, 8 (diciembre 2008), pp. 141-165.
- Mejía, M. P. (2011). El ideal del yo bajo la tutela del superyó. *Revista Affectio Societatis*, 2 (3), pp. 26-34.
- Miller, J-A. (2013). *Piezas sueltas*. Trad. de Gerardo Arenas. Buenos Aires: Paidós.

- Moreno Chía, F. (2007). *Genealogía del concepto de superyó en la obra de Sigmund Freud* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Negro, M. (2012) Estructura de la ley y del superyó. *Revista Affectio Societatis*, 9 (16), pp. 17-22.
- Regnault, F. (1986). *Dios es inconsciente*. Traducción del francés de Inés Bari. Buenos Aires: Manantial.
- Restrepo, C. (2007). La ‘muerte de Dios’ y la constitución onto-teológica de la metafísica. *Revista Estudios de filosofía*, 36, pp. 151-173.
- Rozitchner, L. (1972). *Freud y los límites del liberalismo burgués*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2004). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Trad. de Armando Suárez. México: Siglo XXI.
- Soler, C. (2011). *Incidencias políticas del psicoanálisis*. Compilación, edición y traducción de Rithée Cevasco y Jorge Chapuis. Barcelona: Ediciones del centro de investigación Psicoanálisis y Sociedad.
- Vásquez, C. (2005). *Método de dramatización. Acerca del tratado primero de “Genealogía de la moral”*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Vattimo, G. (2010). *Después de la muerte de Dios*. Trad. de Antonio José Antón. Buenos Aires: Paidós.
- Zuleta, E. (1985). *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva y otros ensayos*. Bogotá: Procultura.
- Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Trad. de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.