



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

LECTURA PSICOANALÍTICA DE LAS INMEDIACIONES DE LO INDECIBLE

ANÁLISIS DE LA ANALOGÍA FREUDIANA ENTRE DELIRIO PARANOICO Y SISTEMA FILOSÓFICO

Jorge Hernando Pacheco Gómez

Universidad Nacional de Colombia
FCH, Escuela de Psicoanálisis y Cultura
Bogotá, Colombia

2015

LECTURA PSICOANALÍTICA DE LAS INMEDIACIONES DE LO INDECIBLE

ANÁLISIS DE LA ANALOGÍA FREUDIANA ENTRE DELIRIO PARANOICO Y SISTEMA FILOSÓFICO

Jorge Hernando Pacheco Gómez

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura

Directora:

Mg., Martha Sylvia de Castro Korgi

Línea de Investigación:

Nombrar la línea de investigación en la que se enmarca la tesis o trabajo de investigación

Grupo de Investigación:

Nombrar el grupo en caso que sea posible

Universidad Nacional de Colombia
FCH, Escuela de Psicoanálisis y Cultura
Bogotá, Colombia

2015

(Lema)

Para vivir solitario hace falta ser un animal o un Dios, dice Aristóteles. Falta una tercera condición: hay que ser ambas cosas a la vez; es decir, un filósofo... Um allein zu leben, muß man ein Tier oder ein Gott sein – sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muß beides sein – Philosoph.

*Friedrich Nietzsche,
El Crepúsculo de los Ídolos, 1889, § 3*

¿Qué conoce cada cual de sí mismo? El cuerpo, intuitivamente mediante los sentidos; luego, a través de la introspección, su querer, el cual es captado como una ininterrumpida serie de actos volitivos; eso es todo. En cambio, el sustrato de todo, lo volente y lo cognoscente, nos es inaccesible; sólo vemos hacia fuera, en el fuero interno reina la oscuridad.

*Arthur Schopenhauer,
Manuscritos Berlineses, 1826/1828, II, § 161*



Resumen

Con el propósito de explicar las particularidades de la Histeria, la Neurosis Obsesiva y la Paranoia, Sigmund Freud planteó en 1912 en *Tótem y Tabú* tres analogías. De acuerdo con ellas, la histeria sería semejante a una creación artística, la neurosis obsesiva sería semejante a una religión, y el delirio paranoico sería semejante a un sistema filosófico. La relación de semejanza entre los objetos comparados es igual a la de una imagen distorsionada. Es decir, se guarda una proporción de similitud que favorece la comparación, pero también hay una distorsión, un algo que se pierde y otorga la especificidad de cada uno de los objetos comparados. En el presente texto se profundiza en la analogía freudiana entre delirio paranoico y sistema filosófico, con el propósito de identificar la semejanza y la distorsión entre ambos elementos. Para esto, se abordan textos fundamentales de Freud sobre la paranoia y se analizan comparativamente con sistemas filosóficos que fueron conocidos por el mismo autor.

Palabras clave: Paranoia, Represión, Delirio, Filosofía, Sistema, lenguaje.

Abstract

In order to explain the peculiarities of hysteria, obsessional neurosis and paranoia, Sigmund Freud suggested three analogies in 1912 in Totem and Taboo. According to them, the hysteria would be akin to an artistic creation, obsessional neurosis would be akin to a religion and the paranoid delusion would be akin to a philosophical system. The relationship of similarity between compared objects is equal to that of a distorted image. That is, there is a ratio that favours the similarity comparison, that saved similarity, but also there is a distortion, which allows differentiation between compared objects. In the present text delves into the relationship between paranoid delusion and philosophical system, with the purpose of identifying the distortion and the similarity between the paranoid delusion and philosophical system. To this basic texts of Freud on paranoia are addressed and some general characterizations of philosophical systems that were known by the same author are presented.

Keywords: Paranoia, Repression, Delusion, Philosophy, System, Language.

Contenido

	Pág.
Resumen y Abstract	VII
Introducción	1
Primera Parte: Demarcación de Delirio Paranoico y de Sistema Filosófico	6
1. Demarcación de Delirio Paranoico en la Obra de Freud	8
1.1 Formulaciones sobre los dos principios de los acontecimientos psíquicos	9
1.2 Delirio y mecanismo paranoico en el paradigmático caso Schreber	15
1.2.1 Estudio del delirio a través del caso Schreber.....	21
1.2.2 Sobre las formaciones del delirio	26
1.2.3 Introducción al mecanismo de la paranoia	39
1.2.4 Formaciones paranoicas a partir de las formaciones del delirio	40
1.2.5 Mecanismo paranoico y fases de la represión	48
1.3 Un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica.....	55
1.4 Delirio y pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis	60
2. Demarcación de Sistema Filosófico	65
2.1 Sistema y sistema filosófico	66
2.2 Aproximación al ejemplo de un sistema filosófico antisistémico: la filosofía de Friedrich Nietzsche.....	68
2.2.1 Sobre los dos principios de la realidad humana.....	71
2.2.2 La ciencia, la educación y el cuerpo	73
2.2.3 La moral y la transvaloración de los valores.....	75
2.2.4 Perspectivas éticas del hombre y del superhombre	78
2.2.5 Hombre, superhombre e inconmensurabilidades.....	82
2.2.6 Del nuevo ídolo: el Estado y la política	84

2.2.7	De la muerte de Dios, el cristianismo y el superhombre	86
2.3	De lo antisistémico como sistema filosófico	91
Segunda Parte: La Identidad Preservada en la Imagen		98
3.	Convergencias y encuentros entre delirio paranoico y sistema filosófico	99
3.1	El delirio paranoico ¿Un sistema?	100
3.2	El saber en el delirio paranoico	102
3.3	El saber del sistema filosófico	104
 Tercera Parte: La distorsión de la imagen.....		108
4.	Divergencias y desencuentros entre delirio paranoico y sistema filosófico....	109
4.1	Delirio paranoico, sistema filosófico y la función de la forma	109
4.2	Una lectura psicoanalítica de las inmediateces de lo indecible: <i>Verneinung</i> , <i>Verwerfung</i> , <i>Ausstoßung</i> y <i>Bejahung</i>	113
 Bibliografía		123

Introducción

Con el propósito de explicar las particularidades de la Histeria, la Neurosis Obsesiva y la Paranoia, Sigmund Freud escribió en 1912, en *Tótem y Tabú*, unas analogías. Según éstas, la histeria sería semejante a una creación artística, la neurosis obsesiva sería semejante a una religión, y el delirio paranoico sería semejante a un sistema filosófico. De acuerdo con Freud, con estas analogías no sólo se aclara un poco las diferencias entre lo que en aquel momento él consideró tres tipos de neurosis;¹ sino además, queda en evidencia que éstas, están en relación con las grandes producciones sociales y culturales.

Esta relación es similar a la de un objeto que se representa a través de una caricatura. Por una parte hay una semejanza o aproximación que permite identificar lo que es

¹ En 1912 Freud aún no había hecho de las psicosis y de las neurosis dos estructuras distintas y bien diferenciadas, él incluía a las primeras como partes o derivaciones de las segundas. En el Caso Schreber (1911) Freud empezó a dar indicios sobre las posibles diferencias entre Neurosis y Paranoia, pero fue hasta 1914 en *Introducción al Narcisismo* donde él planteó la Neurosis y la Psicosis como dos estructuras diferenciadas. Allí Freud acerca sus previos estudios sobre la paranoia a los estudios de Bleuer sobre la esquizofrenia y de Kraepelin sobre la demencia precoz. Freud reconoce de las investigaciones de aquellos autores, dos rasgos fundamentales de carácter que están presentes en sus pacientes paranoicos; estos son: (1) el delirio de grandeza y (2) el extrañamiento de su interés respecto del mundo exterior (personas y cosas). En 1924 en su ensayo *Neurosis y Psicosis*, Freud hace ya una presentación de las diferencias y encuentros entre la Neurosis y la Psicosis. Ese mismo año publica *La pérdida de Realidad en las Neurosis y las Psicosis*, exponiendo allí lo diferente, lo propio y lo común entre estas dos estructuras.

representado, con aquello que está representando; por otra parte, hay algo que distancia la naturaleza de los dos objetos, estableciendo una demarcación y diferenciación entre lo representado y lo representante. En términos de Freud:

Las neurosis muestran por una parte similitudes sorprendentes y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía; y por otra parte aparecen como unas desfiguraciones de ellas. Uno se podría atrever a decir que una histeria es una imagen distorsionada de una creación artística, una neurosis obsesiva es una imagen distorsionada de una religión, y un delirio paranoico es una imagen distorsionada de un sistema filosófico. Die Neurosen zeigen einerseits auffällige und tiefreichende Übereinstimmungen mit den großen sozialen Produktionen der Kunst, der Religion und der Philosophie, andererseits erscheinen sie wie Verzerrungen derselben. Man könnte den Ausspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems. (Freud, 1912, 2.4, 45).

De acuerdo con esta cita, la expresión: «una imagen distorsionada de...» (*ein Zerrbild einer...*), funciona en dos niveles. Por una parte, hay un grado de correspondencia y concordancia entre la imagen y aquello que ella representa. Pues, aunque distorsionada, «es una imagen de...». Es decir, aún con la distorsión, hay un suficiente grado de representación o claridad en la imagen, que permite la identificación de aquello a lo cual la imagen corresponde. Así, es sensato afirmar que hay una semejanza entre el delirio paranoico (*Paranoischer Wahn*) y los sistemas filosóficos (*Philosophischen Systems*) al punto, por lo menos, de permitir la analogía que Freud establece reconociendo la existencia de semejanzas, convergencias y similitudes, a través del término: «Übereinstimmungen» -que traduce «puntos de encuentro»-.

Por otra parte, «Zerrbild» no es «Bild», es decir, no es lo mismo una imagen distorsionada, que una imagen simplemente. Freud no habla de una imagen perfecta y exacta, sino de una imagen «distorsionada» (*das Zerr-bild*). Si hay una distorsión en la imagen, entonces, hay una pérdida de identidad entre lo que se pretende representar y lo que se está representando. Es decir, en la relación entre el delirio y el sistema filosófico existe algo que no corresponde, hay un conjunto de características de especificación que

son propias de cada elemento comparado por Freud, y que, por tanto, funcionan como distinción y diferenciación entre la imagen y aquello que ella representa.

Asistimos en la analogía freudiana a una relación de similitud y semejanza entre el delirio paranoico y el sistema filosófico «deformado». Se debe aclarar por tanto, que la relación entre un delirio paranoico (D) y un sistema filosófico (S), no es igual a una relación $A=A$, la cual se propone como una tautología en la que decimos que un objeto es idéntico a sí mismo. Delirio Paranoico y Sistema filosófico son, evidentemente, dos cuestiones muy diferentes; por lo que es preciso acentuar y resaltar que la aproximación entre ambas se establece desde un enfoque del tipo $D=S$.² En ésta, D (el delirio) y S (el sistema filosófico) son dos variables distintas. «D» y «S» son dos letras diferentes, ubicadas una frente a la otra y conectadas, no obstante, mediante una relación de semejanza o igualdad «Übereinstimmungen» como lo expresa Freud en la cita expuesta.

Para poder ubicar ese igual (=) como equivalencia, ambas variables (D y S) deben compartir una propiedad f que las identifica; y que posibilita a Freud relacionarlas de la manera: «(f) D = (f) S». Es decir, hay una propiedad f que es compartida por Sistema Filosófico (S) y el delirio (D), y que hace que el delirio paranoico (D) funcione como imagen del sistema filosófico (S).

Aquello que escapa a la propiedad f , es lo que hace que (D) el delirio y (S) el sistema, sean distintos. Es decir, lo que no está en f es el residuo identitario, es lo propio de cada elemento que escapa al igual o a la equivalencia. Si seguimos los planteamientos de Freud, lo que escapa a esa propiedad f es lo propio de cada elemento, la forma-ción

² Patrick Suppes y Shirley Hill plantean en su Introducción a la lógica matemática que el signo «=» se denomina también «signo de identidad». En la matemática se utiliza el igual (=) como una equivalencia entre las variables; ejemplo: « $4=2+2$ » De la misma manera como en la expresión lingüística de las formas análogas podemos decir que «Isabel II es reina de Inglaterra». De esta manera, se pone con frecuencia alguna forma del verbo «ser» (como «es», «era», «son», «eran») entre dos términos para indicar que nombran o se refieren a una misma cosa. (Lógica de la Identidad, en: Suppes & Hill, 1983, 236) De acuerdo a lo anterior, cuando decimos con Freud que un delirio paranoico es una imagen distorsionada de un sistema filosófico, naturalmente, no decimos que el delirio y el sistema filosófico sean lo mismo; sino que el delirio se presenta como un sistema filosófico distorsionado; en términos más exactos y resaltando los términos empleados por Freud: afirmamos que el delirio paranoico equivale a (es-*sein*, o se puede ver como...) una representación distorsionada de un sistema filosófico.

(*Bild-ung*) presente en el sistema filosófico y la de-formación o dis-torsión (*Zerr*) en el delirio. Así, como es obvio, delirio y sistema filosófico no son lo mismo, pero lo llamativo es que comparten una misma característica que permite a Freud aventurarse a afirmar en aquella cita (*Man könnte den Ausspruch wagen*), que un delirio paranoico es una imagen distorsionada de un sistema filosófico.

Esperando haber tenido suficiente grado de claridad en lo que he expuesto hasta el momento, puedo decir que aquello de lo que me deseo encargar en esta investigación se divide en dos propósitos u objetivos. El primero de ellos es lograr la identificación de la propiedad (f), -es decir, encontrar aquello que permite una identificación entre el delirio paranoico y el sistema filosófico. El segundo de ellos es identificar qué es aquello del delirio que escapa a esa propiedad (f), -es decir, la distorsión presente en la imagen, esto es, lo propio del delirio que lo diferencia y lo distancia del sistema filosófico-.

Para plantear estos dos propósitos en forma de pregunta o cuestionamiento, en coherencia con lo anterior y en concordancia con la cita de Freud que he introducido y presentado, mi pregunta de investigación es planteada de dos modos.

La primera formulación de mi pregunta de indagación conduce a la búsqueda de la *Bild* de la *Zerrbild*, es una pregunta por la imagen. Ésta es: ¿Qué tienen en común o en concordancia el delirio paranoico y los sistemas filosóficos? Es decir, ¿Cuál es o son las características o propiedades en común [o propiedad (f)] entre delirio paranoico y sistema filosófico? En otras palabras: ¿Qué comparten o tienen en común el delirio paranoico y el sistema filosófico? ¿Qué cae dentro de aquella propiedad (f)? ¿Qué hay en el sistema filosófico que no hay en otros sistemas interpretativos del mundo y que también está presente en el delirio paranoico?

La segunda formulación de mi pregunta conduce a la búsqueda de la distorsión en la imagen, la *Zerr*, de *Zerrbild*. La pregunta es: ¿Cuál es la deformación que sufre el sistema filosófico cuando se representa como imagen a través del delirio? En otras palabras, ¿Qué es lo que aporta el delirio en la deformación de esa imagen? ¿Qué es lo propio y particular del delirio que escapa a la propiedad (f)?

A nivel procedimental, para responder las preguntas anteriormente formuladas, es posible identificar lo común entre aquella imagen y el objeto representado, la propiedad f, a través del estudio comparado de las dos variables en las que ésta está presente. Las dos variables formuladas en mi pregunta son: (1) los delirios paranoicos y (2) los sistemas filosóficos. Así, mi investigación procede en tres partes funcionalmente diferenciadas y conformadas por cuatro capítulos.

La primera parte está compuesta por dos capítulos. El primer capítulo está dedicado a exponer y caracterizar el delirio paranoico, a partir de algunos de los escritos e investigaciones más representativas de Freud en torno a la paranoia-. Posteriormente, en el segundo capítulo, me dedicaré a señalar las características y particularidades de un sistema filosófico; observaré además si esas características se cumplen o no por igual en los diferentes sistemas de la filosofía.

La segunda parte está conformada sólo por el tercer capítulo, en el cual haré un estudio comparado entre delirio paranoico y sistema filosófico. Intentaré en este capítulo hallar las similitudes y puntos de encuentro entre ambas variables (D) y (S). Mi intención en esta parte del escrito es responder al primer nivel de indagación, es decir, me ocuparé de la *Bild*, de la *Zerrbild*. Haré aquí un estudio para hallar la imagen que subsiste y se preserva de la distorsión, la aquí llamada propiedad f, esto es lo común entre delirio paranoico y sistema filosófico.

La tercera parte de mi escrito contiene al cuarto capítulo. En éste, me encargaré de la otra parte de aquella palabra, la *Zerr* de la *Zerrbild*. En esta parte haré un estudio comparado de las dos variables: -delirio paranoico y sistema filosófico-, con el propósito de hallar qué es lo propio del delirio que no se comparte con el sistema filosófico. Esto es, qué es aquello que es propio del delirio que lo hace o lo convierte en una imagen distorsionada del sistema filosófico.

PRIMERA PARTE

DEMARCACIÓN DE DELIRIO PARANOICO Y DE SISTEMA FILOSÓFICO

...nosotros creemos que esas investigaciones psiquiátricas acerca de los hombres cuya personalidad ha tenido un alto poder de sugestión social tienen un valor muy grande para el estudio de los mecanismos de la personalidad. Pensamos, por lo tanto, que no deben ser condenados a causa de los defectos que le son inherentes. Ciertos espíritus no mediocres han querido que los dominios de la gloria le estén vedados a la psiquiatría: el mejor de sus argumentos dice que la enfermedad no puede dar ningún valor espiritual positivo; este argumento descansa íntegramente sobre una concepción doctrinal de la psicosis como déficit, y nosotros justamente hemos comenzado por demostrar lo mal fundado de semejante teoría. [...] Así, pues, los únicos obstáculos serios para tales investigaciones siguen siendo la idolatría natural por el vulgo y el mal uso que de ellas harán los espíritus mediocres.

Jacques Lacan 1932, 264

Capítulo 1

Demarcación de delirio paranoico en la obra de Freud.

En este capítulo se realiza un recorrido histórico por las principales y más reconocidas obras de Freud en torno a la paranoia. Estas obras serán abordadas en el orden cronológico de su aparición, tratando de hallar en cada una de ellas los aportes y avances que hizo Freud en la construcción conceptual requerida para la demarcación y delimitación clínica y gnoseológica de la paranoia y de delirio paranoico en la teoría psicoanalítica.

Una vez que se ha identificado y expuesto la progresiva delimitación de paranoia y delirio paranoico en los planteamientos de Freud, se buscarán sus características específicas. Posteriormente se compararan las características que los delirios paranoicos tienen en común con los sistemas filosóficos, y cuáles características permiten su diferenciación.

1.1 Formulaciones sobre los dos principios de los acontecimientos psíquicos.³

El artículo al cual remite el título de este apartado, inicia con una interesante aclaración de los editores. En ésta se dice que Sigmund Freud empezó a trabajar en sus Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico, -Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens- en modo simultáneo con su análisis del caso Schreber. Aunque las Formulaciones fueron terminadas con algunos meses de anterioridad al historial del caso paranoico; ambos artículos fueron publicados en el mismo número de ese anuario.

En este artículo Freud ya empieza a cuestionar aquella tradición que presentaba la pérdida de la realidad como una característica casi exclusiva de las psicosis. Ya en sus primeras páginas, Freud promete exponer y mostrar que hay una pérdida de la realidad también en la neurosis. Afirma Freud: “Desde hace tiempo hemos observado que toda neurosis tiene la consecuencia, y por lo tanto probablemente la tendencia, de expulsar al enfermo de la vida real, de enajenarlo de la realidad.” (Freud 1911a, 223). Desde esta cita, Freud ya despoja a la neurosis de su lugar privilegiado que tradicionalmente se le había otorgado de estar acorde con la realidad, a diferencia de la psicosis que se consideraba una desconexión con la realidad.

Un intento para la búsqueda y hallazgo de los mecanismos propios del génesis u origen de las estructuras neurótica y psicótica es sutilmente presentado por Freud cuando afirma que:

³ Aunque se acostumbra a mencionar el título de este artículo en lengua castellana como *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, el título en alemán es *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. En las traducciones al castellano *Geschehens* se propone como verbo infinitivo de *acaecer*, el término empleado por Freud por el contrario está en mayúscula, por lo que “es un sustantivo no un verbo” y además está en plural. Freud habla por tanto, de los dos principios de los múltiples eventos o acontecimientos psíquicos, expone así aquello que acontece en el aparato psíquico en un sentido dialéctico, como algo que se presenta múltiples veces en el tiempo, que perdura, que se hace de manera constante. Freud no habla de un acontecer que sólo sucede una vez y desaparece.

El neurótico se extraña de la realidad efectiva⁴ porque la encuentra -en su totalidad o en algunas partes- insoportable. El tipo más extremo de la realidad objetiva nos lo muestran ciertos casos de psicosis alucinatoria en los que debe ser desmentido el acontecimiento que provocó la insania. Den extremsten Typus dieser Abwendung von der Realität zeigen uns gewisse Fälle von halluzinatorischer Psychose, in denen jenes Ereignis verleugnet werden soll, welches den Wahnsinn hervorgerufen hat (Griesinger). (Freud 1911).⁵

En la anterior cita, Freud otorga a la psicosis el carácter particular de desmentir en caso extremo (*verleugnen*), un trozo de la realidad. El verbo que introduce Freud para remitirse a ese desmentir es *verleugnet* que es la conjugación en tercera persona del verbo transitivo *verleugnen* que literalmente traduce «negar». Sin embargo, de acuerdo al contexto, es más apropiado tomar *verleugnen* como desmentir, renegar o desconocer. El sustantivo de este verbo es *Verleugnung* que tuvo desarrollo en las obras de Freud,

⁴ Podemos notar algunas diferencias entre esta cita y la traducción que nos ofrece la gran mayoría de traducciones oficiales al castellano. En ellas se menciona una pérdida de la realidad objetiva, pero el uso del término *objektive* (objetivo) no es frecuente en Freud. Freud introduce dos términos distintos para referirse a la realidad, uno es *Wirklichkeit* (realidad efectiva-en sentido escolástico) y el otro *Realität* (realidad sin más). Esta distinción la planteó Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Hay una realidad de la que se tiende a distanciar el neurótico, es la realidad eficiente, inmanente y material (*Wirklichkeit*). Otra realidad, aquella de la que se distanciaría el paranoico, es la realidad por convención, formal, intersubjetiva y psíquica o realidad sin más (*Realität*). Para ejemplificar este planteamiento, hipotéticamente podríamos decir que si levantamos una moneda ante un auditorio, la mostramos y preguntamos qué es ese objeto; los neuróticos responderían que es una moneda, aun cuando ésta sólo existe como metáfora y, por tanto, no es observable e inmanente. El psicótico respondería desde la literalidad de la pregunta y renunciando a la metáfora, que aquel objeto es sólo un metal circular aplanado y con un valor de cambio y consumo en las convenciones sociales. El neurótico se remite a lo que todo el mundo le ha dicho que vea y crea (*Realität*), la metáfora, la representación. El psicótico se remite a lo que él observa (*Wirklichkeit*), dejando de lado las convenciones, la sociedad y la metáfora.

⁵ El término *Wahnsinn* en las obras freudianas se ha traducido al castellano como insania. *Wahnsinn* está compuesto del sustantivo *der Wahn* que se traduce como manía, y *der Sinn* que es sentido. La unión de ambos términos se traduce como engaño del sentido, literalmente *Wahnsinn* significa y se utiliza como locura; *Wahn* en la lengua alemana es la raíz de los tipos de delirio-. Por ejemplo, *Größenwahn* es delirio de grandeza, *Wahnbildung* es formación delirante, etc. *Wahnsinn* es diferente a una simple insania.

principalmente desde 1927, primero como mecanismo de defensa específico del fetichismo y, luego, de las perversiones en general.

La introducción de este término para explicar el mecanismo de las psicosis, genera la histórica confusión acerca de si en el caso de las psicosis únicamente interviene la *Verwerfung*, como expuso Lacan, o si también hay participación de la *Verleugnung*, como lo muestran numerosas citas, incluida la presente. En cualquier caso, hablemos de *Verdrängung*, *Verleugnung* o *Verwerfung*, nos remitimos con Freud a un estudio sobre la relación del hombre con el mundo exterior, su desarrollo y el significado psicológico de éste; tal como él mismo lo pone de relieve. Afirma Freud:

Nos crece ahora la tarea de examinar la relación del neurótico y del hombre en general, hacia la realidad para investigar su desarrollo y así tomar el significado psicológico del mundo exterior real en la estructura de nuestras enseñanzas. Es erwächst uns nun die Aufgabe, die Beziehung des Neurotikers und des Menschen überhaupt zur Realität auf ihre Entwicklung zu untersuchen und so die psychologische Bedeutung der realen Außenwelt in das Gefüge unserer Lehren aufzunehmen. (Freud 1911).

Un poco más delante de la anterior cita Freud afirma la existencia de una primera fase de desarrollo de los procesos psíquicos. En ésta, la única clase de procesos anímicos existentes en el hombre y en su relación con el mundo externo, son los procesos psíquicos inconscientes. Freud los denomina procesos psíquicos primarios. La característica principal de estos procesos es que obedecen al principio de placer. En términos de Freud: “Estos procesos aspiran a ganar placer; y de los actos que pueden suscitar displacer, la actividad psíquica se retira (represión). Nuestros sueños nocturnos, nuestra tendencia de vigilia a esquivar las impresiones penosas, son restos del imperio de ese principio y pruebas de su jurisdicción.” (Freud, 1911a, 224).

El principio de realidad emerge aquí, de acuerdo con Freud, cuando hay ausencia de la satisfacción esperada, cuando hay frustración y desengaño. Esto impulsa al aparato psíquico a abandonar ese intento de satisfacción, y, en su lugar, se resuelve a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la alteración real. Así, se introduce un nuevo principio en la actividad psíquica, el cual ya no representa lo agradable y placentero, sino lo real que puede ser alterado o transformado; aun cuando este real sea desagradable.

De este modo, se desarrollaron, dice Freud, los órganos perceptivos, la atención y la memoria. En palabras de Freud: “En lugar de la represión, que excluía de la investidura a algunas de las representaciones emergentes por generadoras de displacer, surgió el *fallo*⁶ imparcial que decidiría si una representación determinada era verdadera o falsa, vale decir, si estaba o no en consonancia con la realidad; y lo hacía por comparación con las huellas mnémicas de la realidad.” (Freud 1911a, 225-226).

Explica Freud que para esta actividad de comparación y análisis acerca de aquello que puede ser alterado y cómo hacerlo, se requirió acompañar la descarga motriz con una nueva función; a saber, la de alterar la realidad con arreglo a fines. De esta manera, esa descarga motriz fue procurada por el proceso del pensar, que se constituyó desde el representar y el representarse; lo cual, de acuerdo con Freud, es condición de la conciencia. Afirma Freud:

El aumento de la importancia de la realidad externa también elevó la importancia de los órganos de los sentidos frente al mundo exterior y de allí las condiciones mismas de la conciencia, pues, se aprendió a percibir las cualidades sensoriales donde anteriormente sólo se interesaba por cualidades de placer y dolor. Die erhöhte Bedeutung der äußeren Realität hob auch die Bedeutung der jener Außenwelt zugewendeten Sinnesorgane und des an sie geknüpften Bewußtseins, welches außer den bisher allein interessanten Lust- und Unlustqualitäten die Sinnesqualitäten auffassen lernte. (Freud 1911).

De acuerdo con esta cita, el pensar fue adaptado para posibilitar al aparato anímico soportar la tensión de estímulo elevada durante el aplazamiento de descargas libidinales, o para desplazar las cantidades más pequeñas de investidura. Menciona Freud que la religión es un buen ejemplo de estas circunstancias; pues, en ella podemos ver la impronta endopsíquica de esta sustitución mediante el abandono de placeres momentáneos, en función de la promesa de placeres futuros, más firmes y seguros. Dice Freud: “La doctrina de la recompensa en el más allá por la renuncia -voluntaria o

⁶*Uteilsfällung*. El concepto emparentado con este concepto es desestimación por el juicio *Urteilsverwerfung* el cual había aparecido ya en la primera edición del libro sobre chiste (1905c) y luego fue examinado más detenidamente en *La Negación* (1925b).

impuesta- a los placeres terrenales no es sino la proyección mítica de esta subversión psíquica.” (Freud 1911a, 228).

Esta actividad del pensar conlleva la capacidad de ordenamiento de investidura libidinal, el cual es sólo posible a través de la forma obtenida mediante la unión o ligamiento de pequeñas investiduras. Aquí se observa en Freud una antesala a la visión estructural de representaciones de objeto; esto es, a la función de la palabra en los procesos psíquicos de pensamiento y modificación del mundo externo. Afirma Freud: “Es posible que en su origen el pensar fuera inconsciente, en la medida en que se elevó por encima del mero representar y se dirigió a las relaciones entre las impresiones de objeto; entonces adquirió nuevas cualidades perceptibles para la conciencia únicamente por la ligazón con los restos de la palabra.” (Freud 1911a, 226).

Los postulados de Freud formulan la existencia de ambos principios, y no la sustitución de uno por el otro. En términos del mismo Freud: “Al establecerse el principio de realidad, una clase de actividad del pensar se escindió; ella se mantuvo apartada del examen de realidad y permaneció sometida únicamente al principio de placer. Es el fantasear que empieza ya con el juego de los niños y más tarde proseguido como sueños diurnos, abandona el apuntalamiento en objetos reales.” (Freud 1911a, 227).

La escisión que menciona Freud tiene lugar en el autoerotismo de infancia, en el que las pulsiones sexuales encuentran su satisfacción en el cuerpo propio; pues, debido a esto, no sufren la frustración e insatisfacción que da origen al principio de realidad. Luego, cuando estas pulsiones inician el periodo de hallazgo de objeto, experimentan en poco tiempo su paso a un prolongado periodo de latencia, el cual pospone el desarrollo sexual hasta la pubertad.

Debido a aquel autoerotismo y al periodo de latencia, la pulsión sexual permanece más tiempo bajo el principio del placer, del cual muchas personas jamás se pueden sustraer. Además de lo anterior, también es claro que se establece un vínculo más estrecho; por una parte, entre la pulsión sexual y la fantasía; por otra parte, entre las pulsiones yocicas y las actividades de la conciencia. Desde estos planteamientos resulta más fácil comprender lo que unas líneas atrás se afirmó, esto es, que la emergencia del principio

de realidad no significa eliminación y sustitución del principio de placer; en lugar de esto, la emergencia del principio de realidad significa más bien la forma y aseguramiento de aquel principio primario.

Aquí retomamos nuevamente el tema de las estructuras clínicas y, en particular, de la paranoia que es la que nos ocupa transversalmente en este documento. Si lo que Freud postula en este artículo sobre la neurosis y la psicosis es que éstas tratan de la relación del hombre con el mundo externo (*Außenwelt*) y la significación psicológica de éste; entonces, es importante resaltar que la educación, como mecanismo cultural para introducir al hombre en la sociedad, es descrita por Freud como incitación a vencer el principio de placer y a sustituirlo por el principio de realidad. (Cf. Freud 1911a, 229).

En este sentido, aquella exigencia que hace la cultura a cada hombre de renunciar al principio de placer por el principio de realidad, resulta ser a su vez una renuncia a un fragmento de la realidad misma.⁷ Introducirse en la cultura implica abandonar un pedazo de la realidad, lo cual se experimenta como pérdida; por lo que este acto de renuncia origina displacer, vacío e insatisfacción. Debido a esto, experiencias como la vivencia artística pueden ser placenteras. Pues, en este caso, el artista logra, a través de su obra, conciliar los dos principios, el de placer y el de realidad. Él consigue que otros hombres que experimentan la misma insatisfacción y falta que él experimenta, se identifiquen con su creación. Identificarse con la obra de arte y vivirla, implica dar vida al deseo a través de la fantasía (*Phantasieleben*); esto es literalmente un alejamiento.

Paradójicamente, crear una obra de arte es crear algo en el mundo externo que nos permita apartarnos de ese mundo externo (*Außenwelt*), sin perder la capacidad, no obstante, de regresar al mundo de insatisfacciones y renunciaciones. En otros términos, la obra es objeto material que nos remite al autoerotismo inicial; aunque sin perder la calidad de objeto. En palabras de Freud:

⁷ Aquí se debe tener claro que es diferente hablar de realidad que hablar de principio de realidad. Se menciona en este apartado que hay un fragmento de realidad que se pierde, éste es, un fragmento de la *Wirklichkeit*, la realidad efectiva y natural que antecede al sujeto. Ante esta pérdida el sujeto asume una nueva realidad que es intersubjetiva y cultural, una segunda naturaleza, la *Realität*.

El artista es originalmente un hombre que se aleja de la realidad, porque no puede conciliar con esa renuncia a la satisfacción pulsional que aquella primero le exige, y puede dar a sus deseos eróticos y ambiciosos vida en la fantasía. Pero él encuentra el camino de regreso de este mundo de fantasía a la realidad; gracias a talentos especiales da vida a las fantasías en un nuevo tipo de realidades que son aprobadas por los hombres como valiosas imágenes diseñadas de la realidad. Der Künstler ist ursprünglich ein Mensch, welcher sich von der Realität abwendet, weil er sich mit dem von ihr zunächst geforderten Verzicht auf Triebbefriedigung nicht befreunden kann und seine erotischen und ehrgeizigen Wünsche im Phantasieleben gewähren läßt. Er findet aber den Rückweg aus dieser Phantasiewelt zur Realität, indem er dank besonderer Begabungen seine Phantasien zu einer neuen Art von Wirklichkeiten gestaltet, die von den Menschen als wertvolle Abbilder der Realität zur Geltung zugelassen werden. (Freud 1911).

Desde lo anterior se puede decir que el neurótico, el hombre convencional, a diferencia del artista, ve los procesos inconscientes como extraños, diferentes de él, no se reconoce en ellos. Esto es así porque en ellos, dice Freud, la realidad del pensar (el conjunto de sus representaciones mentales) es equiparada a la realidad efectiva exterior, y el deseo, a su cumplimiento, al acontecimiento.

1.2 Delirio y mecanismo paranoico en el paradigmático caso Schreber.

El caso Schreber es una de las investigaciones de Freud que tiene mayor relevancia para la clínica psicoanalítica de las psicosis. Gracias a esta investigación se logró obtener un importante cúmulo de conocimientos acerca de la estructura paranoide, su mecanismo y sus manifestaciones. Freud plantea como una posibilidad factible, viable y además adecuada construir el caso Schreber, simplemente a partir de los escritos autobiográficos de un enfermo a quien no conocía y jamás había visto. Freud expresa esta posibilidad de la siguiente manera:

La investigación psicoanalítica de la paranoia sería totalmente imposible si los enfermos no presentaran la peculiaridad de revelar espontáneamente, aunque alterado por la deformación, aquello que los demás neuróticos ocultan como su más íntimo secreto. Dado que los paranoicos no pueden ser obligados a vencer sus resistencias internas y sólo dicen lo que quieren decir, resulta factible sustituir en esta enfermedad el conocimiento personal del enfermo por la descripción escrita o impresa de su historial patológico. No creo, por tanto, inadecuado enlazar interpretaciones analíticas al historial patológico de un paranoico (dementia paranoides) al que jamás he visto, pero que ha escrito y

publicado la historia de su enfermedad. (Freud 1911b, 79). Die psychoanalytische Untersuchung der Paranoia wäre überhaupt unmöglich, wenn die Kranken nicht die Eigentümlichkeit besäßen, allerdings in entstellter Form, gerade das zu verraten, was die anderen Neurotiker als Geheimnis verbergen. Da die Paranoiker nicht zur Überwindung ihrer inneren Widerstände gezwungen werden können und ohnedies nur sagen, was sie sagen wollen." (Freud 1911d, 3/118).⁸

Respecto a la posibilidad que menciona Freud sobre el estudio de la paranoia a partir de los escritos y publicaciones del enfermo, resulta valioso recordar que ése es precisamente uno de los pasos que se dará en este trabajo. Tratar de identificar la relación entre el delirio paranoico y el sistema filosófico, requiere del estudio del sistema filosófico a partir de los escritos, trabajos y publicaciones que lo conforman. Sin embargo, en el caso del historial de Schreber, la demencia del paciente ya estaba diagnosticada, en el propósito planteado en este trabajo, la relación entre delirio paranoico y sistema filosófico ha sido planteada por el mismo Freud; pero en analogía con la relación que podría tener un objeto respecto a su propia imagen distorsionada.

Pasando a la primera afirmación que hace Freud en aquella cita, encontramos algunas similitudes con lo que afirmó Lacan un poco más de cuatro décadas después.⁹ Afirma Freud que:

Los enfermos paranoicos poseen la peculiaridad, aunque de una forma distorsionada, de traicionar (des-cubrir) aquello que los otros neuróticos esconden como su más oculto secreto. Die Paranoiker Kranken die

⁸ Es particularmente interesante que Freud no dice que haya deformación (*Verformen*) en lo que dice el paranoico. Lo cual significaría que la forma original se ha afectado enormemente, se ha perdido o no existe, ya no se puede reconocer. Para Freud, el decir del paranoico mantiene forma y estructura, éstas son reconocibles; la afectación ha sido parcial, su forma sólo se ha distorsionado (*entstellter Form*).

⁹ Afirma Lacan en su Seminario dedicado al estudio de las psicosis que el paranoico es un mártir del inconsciente, dando al término mártir su carácter etimológico de ser testigo. Sin embargo, es evidente que si se le quisiera tratar como simple testigo, no se tendría la necesidad de introducir esa categoría de mártir; ésta tiene connotaciones históricas y culturales muy diferentes a las de un simple testigo. Afirma allí Lacan, y es en esto en lo que encuentro similitudes entre su afirmación y la de Freud, que el neurótico también es un testigo de su inconsciente; pero él no es mártir, su testimonio está encubierto, el sentido de su testimonio es oscuro y debe ser descifrado. El paranoico es mártir en tanto padece su testimonio; pues éste se hace a cielo abierto. Ser testigo es lo que sostiene su precaria integridad psíquica, pero es también causa de su sufrimiento. Así, aquello de lo que da testimonio el paranoico es también en Lacan un saber; un saber que se sufre y que está encubierto u oculto al neurótico. (Cf. Lacan 1955-1956, 190).

Eigentümlichkeit besäßen, allerdings in entstellter Form, gerade das zu verraten, was die anderen Neurotiker als Geheimnis verbergen.” (Freud 1911d, 3/118).¹⁰

De este modo, aquello que dan a conocer los paranoicos se presenta como un saber que en ellos está presente y que en los neuróticos, por el contrario, permanece oculto.

La siguiente característica de los paranoicos, de gran importancia en esta investigación, es que los paranoicos revelan espontáneamente su inconsciente; dicen lo que quieren decir, no hay represión. Ya no solamente es el saber que poseen, sino que lo expresan espontáneamente. Es esta principal característica la que permitió a Freud abordar el caso de Daniel Schreber sólo a partir de sus memorias, sin conocerlo o haberlo visto jamás.

Schreber, siendo magistrado de los Tribunales Superiores de Sajonia, escribió las memorias de su enfermedad en un libro llamado: *Memorias de un enfermo de nervios* el cual fue publicado en 1901, y despertó, según afirma Freud, un gran interés entre los psiquiatras. En estas memorias Schreber manifiesta por escrito y abiertamente aquello que otros guardarían como un secreto. No hay en él aquel bloqueo o encadenamiento que ordinariamente poseen los neuróticos. Así, el caso Schreber es construido por Freud como un historial. Él continúa el orden expositivo que utiliza aquel magistrado en su escrito autobiográfico; y, desde esa exposición y ese orden, analiza Freud cada evento y cada acontecimiento relacionado con la enfermedad.

Para iniciar con el caso, Freud retoma dos aspectos fundamentales del origen de la enfermedad. Por una parte, que según Schreber él ha estado enfermo de los nervios en dos ocasiones. Por otra parte, que en el intervalo entre las dos enfermedades ocurren dos eventos que el mismo enfermo resalta en varias ocasiones; uno de ellos es que fue nombrado Presidente del Tribunal Superior de Dresden, capital del Estado Federado de

¹⁰ Podemos ver en la cita que el verbo que utiliza Freud es *Verraten*, “Traicionar” *das zu verraten* es traicionar eso (das). Este traicionar, en aquel contexto, es entendido como un des-velar, quitar el velo, literalmente es un des-cubrir o des-ocultar. En este sentido, el saber del paranoico consiste en que logra ver eso (das) que para otros se ha pactado en dejar -o permanecer- como algo oculto. El paranoico revela lo que otros mantienen en secreto, por esto ese des-velar es una traición de ese secreto: *Das zu verraten*.

Sajonia; y el segundo de ellos es que él Soñó repetidas veces que sufría una recaída en su antigua enfermedad, en uno de sus sueños, quizá ya en estado de duermevela, «él tuvo la idea de que debía ser muy agradable ser una mujer en el momento del coito».

Respecto a este último asunto, resalta Freud que Schreber, ya despierto y con plena conciencia, rechazó aquella idea con gran indignación. (Cf. Freud 1911b, 82). En octubre de 1893 Schreber asume el cargo para el cual fue nombrado; pero pocas semanas después, debido a fuertes insomnios, él debió ser internado en la clínica del doctor Flechsig, en la cual había sido internado previamente durante la primera enfermedad. Las características que manifiesta Schreber en este segundo periodo -o recaída- de la enfermedad, de acuerdo con Freud son:

...El enfermo manifestaba, sobre todo, ideas hipocondriacas, quejándose, por ejemplo, de que padecía reblandecimiento cerebral y que no tardaría en morir. Pero ya se mezclaban en el cuadro patológico algunas ideas de persecución fundadas en alucinaciones sensoriales que al principio parecieron emerger aisladas en tanto se presentaba en el sujeto una intensa hiperestesia y una gran sensibilidad a la luz y al ruido. Más tarde, se acumularon ya las alucinaciones visuales y auditivas hasta dominar por completo toda su sensibilidad y todo su pensamiento. Se creía muerto y putrefacto, o enfermo de la peste, se lamentaba de que su cuerpo era sometido a repugnantes manipulaciones, y sufría, según manifestaba todavía actualmente, espantosos tormentos que soportaba por una causa sagrada. Las sugerencias patológicas absorbían al enfermo tan por completo, que permanecía horas enteras ensimismado e inmóvil (estupor alucinatorio), inaccesible a toda otra impresión, y por otro lado, le atormentaban de tal modo, que deseaba la muerte; intentó ahogarse repetidamente en el baño y pedía de continuo «el ácido prúsico que le estaba destinado». (Freud 1911b, 82).

Aquel periodo de recaída y hospitalización se vio como un caos, fue un emerger de delirios sin forma aparente; aunque posteriormente fueron tomando un carácter místico y religioso. Schreber creía hablar directamente con Dios y ser hostigado por demonios; acusaba a su anterior médico Flechsig, de ser un «asesino de almas» (*Seelenmörder*), y además lo califica como «pequeño Flechsig» (*Kleiner Flechsig*) acentuando ese «pequeño».¹¹ Luego de una breve estadía en aquella clínica, Schreber fue trasladado en

¹¹ Las palabras escritas por Schreber en sus memorias y que Freud incluye en su construcción del caso son: "Fügen wir hinzu, daß er verschiedene Personen, von denen er sich verfolgt und beeinträchtigt glaubte, vor allen seinen früheren Arzt Flechsig, beschimpfte, ihn »Seelenmörder«

junio de 1894 a Leipzig en donde el médico Weber lo diagnosticó de demencia alucinatoria. De acuerdo con el historial que Freud presenta, el paciente Daniel Schreber continuó su paso desde una psicosis inicial aguda, hacia un cuadro clínico paranoico.

Respecto a esta información del historial, comenta Freud: “En efecto; por una parte, él había edificado un artificioso sistema delirante que merece nuestro mayor interés y, por la otra, se había reconstruido su personalidad mostrándose a la altura de sus tareas en la vida, si prescindimos de perturbaciones aisladas.” (Freud 1911b, 83). Freud introduce dentro de su texto una cita de un certificado médico de 1899, ésta es expuesta por Daniel Schreber en sus Memorias; y en ella el doctor Weber manifiesta:

Así pues, si prescindimos de los síntomas psicomotores que aun el observador más ocasional podrá juzgar enseguida patológicos, el señor presidente del Superior Tribunal, doctor Schreber, no muestra signo alguno de demencia ni de inhibición psíquica, y tampoco aparece algún daño notable en su inteligencia [...] se ocupa continuamente de diferentes materias, sin que el observador ignorante de su enfermedad pueda reconocer en sus palabras sobre tales temas, signo alguno de perturbación. Pero, con todo, el paciente se halla invadido por representaciones patológicamente condicionadas que han formado un sistema total, se hallan más o menos fijadas y no parecen accesibles a una rectificación por la aprehensión objetiva y el enjuiciamiento de las circunstancias reales. (Freud 1911b, 83).

En el año 1902 Schreber retorna a su vida cotidiana. Su incapacidad se le retira, mediante un certificado médico en el que se sintetiza el contenido de su sistema delirante en una breve frase: “Se consideraba llamado a redimir al mundo y devolverle la bienaventuranza pérdida. Pero sólo podría conseguirlo después de haberse transformado en mujer.” (Freud 1911b, 84).

En una minuciosa descripción que hace Weber en aquel certificado, se aclara que no es que Schreber se quiera transformar en mujer; en su delirio se trata de un «deber ser».

nannte und ungezählte Male »kleiner Flechsig«, das erste Wort scharf betonend, ausrief (S. 383). En: (Freud 1911d, 8/118)” En estas palabras no se utiliza la expresión «Klein Flechsig» que se traduciría como «pequeño Flechsig». En su lugar, Schreber escribe «kleiner Flechsig», el más pequeño. «Kleiner» no sólo es pequeño en tamaño, significa menor, inferior, aquel que está por debajo de... o es siguiente de... Esta tendencia a empequeñecer a otros y reducirlos, puede ser vista como una característica delirante que acompaña el delirio de grandeza.

Pues, para que pueda haber una redención del mundo y un retorno de la bienaventuranza, el orden del universo¹² requiere de su transformación en mujer como una necesidad impuesta, a la cual él no se puede negar. Se menciona en ese mismo certificado, que Schreber afirmaba desde hacía mucho tiempo, que su transformación en mujer era un milagro que se realizaba poco a poco, pero de manera constante. Cada minuto él experimentaba ese milagro en su propio cuerpo. Freud encuentra aquí esa mudanza en mujer como un factor importante en la paranoia de Schreber. Por una parte, el magistrado Schreber menciona aquella idea en la que él, en estado de duermevela, consideró que debía ser muy agradable ser una mujer en el momento del coito. Por otra parte, el delirio de redención se constituye sólo en un medio que justifica como necesaria su transformación en mujer. Pues, de acuerdo con Schreber, sólo mediante la transformación en mujer él podría ser fecundado por Dios y dar origen a una nueva población de mejores hombres y mujeres.

Nos muestra el análisis freudiano que sea al comienzo de su enfermedad, o sea en la consolidación y cristalización de su sistema delirante, aquella mudanza en mujer constituye el delirio primario de su enfermedad. Afirma Freud al respecto que: "la mudanza en mujer fue el delirio primario, juzgado al comienzo como un acto de grave daño y de persecución, y sólo secundariamente entró en relación con el papel de redentor. Vemos también, indudablemente que, al principio, la transformación en mujer y

¹² Se requieren aquí dos precisiones. Primero, Schreber no habló en un sentido religioso de bienaventuranza como glorificación (Seligpreisung); sino en un sentido secular. Bienaventuranza entendida como experiencia de gozo y dicha (Seligkeit); ésta es una especie de imperturbabilidad. La bienaventuranza es una sensación de voluptuosidad acrecentada en grado sumo. Este secularismo del término bienaventuranza se ve también como secularismo religioso en Schreber. Éste se pone en evidencia cuando Schreber construye las imágenes de un Dios Superior y otro inferior, o un Dios único contra el cual él mismo lucha. Segundo, Schreber no habla de un orden del universo (Die Ordnung des Universums), como se presume en algunas traducciones; sino de un orden mundial (Weltordnung). Orden del universo implicaría o bien un contexto religioso del orden de la totalidad como creación, o un contexto científico del orden de la totalidad de cuanto puede ser conocido, a nivel del cosmos y del espacio (Weltall). La expresión que utiliza Schreber es (Weltordnung) orden mundial, propia en contextos culturales, jurídicos, políticos e históricos. Es desde este contexto, con grado de escepticismo, desde donde Schreber se relaciona con Dios. Él dice: »Ich gehe aus dem anscheinend so ungleichen Kampfe eines einzelnen schwachen Menschen mit Gott selbst, wenn schon nach manchen bitteren Leiden und Entbehrungen, als Sieger hervor, weil die Weltordnung auf meiner Seite steht«. (Freud 1911d, 11-12). Esto es: «Salgo de la lucha aparentemente desigual de un hombre solo y débil con Dios mismo, después de unos amargos sufrimientos y privaciones, como el ganador debido a que el orden mundial está de mi lado».

la persecución estaban destinadas a producirse con el fin del abuso sexual y no al servicio de propósitos superiores.” (Freud 1911b, 86).

Freud acepta que esta visión de la enfermedad puede ser cierta; no obstante, aún queda por explicar el fundamento y naturaleza de la forma de los delirios. Pues, aún falta explicar por qué el perseguidor era primero el doctor Flechsig, sustituido luego por el mismo Dios. Esto a su vez significa que el delirio fue, en principio, de persecución y de origen sexual; posteriormente se convirtió en un delirio de grandeza con trasfondo religioso. Schreber explica esta transformación en la siguiente cita retomada por Freud: “El hecho de que Dios mismo ha sido cómplice, cuando no instigador, del plan dirigido a perpetrar el asesinato de mi alma y a entregar mi cuerpo prostituido, he ahí un pensamiento que se me impuso mucho después, pues, en realidad, sólo cobré de él conciencia clara mientras redactaba las presentes líneas.” (Freud 1911b, 87).

Así, antes de la persecución de Flechsig y Von. W., -incluso antes de la conspiración de Dios en su contra y su posterior milagro divino de emasculación para ser la mujer de Dios-, encontramos que: “La mudanza en una mujer había sido el *punctum saliens*, o el primer germen, de la formación delirante; demostró ser también el único elemento que sobrevivió al restablecimiento, y el único que supo asegurarse su lugar en el obrar efectivo del ahora sano.” (Freud 1911b, 88). La mudanza en mujer está en el origen de los delirios, pero, ¿Por qué la forma de estos? ¿Por qué se dieron de aquella manera y no de otra?

1.2.1 Estudio del Delirio a través del caso Schreber

El primer paso que dio Freud para analizar la función de Dios en el delirio de Daniel Schreber, fue analizar el proceso de establecimiento de la relación del magistrado con la deidad. Uno de los primeros aspectos que menciona Freud es la prevalencia del escepticismo de Schreber durante la enfermedad. Si bien con su enfermedad Schreber vuelve su mirada a Dios, éste está lejos de ser el Dios del dogma judeocristiano. De acuerdo con los apuntes de nuestro enfermo en cuestión, Dios no se entendía con el hombre vivo; Dios sólo acostumbra a tratar con los muertos, o con durmientes. Freud

introduce tres citas de las memorias de Schreber, separadas entre ellas por más de cien páginas en las que, no obstante, se comunican similares mensajes en este tema de la caracterización de la deidad:

(P. 55): «Aquí, gestiono ahora un malentendido de sí fundamental, pero que ha sido desde entonces como un hilo rojo extendido a través de mi vida, y se basa en que Dios no sabe lo necesario de las personas que viven en realidad, tenía, según el orden mundial, que él se asociará únicamente con cadáveres "(p. 141)-" Eso..., debe, en mi opinión, de nuevo ser puesto en contexto, que Dios no habló para hacer frente a las personas que viven; él estaba acostumbrado sólo al trato con cadáveres o, como mucho, con los hombres (soñando) tendidos en sueños» (P. 246). (S. 55): »Dabei waltet nun aber ein fundamentales Mißverständnis ob, welches sich seitdem wie ein roter Faden durch mein ganzes Leben hindurchzieht und welches eben darauf beruht, daß Gott nach der Weltordnung den lebenden Menschen eigentlich nicht kannte und nicht zu kennen brauchte, sondern weltordnungsgemäß nur mit Leichen zu verkehren hatte.« (S. 141.) – »Daß..., muß nach meiner Überzeugung wiederum damit in Zusammenhang gebracht werden, daß Gott mit dem lebenden Menschen sozusagen nicht umzugehen wußte, sondern nur den Verkehr mit Leichen oder allenfalls mit dem im Schlaf daliegenden (träumenden) Menschen gewöhnt war.« (S. 246). (Freud 1911d, 27).

La relación de Schreber con Dios es la de un hombre que instaura su propio credo, y lo hace desde su propia razón y experiencia, es un antropocentrismo en el que antropos y ego se encuentran. Daniel Schreber se toma a sí mismo como referente, y desde esa autoreferencia cuestiona a Dios, lo enfrenta y lo juzga. El magistrado retorna a Dios como una alternativa para no perder vínculo con alguien o alguien diferente a él mismo. La relación que establece con Dios es la que le permite su emasculación justificada dentro de un orden social, una transformación en mujer aceptada regulada dentro de unas normas acordes con la ordenanza del mundo. Pues, en su delirio, no es Schreber quien desea transformarse en mujer, o quien necesita hacerlo; es Dios quien ha elegido al magistrado para hacerlo su mujer, fecundarlo a través de los rayos de sol que ingresan por la ventana de su habitación. Esto, no por gusto divino o de Daniel Schreber, sino por el noble propósito de salvar la humanidad que se ha corrompido.

Daniel Schreber atribuye a Dios, ese Otro Supremo por excelencia, la decisión de su transformación en mujer, ya no es Schreber sino Dios quien concibe y requiere esa transformación. Se sabe que, años antes, al comienzo de su enfermedad, Schreber consideró la idea de lo agradable que sería ser una mujer durante el coito, su reacción

fue de inmediato rechazo hacia aquella idea, y actuó con viril indignación. Así continuó el transcurso de su enfermedad, hasta que el Presidente del Tribunal pudo concebir aquella idea como algo aceptable, incluso justo y necesario. Esto en tanto es el mismo Dios quien lo exige para redimir a la humanidad y estar acorde con el orden mundial. De esta manera, por medio de sus delirios que acompañan su nueva y extraña fe, el Presidente del Tribunal Superior logra la realización de los contenidos oníricos concebidos y reprochados previamente en la incubación de la enfermedad.

La actitud de Schreber ante Dios es la de considerarse como el único ser vivo en el mundo con la potestad para burlarse de Él y para sojuzgarlo. La reconciliación entre Schreber y su deidad sólo es posible por la voluptuosidad que Dios ejerce sobre el enfermo. De hecho, el cultivo de la voluptuosidad es visto como un mandato divino que se requiere para el corresponder a un fin y un propósito deseable y justo: estar y actuar acorde con el orden mundial.

Dios desea que se encuentre voluptuosidad en él (S. 283), y está amenazando con retirarla de sus rayos cuando se desploma en el cuidado de la voluptuosidad y no se ofrece a Dios lo querido por Él (S. 320). *Gott selbst verlangt danach, die Wollust bei ihm zu finden (S. 283), und droht mit dem Rückzuge seiner Strahlen, wenn er in der Pflege der Wollust nachläßt und Gott das Verlangte nicht bieten kann (S. 320).* (Freud 1911d, 35).¹³

En esta cita de nuevo encontramos en Schreber una referencia a Dios como un elemento que artículo, ordena y ensambla sus conductas y prácticas. Es sabido que antes de su enfermedad, el presidente del Tribunal Superior había sido un hombre de rígidas costumbres, practicaba rigurosos principios éticos y morales; principalmente en cuestiones relacionadas con el erotismo y la sexualidad.¹⁴ Luego de su enfermedad, como encontramos en la anterior cita, nuestro enfermo concibió la voluptuosidad y el

¹³ El término alemán para referirse a la voluptuosidad es «Die Wollust», el cual se emparenta por medio de su raíz con el término «Lust» que es placer, lujuria. Cuando Schreber empieza a hablar del cultivo de su voluptuosidad, se refiere a un goce lujurioso que él mismo reclama de Dios, en compensación por someterlo a los padecimientos de su enfermedad y a los dolores que experimenta en su emasculación.

¹⁴ Es válido recordar que el padre de Daniel Schreber fue un hombre de rígidas costumbres y muy drásticas prácticas pedagógicas. A nivel social combatió desde la pedagogía, la ortopedia y la medicina en general, las prácticas de masturbación y, en general, todo aquello que se engloba bajo el concepto «Voluptuosidad».

cultivo del placer como un deber, más aún, como un mandato divino. No obstante, así como su fe en Dios tenía características poco habituales y distorsionadas; también su libertad sexual y el cultivo de su voluptuosidad, eran distorsionados y extraños. Su actitud femenina ante Dios, en tanto él se concebía como su propia esposa y madre de sus futuros hijos, le acompañaba con un correspondiente carácter sexual femenino cultivado desde el placer y la voluptuosidad.

Las anteriores reflexiones respecto a la actitud de Schreber ante Dios, llevan a Freud a establecer que tanto el origen de la enfermedad, como el delirio de su vínculo privilegiado con Dios, están marcados por una actitud femenina. Schreber se relaciona con Dios, primero porque Dios quiere entregarlo a Flechsig y a un enfermero llamado Von. W., para que abusen de él, y luego es Dios mismo quien desea abusar de Schreber. Finalmente, el Presidente del Tribunal observa estos actos como acordes con el orden mundial; y es él mismo quien decide entregarse al cultivo de su feminidad y de su voluptuosidad afirmando que Dios necesita esto de él para un noble y sublime fin: la redención del Mundo. De esta manera, "Las dos piezas principales del delirio de Schreber, la mudanza en mujer y el vínculo privilegiado con Dios, están enlazadas en su sistema mediante la actitud femenina frente a Dios." (Freud 1911b, 99).

Para hallar el origen de esa feminidad en los delirios de Schreber y cómo desde ella se combinan tales padecimientos; Freud opta por profundizar en la comprensión de esta historia patológica paranoica y descubrir en ella los complejos y las fuerzas instintivas de la vida anímica; esto partiendo de las manifestaciones delirantes del mismo Schreber. Afirma Freud respecto a este camino a seguir:

Es que no rara vez nos pone él mismo la clave en la mano: lo hace agregando a una tesis delirante, como de pasada, una elucidación, una cita o ejemplo, o impugnando de manera expresa una semejanza que a él mismo le aflora. Entonces bastará, en este último caso, con remover la vestidura negativa como se está habituado a hacerlo en la técnica psicoanalítica-, con tomar el ejemplo como lo genuino, la cita o la corroboración como la fuente, y uno se hallará en posesión de la traducción buscada desde el modo de expresión paranoico al normal. (Freud 1911b, 101).

Debido a que algunas páginas de las Memorias escritas por el magistrado durante su enfermedad, fueron suprimidas, censuradas y eliminadas, se le dificulta a Freud ser

concluyente en algunos de sus análisis e interpretaciones. Debido a esto, recurre a algunos apuntes de su historial clínico y observa esto a la luz de una prometedora cita de la página 33 de las Memorias de Schreber. Esta página fue cortada a la mitad, dice así:

«Ahora trato primero sobre incidentes ocurridos a otros miembros de mi familia y que, posiblemente, podrían estar relacionados con el presunto asesinato del alma; en cualquier caso, todos son más o menos enigmáticos y de difícil explicación, respecto a otras experiencias humanas. » (p. 33), esta cita está seguida inmediatamente por la frase: «El contenido restante del capítulo es eliminado por ser inadecuado para su publicación y por la presión para su supresión». »Ich behandle nun zunächst einige Vorkommnisse an anderen Mitgliedern meiner Familie, die denkbarerweise in Beziehung zu dem vorausgesetzten Seelenmord stehen könnten und die jedenfalls alle ein mehr oder weniger rätselhaftes, nach sonstigen menschlichen Erfahrungen schwer zu erklärendes Gepräge an sich tragen« (S. 33), unmittelbar darauf mit dem Satze: »Der weitere Inhalt des Kapitels kommt als zur Veröffentlichung ungeeignet für den Druck in Wegfall.« (Freud 1911d, 48).

Debido a estos límites, Freud debió completar aquellos vacíos de la obra del magistrado, con aspectos de la vida de él y de su carácter, conocidos a través de los dictámenes médicos y los informes sobre la relación entre Schreber y su primer médico, el doctor Flechsig. Pues, como ya se ha expuesto, en Flechsig se ubicó el primer delirio de persecución de Daniel Schreber y, desde entonces, este médico siempre estuvo presente como amenaza delirante durante toda su enfermedad, sólo se hace tolerable y aceptable hasta que Schreber hace admisible su transformación en mujer. Teniendo esto presente, la pregunta que formula Freud es: ¿Cuál fue en verdad el crimen de Flechsig y a qué motivo respondió? El enfermo lo cuenta siempre con la imprecisión e inaprehensibilidad características de toda elaboración delirante intensa. (Freud 1911b, 103-104).

Schreber empieza su delirio de persecución acusando a Flechsig de querer abusar de él e intentar asesinar su alma. Cuando se introduce Dios en este delirio es para dar refugio a Schreber, permitiendo a éste afirmar que Dios está de su lado. Sin embargo, el magistrado pronto se percata de que al hablar de Dios, se remite a un ser que puede cambiar la historia y el curso de los acontecimientos, gobernando además el destino de las almas. De esta manera, observa el magistrado que si Flechsig pretendía abusar de él, asesinar su alma y abandonar su cuerpo a la putrefacción, es porque Dios así lo permitía. Pues, si Dios fuera un aliado del magistrado, conoce su situación y está en capacidad de intervenir en su auxilio, debería haberlo hecho y evitar así tal persecución y humillación

de la que Schreber se siente víctima. Sin embargo, Dios no ha intervenido, por lo que Schreber observa esta actitud de Dios, como un gesto de complicidad entre Dios y su médico tratante Flechsig. Dios, por tanto, también deseaba que Schreber fuera abusado, así ingresa como protagonista de un nuevo delirio: Dios también persigue a Schreber.

Luego de su traslado a Leipzig, se introduce un nuevo personaje en su delirio, se trata del enfermero jefe Von., W, mencionado algunas páginas atrás, a quien Schreber identifica con un ex-vecino. Es allí donde empieza la división de almas que culmina en la división entre dos partes mayores: «Flechsig superior» y otro «Flechsig medio». Von W., también tuvo división de su alma y, según Schreber, era divertido ver cómo las almas de Flechsig y de Von W se disputaban entre sí. Según el magistrado, el orgullo aristocrático de von W tropezaba con la pedantería universitaria del doctor Flechsig.

1.2.2 Sobre las formaciones del delirio.

Freud, en convergencia con otras investigaciones de sus contemporáneos, acepta como válidas dos reflexiones en torno al delirio paranoico. Por una parte, considera que a través del delirio el enfermo se relaciona con su perseguidor, atribuyéndole a éste, o a un sustituto suyo fácilmente reconocible, un poder e influjo tan grandes y similares, como aquellos que ese perseguidor tenía para el enfermo, antes de contraer la enfermedad. Por otra parte, dice también Freud que:

El significado emocional (Die Gefühlsbedeutung) de esta relación entre el paranoico y su perseguidor, se convierte en su opuesto en dos formas; quien antes era amado ahora es odiado, pero ese significado de esta inversión parece originarse o nutrirse desde afuera. Die Gefühlsbedeutung wird als äußerliche Macht projiziert, der Gefühlston ins Gegenteil verkehrt; der jetzt wegen seiner Verfolgung Gehäßte und Gefürchtete sei ein einstiger Geliebter und Verehrter. (Freud 1911d, 54).¹⁵

¹⁵ Nuevamente es necesario introducir la cita original del texto alemán; pues, la traducción y edición al castellano para el caso Schreber traduce esta cita teniendo algunas imprecisiones. Por ejemplo, toma el término alemán «Die Gefühlsbedeutung» como intencionalidad del sentimiento. *Die Gefühle* puede ser traducida como los sentimientos o emociones, pero *Die Bedeutung*, lejos significar intención (*Absicht*) o propósito (*Zweck*), como pretenden las traducciones al castellano, traduce «significado». Por otra parte, las traducciones al castellano pasan por alto la expresión «äußerliche Macht» «Alimentación externa». Äußerlich es un adjetivo que traduce «aparente» o «superficial», Macht, en tanto está en mayúscula, es un sustantivo que se traduce como poder.

De esta manera hay una transformación de ese significado emocional a nivel de contenido (La condición del sujeto que se percibe o se experimenta, pasa de ser amado a odiado) y a nivel de sentido u orientación (Intencionalidad y Sentido: el orden de la emoción, hacia quién se dirige la emoción y de dónde proviene; dónde se origina).

La transformación de contenido es que la sensación emocional del paranoico hacia su perseguidor, es una inversión de aquella sensación o emoción que previamente experimentaba antes de su enfermedad hacia él, o hacia aquel a quien él representa ahora como protagonista en el delirio. En este sentido, el tono emocional se ha invertido; ahora a causa de su persecución, es odiado y temido quien antes era querido y honrado. De acuerdo a la primera consideración de Freud expuesta en el anterior párrafo, el grado de odio y temor es proporcional al grado de amor, veneración y aprecio que previamente experimentó hacia esa persona.

La transformación de sentido es explicada por Freud argumentando que el significado emocional se proyecta alimentándose con una fuente externa, -Die Gefühlsbedeutung wird als äußerliche Macht projiziert-. Es decir, la conversión de contenido adquiere su significación gracias a que se presenta como algo que viene de afuera; pues, el amor puede ser convertido en odio sólo si se experimenta al otro previamente como perseguidor. A través de su delirio el paranoico comunica: «él es quien me persigue y me quiere hacer daño, por eso se puede observar que mi odio y temor hacia él están justificados».

Si estas reflexiones son correctas, entonces el delirio en su función conlleva a la mudanza de un sentimiento, tanto en orientación y sentido (*Sinn*), como en contenido y significado (*Bedeutung*). Aparentemente, un sentimiento que es inaceptable para el enfermo, logra su realización y aceptación por medio del mecanismo que ejerce el delirio a través de la mudanza en ambos ámbitos. La mudanza en mujer que Schreber

Así, aquel adjetivo se predica del sustantivo Macht, por lo que la cita de Freud, en su lengua original, arguye que la significación emocional nutre su poder de significación de las relaciones externas; es decir, su significado proviene de aquel que aparece afuera, en la superficie, es el otro del delirio el que da el significado a la inversión de las emociones.

contempló en su interior como algo agradable, es ahora vista como algo desagradable y temido que es deseado por un otro externo a Schreber que lo persigue y quiere feminizarlo. Sin embargo, ¿Por qué es Flechsig la figura que elige Schreber en su delirio para estos propósitos? ¿Qué es aquello que contiene Flechsig que empuja a Schreber a introducirlo el contenido de sus delirios? Para abordar estas preguntas Freud emprende un estudio específico y profundo sobre las relaciones entre Schreber y su perseguidor, el doctor Flechsig.

La relación entre Schreber y Flechsig se originó entre 1884 y 1885, cuando Daniel Schreber atraviesa una primera enfermedad nerviosa. Para aquel momento el magistrado de la Corte Superior de Dresde, se encontraba atravesando aquel estado definido como «hipocondría»; el cual, en apariencia, se mantuvo dentro de los límites de una neurosis. Ante esta primera enfermedad, Flechsig fue el médico encargado de estudiar su caso y dirigir su tratamiento. En aquella época Schreber sólo albergaba sentimientos de agradecimiento hacia su médico tratante. No obstante, de este tiempo es imposible conocer las causas de la enfermedad; lo cual tendría que ser de carácter indispensable para explicar la recaída y segunda enfermedad.

Entre esta primera enfermedad y la incubación de la segunda; es decir, entre junio y octubre de 1893, se sabe que Schreber tuvo diferentes sueños en los que él recaía en su enfermedad. Sin duda alguna, el recuerdo de su médico tratante ha de estar vinculado con esos otros recuerdos de su antigua enfermedad. También es de esta época su famosa representación fantaseada en la que le afloró la sensación de que debía ser hermoso ser una mujer en el momento del coito. Afirma Freud:

Aquellos sueños y aquella fantasía ideada, llegan a Schreber con una contigüidad próxima, muy cercana. O bien el recuerdo de la enfermedad también despertó el recuerdo del doctor, y la actitud femenina fantaseada era entonces la misma actitud que tenía desde el principio ante el médico. O tal vez quizá el sueño del retorno de la enfermedad, era una representación del anhelo: «Enfermo de nuevo... Quiero ver a Flechsig de nuevo». Nuestra ignorancia sobre el contenido psicológico de la primera enfermedad nos atasca en la investigación de estos asuntos. Sólo se puede afirmar, con cierta claridad, que tal vez una tierna simpatía dejó el médico a Schreber en aquel momento, ahora -por razones desconocidas- fue reforzado al nivel de un afecto erótico. *Bringen wir diese Träume und diese Phantasievorstellung, die bei Schreber in nächster Kontiguität mitgeteilt werden, auch in inhaltlichen Zusammenhang, so dürfen wir schließen, mit der Erinnerung an die Krankheit wurde auch die an den Arzt*

geweckt, und die feminine Einstellung der Phantasie galt von Anfang an dem Arzte. Oder vielleicht hatte der Traum, die Krankheit sei wiedergekehrt, überhaupt den Sinn einer Sehnsucht: Ich möchte Flechsig wieder einmal sehen. Unsere Unwissenheit über den psychischen Gehalt der ersten Krankheit läßt uns da nicht weiterkommen. Vielleicht war von diesem Zustande eine zärtliche Anhänglichkeit an den Arzt übriggeblieben, die jetzt – aus unbekanntem Gründen – eine Verstärkung zur Höhe einer erotischen Zuneigung gewann. (Freud 1911d, 56).

Sin embargo, con la representación encubierta y distorsionada de este afecto erótico al que se refiere Freud en la cita expuesta, el magistrado pronto debió instalar indignación y rechazo ante esa fantasía de feminidad que, aun con soporte impersonal, estaba emergiendo. Así, sucedió con este afecto una reacción semejante a lo ocurrido en su fantasía de duermevela, en los comienzos de la enfermedad. Agrega Freud que a pesar del rechazo que Schreber hizo a su fantasía de feminidad, ésta halló la manera de imponerse poco a poco por diferentes modos de expresión. Éstos iban desde la idea concebida durante el estado de duermevela, la cual fue rechazada posteriormente, pasando por el temor a ser abusado sexualmente por su médico, hasta encontrar su forma definitiva en la emasculación aceptada.

Teniendo en cuenta lo anterior, respecto al avance de la enfermedad y los diferentes modos en los que aquel afecto retornó en el paciente, Freud asume que fue un avance de libido¹⁶ homosexual el motivo de esta afección. Añade además Freud que: “es probable que desde el comienzo mismo su objeto fuera el médico Flechsig, y la resistencia contra esa moción libidinosa produjese el conflicto del cual se engendraron los fenómenos patológicos.” (Freud 1911b, 106).

¹⁶ El término «Libido» es de origen latino y tiene la misma forma en todos los idiomas. Freud hace distintas aclaraciones sobre lo que puede significar el concepto «Libido», según el momento y el contexto en que se utiliza este término. Su constante es la oposición que establece frente a Jung, para quien la Libido nos remite a una energía psíquica no especificada, que se manifiesta en todo tipo de tendencias, tanto sexuales como no sexuales. Freud, por su parte, defiende la connotación sexual de la Libido, entendiéndolo por tanto a esta energía, como energía de todo lo que remita al amor. En 1905 (Psicología de Masas) Freud afirmó que la Libido es la energía del Eros en el sentido que da Platón al Eros en sus *Diálogos*. Aquí vemos que no es desdeñable la relación fonética y gramatical que hay entre el término latino «Libido» y la raíz alemana «lieb» (en cuyo idioma la «e» antecedida por una «i» es asonante). «Lieb» es la raíz de todo término que remita a querer y amar, como «Der Liebe» amor o sexo.

Freud de nuevo retoma aquellos dos principios enunciados en párrafos anteriores, según los cuales (1) “La persona a la que la manía atribuye tan gran poder y tanta influencia y en cuyas manos convergen todos los hilos de la conspiración, es siempre aquella misma que antes de la enfermedad integraba análoga importancia para la vida sentimental del enfermo, o una sustitución de ella fácilmente reconocible como tal.” -y-, (2) existe un cambio en la significación emocional del enfermo de tal manera que: “la persona odiada y temida ahora por su persecución, es siempre una persona amada o respetada antes por el enfermo.” (Freud 1911b, 107).

A partir de estos principios, Freud afirma que aquellas emociones que Flechsig llegó a despertar en Schreber durante su primera enfermedad, están en relación con esa mudanza en mujer y, consecuentemente, con el desencadenamiento de sus posteriores delirios. Naturalmente la censura del libro de Schreber y de aquellos pasajes fundamentales en esos escritos, ha de tener como propósito proteger la sana reputación y buen nombre de quienes Schreber relacionaría con eventos vergonzosos.

Para explorar otros caminos hacia aquel objetivo, Freud observa el asesinato del alma - Seelenmord- de Schreber, en relación con la división que él hace de Dios en dos personas. Plantea Schreber que Dios se divide entre un Dios «inferior» y otro «superior»; y que estos se identifican con Arimán y Ormuz. La relación entre aquella división, los nombres de esos dioses y el asesinato del alma, la encuentra Freud en algunos textos literarios de Goethe, Weber y Lord Byron. Gracias a este dato tan fundamental, y quizá tan poco apreciado en algunos analistas y traductores del Caso Schreber, puede Freud avanzar en el estudio y análisis del delirio y en la búsqueda de su origen y trasfondo. Dice Freud:

Un solo hilo continúa aquí. El asesinato del alma es la base del contenido compartido entre el Fausto de Goethe, Manfred de Byron, Der Freischütz de Weber, etc., explicado en (p. 22), y entre estos ejemplos otro lugar es resaltado. Este lugar resaltado, o tema de gran relevancia es que: en la discusión la escisión de Dios en dos personas el «inferior» y Dios «superior» que Schreber identifica con Ahriman y Ormuzd (S. 19), y un poco más tarde es la observación casual: «El nombre de Ahriman es cierto también, se relaciona, por ejemplo en Manfred de Lord Byron, con un «asesinato del alma». (S. 20). Ein einziger Faden führt hier weiter. Der Seelenmord wird durch die Anlehnung an den Sageninhalt von Goethes Faust, Lord Byrons Manfred, Webers Freischütz usw. erläutert (S. 22), und unter diesen Beispielen wird eines auch an anderer Stelle

hervorgehoben. Bei der Besprechung der Spaltung Gottes in zwei Personen werden der »niedere« und der »obere« Gott von Schreber mit Ariman und Ormuzd identifiziert (S. 19), und etwas später steht die beiläufige Bemerkung: »Der Name Ariman kommt übrigens auch z. B. in Lord Byrons Manfred in Zusammenhang mit einem Seelenmord vor« (S. 20). (Freud 1911b, 59).¹⁷

Freud persigue entonces el sentido del asesinato del alma en aquellas obras literarias. Dice Freud en otra cita, un poco más adelante de la ya mencionada, y lo complementa en un pie de página posteriormente:

También busqué allí en vano el término «asesinato del alma», pero probablemente es el núcleo y el secreto del poema -el incesto entre hermanos. Aquí el hilo corto rompe otra vez [Nota a pie de página] En apoyo de la afirmación anterior: Manfred le dice al demonio que lo llevará lejos de la vida (escena final)». «auch den Ausdruck »Seelenmord« suchte ich dort vergeblich, wohl aber ist der Kern und das Geheimnis des Gedichtes ein – Geschwisterinzeß. Hier reißt der kurze Faden wieder ab [Fußnote] Zur Erhärtung der obenstehenden Behauptung: Manfred sagt dem Dämon, der ihn aus dem Leben holen will (Schlußszene)». (Freud 1911d, 60).

Así, de acuerdo con su interpretación, el hilo conector entre aquellas obras de Goethe, Lord Byron y Weber está en el uso de la expresión (*Seelenmord*) «asesinato del alma», en un contexto remitido al incesto entre hermanos. Este hecho lo explica Freud en un pie de página, posteriormente:

«...Era obvio, por cierto, la relación entre el contenido de Manfred con la supuesta relación incestuosa del poeta a su media hermana, repetida en el texto, y sigue siendo llamativo que el otro drama de Byron, el gran Caín, en el juego de la familia original, el incesto entre hermanos debe permanecer libre de reproche. -no queremos salir del tema del asesinato del alma, sin ubicar siquiera el siguiente pasaje para recordar: «se dijo en anteriores ocasiones que Flechsig fue identificado como el autor del asesinato del alma, mientras que ahora, desde hace ya mucho tiempo, sabemos de la inversión intencionada de la relación, yo mismo, habría impulsado en el asesinato del alma a «representar» quiero...» ...Es lag übrigens nahe, diesen Inhalt des Manfred mit der wiederholt behaupteten inzestuösen Beziehung des Dichters zu seiner Halbschwester in Zusammenhang zu bringen, und es bleibt auffällig, daß das

¹⁷ Incluyo para este asunto ésta y algunas otras citas del texto original en alemán, debidamente referenciadas, debido a que hay comentarios de Freud y algunas [Fußnote], notas a pie de página que hace allí Freud y que fueron parcialmente omitidas en su traducción al castellano. Considero que, no obstante, otorgan sentido a la totalidad del argumento de Freud y a la comprensión del mismo; por lo que las traigo como soporte a la construcción de mi argumento.

andere Drama Byrons, der großartige Cain, in der Urfamilie spielt, in welcher der Inzest unter Geschwistern vorwurfsfrei bleiben muß. – Auch wollen wir das Thema des Seelenmordes nicht verlassen, ohne noch folgender Stelle zu gedenken: »wobei in früherer Zeit Flechsig als Urheber des Seelenmords genannt wurde, während man jetzt schon seit längerer Zeit in beabsichtigter Umkehr des Verhältnisses mich selbst als denjenigen, der Seelenmord getrieben habe, »darstellen« will...«. (Freud 1911d, [Fußnote] p, 61).

De acuerdo con esta inversión del significado emocional en sus dos niveles, del cual ya se ha hablado en anteriores páginas, Freud asume que el significado que logró ocupar Flechsig para Schreber se puede observar como un «proceso de transferencia». En este caso, la ocupación de un sentimiento (*Gefühlsbesetzung*)¹⁸ es, en el enfermo, trasladada de una persona importante y significativa para él; en este caso, Flechsig, debido a la transferencia, es el sustituto de alguna persona de gran relevancia y cercanía en la vida emocional de Daniel Schreber.

Afirma Freud con palabras más directas y precisas, que: “el médico ha hecho a Schreber recordar la esencia de su hermano o de su padre, ha reencontrado en él a su hermano o a su padre, y entonces, dadas ciertas condiciones, ya no es asombroso que resurja en el

¹⁸ El término «*Gefühlsbesetzung*» es traducido en esta cita, y ocasionalmente en otras, por las editoriales Amorrortu y Santiago Rueda, como investidura. En las obras originales, en alemán, Freud utiliza tres expresiones que han sido traducido como investidura; éstas son: «*Libidinöse Regung*» que es «impulso libidinal», «*Libidobesetzung*» que literalmente es «ocupación libidinal» y la utilizada en esta cita «*Gefühlsbesetzung*», que significa «ocupación de emoción o sentimiento». Freud introduce cada término, según el sentido y contexto del argumento; considero que el lector estará de acuerdo en que diferenciar entre (*Gefühls*) sentimiento y (*libidinöse*) libidinal, o entre (*Gefühlsbesetzung*) «ocupación de sentimiento» y (*Libidobesetzung*) «ocupación de libido», es prudente y necesario. Por este motivo, aquí traduzco «*Gefühlsbesetzung*» como ocupación de sentimiento y no como investidura de sentimiento o investidura libidinal. Entre otras razones, es curioso que, de hecho, en ninguna de las obras de Freud que he citado, se halla el término «Investidura»; ni en su traducción literal «*Investitur*», ni en sus cercanas acepciones psicoanalíticas: (*Einsetzung*) establecimiento o colocación, (*Einweisung*) admisión o instalación. Por el contrario, el término «*Besetzung*» «ocupación», aparece numerosas veces en cada una de las páginas de su obra. En la obra de Freud el concepto «ocupación» es tratado como algo que permanece al interior, “ocupa” está dentro, se introduce, es dialéctico. Cuando hablamos de investidura, este concepto nos remite a un contexto de origen religioso, político y sacro. Alguien recibe un traje, título, mención o atuendo (vestir) de alguien o algo distinto de sí, esto se sobrepone. «Investir», es recubrir. Es así como en la investidura el sujeto recibe u otorga algo que recubre, decora en su aparecer, en su mostrar. Ese algo está afuera, no ocupa. Utilizaré, no obstante, aquella traducción -investidura libidinal- del término original «*Libidobesetzung*», pero en el sentido en que una ocupación libidinal «*Libidobesetzung*», sobre un objeto, logra que el significado de ese objeto que es ocupado libidinalmente, se recubra de un grado de dignidad e importancia mayor para el sujeto, que otros objetos no ocupados libidinalmente.

enfermo la añoranza por esta persona sustitutiva y ejerza efectos de una violencia que sólo se comprende por su origen y por su primaria intencionalidad.” (Freud 1911b, 110-111).¹⁹ Teniendo esto en cuenta, se pueden abstraer ya algunas generalidades en torno al delirio paranoico de persecución; y algunas particularidades en torno a cómo éste se presentó en Daniel Schreber. Respecto a las generalidades, afirma Freud que lo aplicable al delirio paranoico de persecución es que hay una inversión o contrariedad en el significado emocional que experimenta el enfermo. En este caso, quien es amado y ha sido amado por el enfermo, se convierte en odiado.

De igual manera, otra generalidad que hallamos es la inversión de sentido, más conocida como proyección. En ésta encontramos que aquella inversión de significado -aquel amor convertido en odio-, se proyecta en el otro odiado, convirtiendo a esa persona en responsable del sentir del paranoico. En este caso quien fue amado es odiado por ser perseguidor. Lo particular al caso Schreber es identificado por Freud en dos aspectos, el primero de ellos es la transformación en mujer, el siguiente es la sustitución final de Flechsig por Dios. Estas particularidades son el tema que Freud continua en su análisis.

Quizá, dice Freud, aquellas particularidades tienen que ver con la estabilización de la enfermedad tras una pretendida solución al conflicto. Pues, la sustitución de Flechsig por Dios puede tener como objetivo lograr la reconciliación final entre el deseo de ser penetrado en su fantasía femenina -«die feminine Wunschphantasie aber ist durchgedrungen, akzeptabel geworden»-, y la firme resistencia de su yo -«den gleichen Widerstand des Ichs»-. (Freud 1911d, 66)

Es claro que cuando Flechsig es sustituido por la persona superior de Dios, la enfermedad parece haber agudizado; no obstante, es una preparación al cambio que generó la estabilización de la enfermedad por medio de la aceptación de Schreber a su mudanza en mujer. Previo a aquella sustitución, era para Schreber indignante e

¹⁹¿Qué podemos entender por «primaria intencionalidad» según esta traducción oficial? Esto sólo lo pueden responder algunos traductores; pues, como se mencionó en algunos pocos pies de página atrás, «Bedeutung» no es intencionalidad, es significado. Así, la conclusión de esta cita realmente habla de una violencia (*Heftigkeit*) que sólo se puede entender (*verstehen läßt*) a partir de su origen o procedencia (*Herkunft*) y de su significado o significación original (*ursprünglichen Bedeutung*). Es muy diferente hablar de una intención a hablar de un significado.

inconcebible ser la femenina prostituta del médico -es unmöglich war, sich mit der Rolle der weiblichen Dirne gegen den Arzt zu befreunden-. Siendo la mujer de Dios Schreber, por una parte, cumple su fantasía, la cual deja de ser insultante en tanto es acorde con el orden mundial; por otra parte, también compensa al yo con los delirios de grandeza. Pues, «Hombres nuevos de espíritu schreberiano» honrarán a su antepasado, digno en los finalizados delirios de persecución, -»Neue Menschen aus Schreberschem Geist« werden in dem sich verfolgt Wähnenden ihren Ahnen verehren-. (Freud 1911d, 65-66).

De acuerdo con lo anterior parece existir un paso o tránsito que va desde un delirio de persecución, que ya hemos estudiado y explicado, hacia su transformación en un posterior delirio de grandeza. La orientación de esta transformación del delirio condujo hacia la solución del conflicto inicial que generó la enfermedad, de igual forma, fue generando las posibilidades para la aceptación y goce de aquella fantasía de emasculación que fue reprochada en principio. La pregunta que se plantea Freud al respecto es: ¿De dónde extrae él su delirio de grandeza, que con tanta felicidad le permite reconciliarse con la persecución -o, analíticamente expresado-: que le permite aceptar la fantasía de deseo que debía reprimir?

En sus memorias, el presidente Schreber relata una escena que puede ser útil para orientar hacia una posible respuesta a la anterior pregunta. Menciona nuestro enfermo que en alguna ocasión, impulsado por una fantasía, espía una conversación de Flechsig con su esposa; en esa conversación él se presenta como Dios Flechsig »Gott Flechsig«.²⁰ Lo que sigue en el curso de los delirios es de principal importancia. Ahora el perseguidor no es sólo Flechsig, sino que Dios es también introducido en el delirio. Adicional a esto, la personalidad de Flechsig sufre una escisión entre un Flechsig «superior» y otro «medio»; no tardó mucho tiempo luego en ubicar a Dios en una escisión semejante entre el Dios «inferior» y el «superior».

²⁰ En la cita que Freud rescata de las *Memorias*, Schreber dice que en aquella conversación el médico se presenta a sí mismo como «Dios Flechsig»: “in dem dieser sich als »Gott Flechsig« vorstellt und darob von ihr für verrückt gehalten wird“ (S. 82). Ésta presentación, no obstante, es típica cuando se está conociendo a alguien. El término «vorstellt», es imagina, y se asocia con representación «vorstellung».

Freud explica que esta disolución es muy característica de la paranoia. Dice Freud, -la paranoia descompone (fragmenta) así como la histeria compacta. O, más bien, la paranoia trae de nuevo las condensaciones y las identificaciones realizadas en la fantasía inconsciente para su disolución. -Die Paranoia zerlegt, so wie die Hysterie verdichtet. Oder vielmehr, die Paranoia bringt die in der unbewußten Phantasie vorgenommenen Verdichtungen und Identifizierungen wieder zur Auflösung." (Freud 1911d, 68).

Este asunto de la disolución (*Auflösung*), el cual nos remite a diferentes escisiones entre Flechsig y Dios en varias personas, corresponde a la misma lógica entre la división primaria del perseguidor Flechsig y posteriormente el perseguidor Dios. Aquí observamos duplicaciones. Debido a esto, se puede observar que si Flechsig fue al comienzo una persona amada, Dios también representa para Schreber a una persona que fue muy amada por él. Este hilo argumentativo nos lleva a pensar que esa persona que Dios representa y que se refuerza en la figura transferencial del médico es el padre de Daniel Schreber. En tanto, Flechsig enlazado con ese padre Dios, sería el sustituto de su hermano, posiblemente el hermano mayor.

Si retomamos lo dicho en páginas anteriores acerca del significado del asesinato del alma y los nombres de Dios que Schreber plantea desde su inspiración literaria de Goethe y Lord Byron; encontramos que la raíz de aquella resistencia se define desde el reproche a la fantasía del incesto. Menciona Freud:

La raíz de aquella fantasía femenina que desató tanta resistencia en el enfermo habría sido, entonces, la añoranza por padre y hermano, que alcanzó un refuerzo erótico; de ellos, el segundo pasó por transferencia al médico Flechsig, mientras que con su reconducción al primero se alcanzó una nivelación de la lucha. Recordamos cuán singulares rasgos hallamos en el Dios schreberiano y en la actitud del sujeto con respecto a él, una singular mezcla de violenta rebeldía y respetuosa veneración... por su parte, la actitud infantil del niño con respecto a su padre, nos es conocida: integra la misma reunión de sometimiento y rebeldía que hemos hallado en la relación de Schreber con su Dios, y es modelo inconfundible de esta última, (Freud 1911b, 113).

Freud resalta algunos aspectos que pueden justificar la identificación entre el padre de Daniel Schreber, el doctor Daniel Gottlieb²¹ Moritz Schreber, y su sustituto Dios. Vemos que el padre de Daniel Schreber no fue un hombre común que pasara desapercibido por la historia. Sus conocimientos en el campo de la medicina y la ortopedia fueron llevados a campos de la ética y la pedagogía. Moritz fue un hombre que intentó transformar a los hombres de su época, reformando la sociedad para hacer de ella un nuevo mundo. Agrega Freud al respecto:

El padre de Schreber fuera un médico, y de hecho un muy respetado médico y, ciertamente, venerado por los pacientes, nos explica los rasgos de carácter más llamativos, que Schreber destaca de manera crítica de su Dios. ¿Puede haber una expresión más fuerte de desprecio a un médico, tal como cuando se dice de él, que no entiende nada de las personas que viven y que en su saber sólo se ocupa de los cadáveres? ²² Sin duda, está en la naturaleza de Dios que él haga milagros, pero también un médico hace milagros, como su cliente entusiasta dice que él logró curaciones milagrosas. Daß aber der Vater Schreibers ein Arzt, und zwar ein hochangesehener und gewiß von seinen Patienten verehrter Arzt war, erklärt uns die auffälligsten Charakterzüge, die Schreber an seinem Gotte kritisch hervorhebt. Kann es einen stärkeren Ausdruck des Hohnes auf einen solchen Arzt geben, als wenn man von ihm behauptet, daß er vom lebenden Menschen nichts versteht und nur mit Leichen umzugehen weiß? Es gehört gewiß zum Wesen Gottes, daß er Wunder tut, aber auch ein Arzt tut Wunder, wie ihm seine enthusiastischen Klienten nachsagen, er vollbringt wunderbare Heilungen. (Freud 1911d, 72).

De este modo, ya Freud da por explicados los vínculos entre el padre de Daniel Schreber y el Dios que nuestro enfermo ha creado. Sin duda, sí es mucho más comprensible luego de estas explicaciones, el motivo de ciertas acusaciones que hace el magistrado a Dios, así como los comportamientos y características que en medio de su delirio se le atribuyen. El siguiente paso es interpretar la disociación de ese ser divino.

²¹ Freud rescata el significado del nombre del padre de Daniel Schreber: «Gottlieb», éste significa «Lieb» querido, amado y «Gott» Dios. La unión de estas palabras traduce «amor de Dios».

²² Para esta cita, se habría podido introducir la traducción de Amorrotu o la de Santiago Rueda editores; sin embargo, en ambas se omite esta pregunta que resulta fundamental para comprender la imagen de su padre en la acusación de Schreber a Dios, al afirmar que él desconoce a los vivos y que sólo trata con cadáveres. En su lugar, aquellas editoriales incorporan una cita que no está en Freud en la que se dice que aquella afirmación es una sangrienta burla. (Freud 1911b, 114).

Menciona Freud al respecto que: “El mundo divino se compone de los «reinos anteriores de Dios», que son también llamados «antesalas del cielo» y contienen las almas de los hombres muertos, y del Dios «inferior» y el «superior», llamados en conjunto «reinos posteriores de Dios»” (Freud 1911b, 115). Agrega aquí Freud que teniendo noticia de la muerte del hermano mayor de Schreber,²³ es comprensible esta división entre dos dioses. Pues, dice Freud que:

Se sabe con seguridad que el hermano fallecido de Schreber, era mayor, por lo que se debe buscar el desmontaje de Dios en un Dios inferior y superior, como expresión de la conmemoración, que después de la temprana muerte de su padre, el hermano mayor se hizo cargo de la posición del padre. “Wüßte man sicher, daß der verstorbene Bruder Schrebers ein älterer war, so dürfte man die Zerlegung Gottes in den niederen und oberen Gott als den Ausdruck der Erinnerung ansehen, daß nach dem frühen Tode des Vaters der ältere Bruder die Stellung des Vaters übernahm.” (Freud 1911d, 74).

En otro de los episodios delirantes de Schreber, él identifica tanto al Dios superior como al inferior con el sol. Dice que el sol le habla con palabras humanas a través de sus «rayos». Schreber grita al sol, «lo increpa, hasta vociferando, con palabras de amenaza y de insulto»; le grita al sol que se oculte ante su presencia. Según el mismo Schreber, el sol se empalidecía ante su presencia. Freud indica que este evento delirante es una expresión más del complejo del padre. Señala Freud que:

En estas vivencias infantiles el padre aparece como el perturbador de la satisfacción buscada por el niño, generalmente autoerótica. En el desenlace del delirio de Schreber, la fantasía sexual infantil celebra un triunfo grandioso; la voluptuosidad misma es dictada por el temor de Dios, y Dios mismo (el padre) no deja de exigírsela al enfermo. La más temida amenaza del padre, la castración, ha prestado su material a la fantasía de deseo de la mudanza en mujer, combatida primero y aceptada después. La referencia a una culpa, encubierta por la formación sustitutiva «asesinato del alma», es muy nítida. (Freud 1911b, 117).

²³ Gustav Schreber, el primogénito, tres años mayor que su hermano Daniel Paul, quien se quitó la vida disparándose un tiro cuando tenía treinta y ocho años, seis años antes del desencadenamiento de la primera enfermedad de Daniel.

En diferentes apartados y lugares, Schreber menciona al sol, no sólo como aquel contra el que vocifera insultos y amenazas, también como un aliado de su fecundación. Schreber alude que ante el sol también hay una añoranza «Die Sehnsucht», esta identificación del sol con el padre es también común en diferentes episodios en los que se pierde al padre a una joven edad. En torno a esto, Freud se remonta al caso de uno de sus pacientes, también comenta el conocido caso de Friedrich Nietzsche, quien de igual manera perdió a su padre cuando aún era niño. Nietzsche en su libro *Así habló Zaratustra*, también ubica al sol en una especie de diálogo con el profeta Zaratustra, cuando éste emprende de nuevo el camino de descenso hacia los hombres.²⁴

El origen de la fantasía femenina es hallado por Freud precisamente en aquel aspecto del anhelo «Die Sehnsucht»; pues, para sentar las bases del conflicto surgido alrededor de la fantasía optativa femenina, debe existir la frustración de un deseo, ésta debe ser una privación real y objetiva. En sus memorias Schreber relata que su matrimonio es feliz en todos los aspectos, excepto uno, en el cual el enfermo halla vacío e insatisfacción. Este aspecto es la ausencia de un hijo, dice Freud que precisamente esa es la privación real que puede estar en la base del conflicto. Naturalmente, “el hijo le hubiera consolado de la pérdida de su padre y su hermano, y sobre él hubiera podido compensar su insatisfecha ternura homosexual.” (Freud 1911b, 118).

A través del delirio, Schreber asume una actitud femenina ante su médico Flechsig y, posteriormente, ante Dios. Así, el magistrado pudo considerar la fantasía de que si él fuera mujer, podría tener hijos. A través de su delirio, Schreber halló el camino de retroceso hasta la actitud femenina infantil respecto al padre. Gracias a esta mudanza, Schreber sería el encargado de dar al mundo «hombres nuevos creados del espíritu de

²⁴ La cita original dice: Auf die Beziehung zu kosmischen Mythen will ich nur mit diesem einen Wort verweisen. Einer meiner Patienten, der seinen Vater früh verloren hatte und in allem Großen und Erhabenen der Natur wiederzufinden suchte, machte es mir wahrscheinlich, daß der Hymnus Nietzsches ›Vor Sonnenaufgang‹ der gleichen Sehnsucht Ausdruck gebe [Fußnote] Also sprach Zarathustra, Dritter Teil. – Auch Nietzsche hatte seinen Vater nur als Kind gekannt. (Freud 1911d, 76 y nota a pie de Página). Es interesante que en esta cita Freud se remita a la mención de un filósofo «Friedrich Nietzsche» y de su obra, para señalar dos aspectos en común con el caso paranoico de Schreber: la simbología del sol y la pérdida del padre. Seguramente pueden ser encontrados más aspectos en común, pero esto es otro tema.

Schreber», -»Neue Menschen aus Schreberschem Geist«. Estos hombres nuevos lograrían suplir su falta de hijos.

1.2.3 Introducción al mecanismo de la paranoia

En el caso Schreber se ha hallado un complejo paterno dominante, el cual se manifiesta de diferentes maneras a través del delirio. También se encontró una fantasía optativa central. Sin embargo, afirma Freud que esto no sólo es propio de la paranoia, sino que también está presente en otros casos de neurosis. Basándose en el caso Schreber, así como en la observación de sus propios pacientes y en estudios de colegas investigadores, Freud manifiesta que lo particular de la paranoia (o de la demencia paranoide), está en el mecanismo de producción de síntomas. De acuerdo con esto, afirma Freud: “Nosotros diríamos que el carácter paranoico está en el hecho de que, a fin de evitar una fantasía de deseo homosexual, se reacciona precisamente con un delirio de persecución para darle respuesta. Wir würden sagen, der paranoische Charakter liegt darin, daß zur Abwehr einer homosexuellen Wunschphantasie gerade mit einem Verfolgungswahn von solcher Art reagiert wird.“ (Freud 1911d, 83).

A diferencia de las neurosis, en la paranoia no es evidente la etiología sexual. Lo que aparece generalmente en sus orígenes, aquello que es más evidente, es la mortificación y los relegamientos sociales; principalmente en el hombre. Esto genera graves obstáculos para el diagnóstico de la paranoia, y es que, de acuerdo con Freud, en la cotidianidad no se muestra la profundidad de la vida anímica del paranoico; hay un control que determina el funcionamiento normal de la vida anímica de las personas, «Solange die normale Betätigung den Einblick in die Tiefen des Seelenlebens verwehrt». Afirma Freud que:

Sólo una depresión menor se requiere para reconocer estos daños sociales, y la participación del componente homosexual en la vida emocional de la realidad efectiva. En este caso, es habitual que en la paranoia el delirio encubre estas relaciones y conduce el sentimiento social de nuevo a sus raíces en el grueso del deseo erótico sensual. «Nur geringe Vertiefung erfordert, um an diesen sozialen Schädigungen die Beteiligung der homosexuellen Komponente des Gefühlslebens als das eigentlich Wirksame zu erkennen. Der Wahn deckt diese Beziehungen regelmäßig auf und führt das soziale Gefühl bis auf seine Wurzel im grobsinnlichen erotischen Wunsch zurück.» (Freud 1911d, 84-85).

En este caso de la reciente cita que he tomado de Freud, la función del delirio es cubrir «decken» el deseo y la fantasía, y no descubrir «entdecken», como lo traducen algunas editoriales a la lengua castellana. Pues, de acuerdo con lo que explica Freud en aquella última cita, y con lo que continúa unas líneas más adelante. El delirio pretende lograr que el grueso del deseo erótico sensual, encuentre lugar y forma en el sentir de las relaciones sociales. En este caso, el delirio no libera ni descubre aquel deseo; lo que hace es hallarle una forma de ser, encontrarle un lugar y un modo. El delirio pretende que el deseo subsista, pero dándole una forma y una manera de ser encubierta «deckt» que pueda ser acorde con algún orden social. Sólo mediante este cubrimiento puede permanecer aquel deseo y, por tanto, revelado de manera distorsionada. En este sentido, el delirio no es la enfermedad, sino un intento de cura o estabilización de ella.

Indudablemente muchas personas se opondrán a reconocer la existencia de un deseo homosexual en la contradicción que origina una paranoia. Por este motivo, como identificación y profundización en el conocimiento del mecanismo paranoico, el siguiente paso que da Freud es mostrar la función que desempeña la fantasía de deseo homosexual «der homosexuellen Wunschphantasie» en esa contradicción. También procede Freud a explicar cómo se origina esa fantasía y de qué manera participa y se integra en los procesos anímicos hasta conformar el mecanismo paranoide «der paranoischen Mechanismus». La profundización y aclaración de estos temas y planteamientos es propósito del siguiente apartado.

1.2.4 Formaciones paranoicas a partir de las formaciones del Delirio

En su reflexión sobre el asunto propuesto, en el ya mencionado Caso Schreber empieza Freud por mencionar que hay una historia evolutiva de la libido, tema que él ya ha tratado en otros artículos. En esta historia evolutiva, existe una etapa en que la libido va del autoerotismo inicial, al amor de objeto. Esta primera etapa ha sido designada como Narcisismo «Narzissismus». En ella, el individuo toma como objeto de amor, primero a sí mismo y a su propio cuerpo; posteriormente, debe abandonarla para llegar a la elección de objeto en una persona ajena. En este camino evolutivo, según Freud, primero se toman los genitales propios como objeto principal de amor; luego, buscará un objeto de

amor similar a sí mismo, con iguales genitales. Por esto, el camino de elección de objeto en las fases de evolución libidinal, lleva por una elección homosexual, antes de llegar a la heterosexualidad. «An diesem zum Liebesobjekt genommenen Selbst können bereits die Genitalien die Hauptsache sein. Der weitere Weg führt zur Wahl eines Objekts mit ähnlichen Genitalien, also über die homosexuelle Objektwahl, zur Heterosexualität». (Freud 1911d, 86). Freud también aclara que:

Aún después de la realización de la elección de objeto heterosexual, las tendencias homosexuales no son canceladas; explica en la siguiente cita que aquellas tendencias simplemente, son empujadas lejos de su meta sexual y suministra nuevos usos. Ahora son parte de las pulsiones del yo –Ich triebe-, con el fin de constituir junto a ellos los componentes de «entreabierta» de las pulsiones sociales –sozialen Triebe-; contribuyendo al paso del erotismo a la amistad, a la camaradería, al sentido de comunidad ya la filantropía en general. (Cf. Freud 1911d, 87). Nach der Erreichung der heterosexuellen Objektwahl werden die homosexuellen Strebungen nicht etwa aufgehoben oder eingestellt, sondern bloß vom Sexualziel abgedrängt und neuen Verwendungen zugeführt. Sie treten nun mit Anteilen der Ichtriebe zusammen, um mit ihnen als »angelehnte« Komponenten die sozialen Triebe zu konstituieren, und stellen so den Beitrag der Erotik zur Freundschaft, Kameradschaft, zum Gemeinsinn und zur allgemeinen Menschenliebe dar. (Freud 1911d, 87).

Además de lo dicho anteriormente, explica Freud que ya en su libro de 1905 Tres ensayos para una teoría sexual, »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie«, que en cada etapa del desarrollo psicosexual, hay una forma de «fijación» »Fixierung« y, por tanto, una resultante predisposición. Es decir, aquellas personas que no se han liberado del todo de la etapa de narcisismo, tienen una fijación que puede actuar como una disposición a la enfermedad. Puesto que se encuentran en riesgo de una marea alta de libido, ésta no encuentra otra salida más que sujetar sus pulsiones sociales a la sexualización; y así se invierte el terreno ganado a través de las sublimaciones. De acuerdo con esto, cuando hay fijación, hay una »Regression« de aquel previo paso del erotismo a las pulsiones sociales; en otras palabras, aquel paso se invierte.

Esta regresión se provoca por un flujo descendente libidinal que se puede dar ante dos situaciones. Por una parte, por un refuerzo colateral por decepción ante la mujer

«Weibe»²⁵ y un «retroestancamiento» «Rückstauung»²⁶ directo porque ha salido mal o ha fracasado «Mißglücken» en las relaciones sociales con el hombre. Ambos casos, el de la decepción ante la mujer y el fracaso en sus vínculos sociales con los hombres, dice Freud, son de «negación» «Versagung» de la objetivación libidinal. Por otra parte, la siguiente situación descrita por Freud consiste en un aumento de la libido en general «allgemeine Libidosteigerung». Afirma el padre del psicoanálisis que este aumento es tan poderoso, que al encontrarse en ejecución por los caminos ya abiertos, los podría romper como una presa en su punto más débil.

De acuerdo con esto, y teniendo en cuenta que los paranoicos buscan resistir contra la sexualización de sus ocupaciones pulsionales, estamos forzados a adoptar que el punto débil de su desarrollo está en el juego (o en la pieza) entre autoerotismo, narcisismo y homosexualidad. Es allí donde debemos buscar para determinar, quizá con más precisión, la susceptibilidad a la enfermedad. (Cf. Freud 1911d, 86-87). Ya se ha mencionado que la fantasía de deseo homosexual, es el núcleo del conflicto en la paranoia; dice Freud que para sostener una aseveración tan importante, se ha de investigar, previamente, un gran número de formas que el trastorno paranoide presupone. Así, expone Freud que:

Después de todo, hay que destacar que las principales formas de paranoia hasta ahora conocidas, son todas un conjunto de contradicciones en contra de la afirmación «Yo (un hombre) amo a él (un hombre)» se puede mostrar, sí, que las formas de paranoia, agotan todas las posibles formulaciones de esta contradicción. Immerhin bleibt es merkwürdig, daß die bekannten Hauptformen der Paranoia alle als Widersprüche gegen den einen Satz »Ich (ein Mann) liebe ihn (einen Mann)« dargestellt werden können, ja, daß sie alle möglichen Formulierungen dieses Widerspruches erschöpfen. (Freud 1911d, 88-89).

²⁵ Es importante tener en cuenta la connotación de este término «Weibe». Pues, la palabra «Frau» es la más apropiada para referirse a «mujer», como contraparte del hombre en la especie humana. Sin embargo, Freud no escribe Frau, sino Weibe que se puede entender como hembra, específicamente es la contraparte o pareja natural, biológica e instintiva del hombre.

²⁶ Esta palabra se compone de dos términos; por una parte está «Rück», «der Rücken» traduce espalda; pero cuando se ubica «Rück» como raíz, indica un retorno, casos del castellano en los que se puede apreciar un sentido similar son: devolución «Rück/gabe», vuelo de regreso «Rück/flug», etc. El otro término es «die Stauung» cuyo significado cambia según el contexto en que se utilice, o la raíz que acompañe. Puede traducir según su sentido una congestión, acumulación o atascamiento; sin embargo, la raíz que Freud incorpora para acompañarla dificulta una traducción comprensible en el castellano.

La posterior tarea de Freud es exponer y explicar todas las posibles formas de contradicción de aquella frase; desde allí, se ha de mostrar las formaciones delirantes que a su vez, según menciona Freud, dan forma a los diferentes tipos de paranoia. Para este intento, se tiene la afirmación «Yo lo amo a él [un hombre]» y su correspondiente negación «Yo no lo amo a él, pues...». Esa justificación que iría luego del «pues...» da lugar a cuatro posibles formaciones del delirio por medio del mecanismo de proyección. Éstas son: la negación y contradicción del verbo «amar»; la negación y contradicción del sujeto sobre el cual recae el verbo «a él [un hombre]», éste es el objeto de la oración; la negación del sujeto agente de la oración «Yo amo...»; y, finalmente, la contradicción completa de la oración. Cada una de estas formaciones es explicada a continuación.

La primera formación delirante que Freud examina y presenta es el delirio de persecución; ésta corresponde a la contradicción del verbo. En este caso, a la frase «Yo lo amo a él [un hombre]» se contradice mediante un «yo no lo amo – yo sí lo odio», »Ich liebe ihn nicht – ich hasse ihn ja«. Así, hay una negación del verbo «amar», y en su lugar se establece el verbo que invierte la relación de «amor» (*die Liebe*) a «odio» (*der Hass*). Explica Freud que el mecanismo de formación de síntoma en la paranoia requiere que, al no poder ser consciente de aquella contradicción, el enfermo sustituya su impedida percepción interior por una percepción desde el exterior.

De este modo, a través del mecanismo de proyección, mencionado páginas atrás, la frase: «yo lo odio», se transforma en: «El me odia (me persigue), lo cual, entonces, me dará derecho de odiarlo», »Er haßt (verfolgt) mich, was mich dann berechtigen wird, ihn zu hassen«. Debido a esto, el sentimiento inconsciente pulsionador aparece justificándose en una percepción externa: «Yo no lo amo -yo sí lo odio- porque él me persigue», “»Ich liebe ihn ja nicht – ich hasse ihn ja – weil er mich verfolgt.« Die Beobachtung läßt keinen Zweifel darüber, daß der Verfolger kein anderer ist als der einst Geliebte.” (Freud 1911d, 89). Agrega también aquí Freud que basta una observación para no dejar duda de que el perseguidor no es otro sino quien anteriormente fue amado.

La segunda formación delirante abordada por Freud es el delirio conocido como «erotomanía» (*die Erotomanie*). Afirma el padre del psicoanálisis que sin este punto de vista propuesto en sus investigaciones, esta formación delirante permanecería

incomprensible. En este caso la contradicción es del sujeto sobre el que recae el verbo, éste es el objeto del predicado. La inversión o contradicción quedaría evidenciada al afirmar: «Yo no lo amo a él [un hombre] - pues yo la amo a ella [una mujer]».

Así, el verbo «amor» permanece; pero, en su lugar, la proyección que justifica el encubrimiento o negación de su sentir homosexual, «Yo lo amo a él [un hombre]», consiste en la mudanza o transformación de ese sentir mediante la afirmación: «Yo me doy cuenta de que ella me ama», entonces, «yo no lo amo a él»; pues, «yo sí la amo a ella, porque ella me ama». »Ich liebe nicht ihn – ich liebe ja sie.« Und der nämliche Zwang zur Projektion nötigt dem Satz die Verwandlung auf: »Ich merke, daß sie mich liebt.« »Ich liebe nicht ihn – ich liebe ja sie – weil sie mich liebt.« (Freud 1911d, 89-90). De esta manera así como en el delirio de persecución el odio ante el perseguidor se justifica en el sentir de haber sido perseguido y odiado; en la erotomanía el amor hacia ella nace por sentir ser amado previamente.

Cuando más grande sea ese sentir homosexual, mayor será esa sensación de ser amado por una mujer. Pues, ha de ser más fuerte la afirmación «yo no lo amo a él» y esa negación, como hemos visto se justifica en el «ella me ama, por tanto yo la amo». Debido a esto, muchos casos de erotomanía generan la impresión de ser fijaciones heterosexuales exageradas y disformes. Sin embargo, todos aquellos casos evidencian el mecanismo paranoico de proyección, en tanto no se instalan en la percepción interna de amar, sino en una de percepción que viene de afuera, es externa y es la de ser-amado. »Der von außen kommenden des Geliebtwerdens einsetzen.« (Freud 1911d, 90). En este caso, la sustitución del hombre por la mujer como objeto de amor, permite que el verbo «amor» perdure. Puesto que no hay incompatibilidad entre el verbo «amar» y el sujeto de este hecho «una mujer», el verbo «amar» deviene consciente para el sujeto «yo amo...».

La tercera forma del delirio es la celotipia o delirio de celos. En este delirio la contradicción recae sobre el sujeto de la oración: «Yo lo amo a él [un hombre]» se contradice mediante la justificación, pues: «es ella quien lo ama». Para explicar este delirio Freud procede a analizarlo en las versiones del hombre y la mujer por separado.

Analizando el frecuente caso del hombre que cancela sus inhibiciones por medio del alcohol en una taberna, hallamos que muchas veces este hombre se siente empujado al alcohol por algún tipo de desengaño con la mujer. Esto equivale a decir que ingresando a la taberna, aquel hombre entra en la compañía y contacto con varios hombres que le otorgan aquella complacencia que perdió de las mujeres.

Ahora bien, si estos hombres son objeto de una fuerte investidura libidinal (*libidinösen Besetzung* - ocupación libidinal), entonces él se defenderá contra ésta por medio de la tercera contradicción: «No yo amo al hombre - ella sí lo ama», y así el hombre sospecha de su mujer con todos los hombres a quienes él intenta amar. Die dritte Art des Widerspruches: »Nicht ich liebe den Mann – sie liebt ihn ja« – und verdächtigt die Frau mit all den Männern, die er zu lieben versucht ist.“ (Freud 1911d, 91).

Aquí la fuerza proyectiva se determina por el rol que el delirio asigna a la pareja del sujeto paranoide; pues, es ella quien ama a los hombres. Debido a esto, el amor del sujeto también es arrojado afuera del yo, como en los demás tipos de delirio. No hace falta que la mujer ame a otros hombres; basta con que el hombre desee anular su propio intento o búsqueda de amor hacia aquellos, para que empiece a percibir esa búsqueda o intento, realizado fuera de sí a través de su propia mujer.

Sucede de manera análoga en el caso del delirio de celos en las mujeres. En este caso, la afirmación de la mujer celosa dice: «Yo no amo a las mujeres – sino que él las ama». La mujer celosa sospecha del hombre con todas las mujeres con las que ella establecería y alimentaría su sentir narcisista y homosexual. »Nicht ich liebe die Frauen – sondern er liebt sie.« Die Eifersüchtige verdächtigt den Mann mit all den Frauen, die ihr selbst gefallen, infolge ihres überstark gewordenen, disponierenden Narzißmus und ihrer Homosexualität. (Freud 1911d, 92). Dice además Freud que en la elección de los objetos de amor atribuidos al hombre, se manifiesta de manera inequívoca el período de la vida en que sobrevino la fijación; pues, son a menudo personas ancianas, ineptas para el amor real, sustitutas de las cuidadoras, sirvientas, amigas de su infancia, o directamente sus hermanas competidoras.

Hasta el momento hemos visto que la afirmación «yo lo amo a él [un hombre]» ha tenido contradicción de tres maneras. En el delirio de celos se contradice al sujeto, «no soy yo quien lo ama, es mi pareja». En la erotomanía se contradice al objeto, «no lo amo a él, sino a ella, porque ella me ama». En el delirio de persecución se contradice el verbo, «no lo amo, lo odio porque él me odia».

Podemos observar que en cada uno de estos tres tipos de delirio, hay un modo de persecución. En el delirio de persecución, soy perseguido por quien me odia y me quiere hacer daño. Hay aquí una exteriorización invertida del amor que el paranoico siente hacia su perseguidor. En la erotomanía, ellas persiguen al paranoico porque lo aman y él puede aceptar su amor; en tanto se invierte el objeto de amor. En un encubrimiento de su homosexualidad, él «puede amarlas».

En el delirio de celos es la pareja quien persigue o es perseguida por aquellos que directamente, o a través de sustitutos, el paranoico ama o pretende amar en su inconsciente. El amor que en su interior experimenta el paranoico se percibe como inaceptable; es rechazado y retorna como una experiencia externa, fuera de él, con algún tipo de inversión. De esta manera, explica Freud que: “En la proyección de síntomas de la paranoia resalta, en primer término, aquel proceso que designamos con el nombre de proyección. En él es reprimida una percepción interna y en sustitución suya emerge en la conciencia su propio contenido, pero deformado y proyectado como percepción externa.” (Freud 1911b, 127).

Aparte de estos tres tipos de delirio, existe un cuarto que Freud expone bajo el nombre: «delirio de grandeza» (*den Größenwahn*). Esta formación delirante corresponde al total rechazo de toda la frase en la que hemos fundamentado el delirio paranoico. La frase «yo lo amo a él [un hombre]», se rechaza en este delirio afirmando «Yo no amo en absoluto, y a nadie». Die Gesamtablehnung des ganzen Satzes: »Ich liebe überhaupt nicht und niemand«. Freud aclara respecto a lo anterior que, “debido a que la libido se debe depositar en algún lugar u objeto, un rechazo así es equivalente psicológicamente a afirmar: «Yo sólo me amo a mí». –und dieser Satz scheint psychologisch äquivalent, da man doch mit seiner Libido irgendwohin muß, mit dem Satze: »Ich liebe nur mich.«” (Freud 1911d, 93).

Encontramos, de acuerdo a los anteriores análisis, que hay diferentes formas-ciones del delirio; lo cual conlleva, según menciona Freud, a diferentes tipos de paranoia. En cada tipo de paranoia hay una percepción interna que se suprime y que aparece mudada y transformada como algo de lo que tomamos conciencia, pero como la percepción de algo externo, algo que viene de afuera. Debido a esto se estaría tentado a pensar que estos procesos de distorsión y transmutación emocional son lo propio de la paranoia.

Sin embargo, afirma Freud que por una parte, la proyección no desempeña la misma función en las diferentes formas de la paranoia; por otra parte, la proyección tampoco es exclusiva de la paranoia, sino que también ocurre en otras configuraciones de la vida anímica, incluso, se le puede atribuir una participación regular en nuestra postura frente al mundo exterior. Pues, "Si no buscamos en nosotros mismos, como en otros casos lo hacemos, las causas de ciertas sensaciones, sino que las trasladamos hacia afuera, también este proceso normal merece el nombre de proyección." (Freud 1911b, 127).

De acuerdo con lo dicho anteriormente, el delirio es frecuente y habitual en las paranoias, sin embargo, no es lo sustancial a la psicosis, es necesario establecer la búsqueda de algún principio generador de esta formación psicótica que permita comprender con mayor profundidad el surgimiento y características de esta estructura. Para esta búsqueda se ha de indagar ese principio en un momento o etapa previa al delirio, una etapa mucho más antigua y primigenia, desde cual se pueda comprender su emergencia. En este momento de su desarrollo teórico e investigativo (1911), Freud deriva de la represión los fenómenos patológicos. Así, lo que sigue en la exploración freudiana es descomponer en tres fases el proceso de represión, desde esta descomposición el padre del psicoanálisis pretende hallar en qué parte del proceso de represión, se separan la neurosis y la psicosis. Finalmente, esta exploración le permitirá diferenciar las dos estructuras clínicas, estableciendo un principio generador distinto en cada una de ellas: la *Verdrängung* para la neurosis y la *Verwerfung* para la psicosis. A continuación me encargo en exponer cómo Freud aborda esas tres fases de la represión para, desde ellas, indagar y hallar el mecanismo propio de la paranoia.

1.2.5 Mecanismo paranoico y Fases de la Represión

Para abordar el mecanismo paranoico Freud recurre a observar y analizar cómo opera el mecanismo de la represión en cada estructura. De acuerdo con Freud la represión se establece a partir de unas fases, “la primera fase consiste en la fijación (*Fixierung*), la cual es precursora y condición de cada represión (*Verdrängung*). Die erste Phase besteht in der Fixierung, dem Vorläufer und der Bedingung einer jeden »Verdrängung«.” De este hecho llamado «Fijación» se puede decir que una pulsión (*Trieb*) o un componente pulsional (*Triebanteil*) no participa en el desarrollo previsto como normal, a consecuencia de esta inhibición, ese componente permanece en una etapa o estadio infantil, (*infantileren Stadium verbleibt*). (Freud 1911d, 95).

Aquella corriente que se ha fijado, se comporta en las posteriores formaciones psíquicas como componentes reprimidos que, por tanto, yacen en el sistema inconsciente. En anteriores páginas se mencionó que en esas fijaciones pulsionales se halla la predisposición a enfermar posteriormente y, se puede agregar además, que también radica allí el determinismo para el desenlace de la tercera fase de la represión.

La segunda fase que aborda Freud es la represión propiamente dicha. La represión transita desde los sistemas del yo, susceptibles de conciencia, y puede ser descrita como un «esfuerzo de dar caza» (*Nachdrängen*). Así, mientras que la represión es un proceso esencialmente activo, la fijación se presenta como un retardo, un proceso pasivo. Cuando aquellas pulsiones retrasadas por la fijación logran algún fortalecimiento, y debido a éste se genera un conflicto entre ellas y el yo, o entre ellas y las pulsiones acordes al yo, actúa la represión. Ésta va en busca de aquellos componentes pulsionales que pueden generar conflicto y desestabilizar al yo o de aquellas aspiraciones psíquicas contra las que el yo puede experimentar una fuerte repugnancia. En este caso, la represión se establece por algún tipo de vínculo entre esas aspiraciones psíquicas por reprimir, y los componentes pulsionales ya reprimidos.

La tercera fase, que es a su vez la más característica para los fenómenos patológicos, es identificada como el fracaso de la represión. Ésta abre posibilidad al retorno de lo reprimido (*des Durchbruchs, der Wiederkehr des Verdrängten anzuführen*). En esta fase ocurre una regresión del desarrollo libidinal hacia la fijación. Freud aclara que tenemos

tantos colectores de fijación (*Die Mannigfaltigkeiten der Fixierung*)²⁷ como etapas del desarrollo libidinal; por esto, buscar el mecanismo propio de la paranoia tratando de reconducir las formaciones de síntoma a la historia del desarrollo de la libido, es un intento que no conduce a un punto o lugar en específico. Debido a esto, Freud se propone identificar desde 1911, con el caso Schreber, en qué consiste el mecanismo de represión propio y real (*eigentlichen*) de la paranoia.

Menciona Freud que durante el momento más álgido de la enfermedad, se formó en Schreber -bajo la influencia de una visión de «la naturaleza como parcialmente horrible, pero también a su vez envuelta en una indescriptible grandeza»-, la convicción de una gran catástrofe, una destrucción del mundo (*eines Weltunterganges*). Unas veces le decían que el trabajo de 14000 años se había perdido, y que a la Tierra no le quedaban sino 212 años concedidos. Al final de su estancia en el Hospital de Flechsig, Schreber aseguraba que ese periodo de 212 años ya había expirado. De acuerdo con Schreber, él era el «único hombre real que aún permanecía», »einzige noch übriggebliebene wirkliche Mensch«, y las pocas figuras humanas que aún veía, el médico, los enfermeros y pacientes, él los explica como: «hechos milagrosamente, volátiles, improvisados, hombres contruidos colgantes», »hingewunderte, flüchtig hingemachte Männer«.²⁸ (Freud 1911d, 97-98).

²⁷ En las traducciones al castellano se omite la expresión «Die Mannigfaltigkeiten der Fixierung», «colector de fijación». Esta categoría, en el uso que Freud le otorga, se entiende en un sentido bastante dinámico. Pues, el colector se presenta como una especie de alcantarillado que canaliza la libido hacia algunos puntos específicos de fijación; ese alcantarillado no sólo recoge y distribuye la libido, sino que además permite una interconexión entre los diferentes puntos en que ésta se ha fijado. Así, el número de colectores es proporcional a las etapas libidinales que vive y experimenta un sujeto. Ahora Freud intenta hallar el nódulo principal del que se desprendería el colector propio de la paranoia. Con esto se aproxima al problema de la elección de neurosis, dentro las cuales, en 1911 Freud incluía la paranoia.

²⁸ No existe una traducción exacta en el castellano de estas expresiones de Schreber. Él describe al hombre bajo las expresiones «hinge-wunderte» y «hinge-machte»; «Hing» es el pretérito del verbo «Hängen», «colgar». Cuando este verbo se combina, hace referencia a algo que se hace para estar prendido entre dos puntos, como una hamaca «Hängematte», o como un puente colgante «Hängebrücke». Así, la concepción que Schreber tiene del hombre, es la de un ser inacabado, incompleto, a medio hacer. Estos hombres que describe Schreber tienen mucha relación con la concepción antropológica de F. Nietzsche, y con la descripción que él hace del hombre en su libro *Así Habló Zaratustra*, como veremos más adelante.

La convicción de Schreber sobre esta catástrofe del fin del mundo ocurrió durante la segunda fase de la enfermedad, cuando Schreber se distancia del resto de hombres y se presenta a sí mismo como regenerador de la humanidad en alianza con Dios. Muchas explicaciones posibles establece Schreber, presentándose a sí mismo como espíritu vidente, »Geisterseher«, una de ellas, quizá la más recurrente es que esa catástrofe ocurre como resultado de su conflicto con Flechsig. Pues, este médico habría destruido los cimientos de la religión, y habría sido responsable por la propagación de un nerviosismo y una inmoralidad generalizada entre las personas. A consecuencia de todo esto, habrían caído epidemias devastadoras sobre el pueblo y sería enaltecida la imagen de Schreber como redentor de la humanidad. (Cf. Freud 1911d, 99).

Afirma Freud que no es extraño hallar en historiales clínicos de paranoia en las que se han desarrollado estadios tormentosos, similares planteamientos a los de Daniel Schreber sobre la destrucción del mundo. Para explicar esto basta con dejarnos guiar por la concepción que se ha tratado sobre la investidura libidinal «Libidobesetzung», y por la calificación de los otros hombres como «Hombres improvisados y fugaces» »flüchtig hingemachter Männer«. Desde estas dos herramientas o instrumentos, Freud afirma que:

El enfermo tiene de las personas, de su entorno y del Mundo Externo en absoluto, retirada su ocupación libidinal que hasta ahora les tenía; por lo que todo para él se ha vuelto indiferente y sin consecuencias; y debe ser explicado a través de una racionalización secundaria, como «hechos milagrosos, volátiles, improvisados, hechos colgantes». El fin del mundo es la proyección de esta catástrofe interior, su mundo subjetivo se ha reducido desde que él le ha retirado de su amor. Y el paranoico lo construye de nuevo, no magnifico en efecto, pero por lo menos tanto, que pueda vivir en él de nuevo. Él se lo construye a través de la obra de sus delirios. Der Kranke hat den Personen seiner Umgebung und der Außenwelt überhaupt die Libidobesetzung entzogen, die ihnen bisher zugewendet war; damit ist alles für ihn gleichgültig und beziehungslos geworden und muß durch eine sekundäre Rationalisierung als »hingewundert, flüchtig hingemacht« erklärt werden. Der Weltuntergang ist die Projektion dieser innerlichen Katastrophe; seine subjektive Welt ist untergegangen, seitdem er ihr seine Liebe entzogen hat. Und der Paranoiker baut sie wieder auf, nicht prächtiger zwar, aber wenigstens so, daß er wieder in ihr leben kann. Er baut sie auf durch die Arbeit seines Wahnes. (Freud 1911d, 100-101).

Este conjunto de observaciones, permite a Freud concluir que el delirio es un intento de curación, es una reconstrucción parcial del mundo y con el mundo. De igual manera, es posible afirmar que el proceso de represión propio (*eigentliche*) de la paranoia, consiste

en un desapego (*Ablösung*) de la libido, de las personas y cosas previamente queridas. Afirma Freud que este proceso se lleva a cabo en silencio (*sich stumm*), nosotros sólo tomamos noticia de él, infiriéndolo de los siguientes procesos. Aquello que nos permite notar ruido en ese proceso de represión, es el posterior proceso de curación (*Heilungsvorgang*). Pues, éste invierte la represión y conduce de nuevo la libido a las personas y cosas previamente abandonadas.

Este proceso propio de la paranoia se lleva a cabo por el camino de la proyección. Sin embargo, es importante aclarar que, de acuerdo con los postulados de Freud, la proyección no significa que la sensación reprimida en el interior se proyecta hacia el exterior. La manera correcta de entender la proyección en la paranoia, es que el paranoico no experimenta que sus estados mentales, se dirigen hacia el exterior, sino que aquello de lo cual él carece internamente, lo anulado, la castración, la regulación de su goce, proviene desde afuera, lo afecta como algo externo que se le impone y lo persigue. En palabras de Freud: "wir sehen vielmehr ein, daß das innerlich Aufgehobene von außen wiederkehrt." (Freud 1911d, 102), nosotros vemos que lo anulado en el interior (*innerlich Aufgehobene*)²⁹ retorna desde el exterior (*außen wiederkehrt*).

La siguiente observación que hace Freud en su búsqueda del mecanismo propio de la paranoia es que la proyección logra explicar el delirio, y éste es visto como un intento de cura. Debido a esto, tanto el camino de la proyección como la obra del delirio, son consecuencia del desprendimiento de la libido de las personas y cosas, sin embargo, este desprendimiento no puede ser el agente patógeno de la paranoia; pues, muchas personas dentro de la vida anímica normal, renuncian (*lossagen*) a personas y objetos del mundo, sin por ello caer en un estado paranoico. De acuerdo con esta observación, afirma Freud que debe existir un carácter especial que permita distinguir entre el desapego de libido (*Ablösung der Libido*) propio de la paranoia, de otros tipos de desapego libidinal.

²⁹ El término empleado por Freud para hablar de lo anulado es «Aufgehobene», literalmente traduce derogado, anulado. Por lo general cuando hablamos de derogación, nos remitimos al rechazo de una ley.

Gracias al análisis que hasta el momento se ha hecho del caso Schreber, se sabe que la libido retirada de un objeto es conducida a un modo particular de empleo. La mayoría de los casos de paranoia indican que uno de los más frecuentes usos de esa libido sustraída, es conducirla a un recubrimiento del yo. Al respecto afirma Freud que:

Nosotros recordamos que la mayoría de los casos de paranoia muestran un trozo de delirio de grandeza y este delirio puede constituir una paranoia. [...] Esta declaración clínica nos permite suponer que el paranoico ha contraído una fijación en el narcisismo, y decimos que el retroceso de la homosexualidad subsumida indica la cantidad de regresión hacia el narcisismo que es característica en la paranoia. Wir erinnern uns daran, daß die meisten Fälle von Paranoia ein Stück Größenwahn zeigen und daß der Größenwahn für sich allein eine Paranoia konstituieren kann. [...] Dieser klinischen Aussage wegen nehmen wir an, daß die Paranoischen eine Fixierung im Narzißmus mitgebracht haben, und sprechen wir aus, daß der Rückschritt von der subsumierten Homosexualität bis zum Narzißmus den Betrag der für die Paranoia charakteristischen Regression angibt. (Freud 1911d, 104).

Aquel trozo de delirio de grandeza presente en los casos de paranoia, permite a Freud identificar su génesis en una fijación libidinal narcisista. Esto a su vez permite comprender la causa u origen del delirio como un intento de cura. En el caso Schreber, por ejemplo, se sitúa el origen de su enfermedad en un conflicto generado a causa del reconocimiento de un deseo que posteriormente es rechazado con indignación. Pues, aquel deseo fue visto por Schreber como algo contrario a las normas y costumbres que él mismo como magistrado tenía el deber de defender, proteger y representar. Su delirio reiteró constantemente aquel deseo inicial que fue reprochado, así continuó el curso de su enfermedad hasta que finalmente ese deseo logró encontrar cabida y aceptación por el enfermo, gracias al nuevo orden mundial que él creó a través de su delirio.

Explica Freud que se puede observar cómo en el caso Schreber, el delirio permitía al enfermo reconocer la existencia de entes y personas externas. Tomar a Flechsig como perseguidor y protagonista de su delirio inicial, luego al enfermero y posteriormente a Dios, muestra un intento de retorno libidinal sobre entes externos. Esta vuelta libidinal hacia Flechsig y sus sucesivos perseguidores dirige de nuevo la libido a un ente externo, pero esa reconducción lleva el signo negativo de la represión. Debido a esto la lucha represiva no se extingue, pero sus medios cambian y se hacen más fuertes. Por una parte, el objeto impugnado (en nuestro caso el médico Flechsig) representa el vínculo del enfermo con lo externo, por lo cual, atrae hacia sí toda la libido. Por otra parte, para el

enfermo, ese objeto es lo más importante en el mundo externo, es su eslabón, es aquello que impide una ruptura total con el mundo exterior (*Außenwelt*).

Por otra parte, la concentración libidinal en un sólo objeto, genera en su contra todas las resistencias, la lucha contra ese objeto se manifiesta como una cruel batalla. En ésta, el triunfo de la represión es experimentado por el enfermo como anulación total del objeto, es una destrucción del mundo (*Weltunterganges*), y, con él, de las sublimaciones. No obstante, esta destrucción del mundo no es total. Comenta Freud:

Me gustaría destacar un solo punto de vista. No se puede decir que el paranoico ha retirado por completo su interés por el mundo exterior, ni siquiera en el apogeo de la represión, pues esta descripción está más en relación con algunas otras formas de psicosis alucinatoria (Meynert Amentia). -En la paranoia-, él percibe el mundo exterior, da cuenta de sus cambios, la impresión que le produce lo incita a operaciones explicativas (los hombres «improvisados, fugaces»), así que creo que es mucho más probable que su relación con el mundo ha cambiado en el modo de explicar el mundo, exclusiva o principalmente por la pérdida de interés de la libido. Ich möchte nur einen einzigen Gesichtspunkt hervorheben. Man kann nicht behaupten, daß der Paranoiker sein Interesse von der Außenwelt völlig zurückgezogen hat, auch nicht auf der Höhe der Verdrängung, wie man es etwa von gewissen anderen Formen von halluzinatorischen Psychosen beschreiben muß (Meynerts Amentia). Er nimmt die Außenwelt wahr, er gibt sich Rechenschaft über ihre Veränderungen, wird durch ihren Eindruck zu Erklärungsleistungen angeregt (die »flüchtig hingemachten« Männer), und darum halte ich es für weitaus wahrscheinlicher, daß seine veränderte Relation zur Welt allein oder vorwiegend durch den Ausfall des Libidointeresses zu erklären ist. (Freud 1911d, 107).

De acuerdo con esta observación de Freud, es esencial conservar la paranoia como un tipo clínico independiente, aun cuando su imagen se complique por algunos rasgos próximos a la esquizofrenia. Desde la teoría de la libido, es posible diferenciar la paranoia de la de la esquizofrenia. Por una parte, por la diferente localización de la fijación de predisposición; por otra parte, por el mecanismo distinto del [retorno de lo reprimido] esto es, (la formación de síntoma). El común entre la paranoia y la esquizofrenia (dementia praecox) está en el carácter básico de la represión propiamente dicha, éste es, el rechazo libidinal con regresión al yo.

Respecto a la fase de las alucinaciones tormentosas (*der stürmischen Halluzinationen*), Freud las concibe aquí como una lucha de la represión contra un intento de cura (*einem*

Heilungsversuch) que intenta traer la libido de vuelta a sus objetos. En el delirio (*Delirien*),³⁰ y en los estereotipos motores de la enfermedad, Jung reconoce con extraordinaria perspicacia analítica los restos, convulsivamente retenidos, de las antiguas investiduras de objeto.

En lo anterior encuentra Freud la segunda diferencia. En la salida (*Ausgang*) de la demencia praecox, no triunfa la reconstrucción del objeto abandonado por la libido, como en la paranoia, sino su opuesto, la represión. En la Demencia praecox la regresión no llega sólo hasta el narcisismo, que se expresa o se manifiesta en el delirio de grandeza, sino hasta el abandono completo del amor de objeto y el retorno al autoerotismo infantil. De acuerdo con esto, la fijación predisponente propia de la Demencia praecox, ha de estar situada más atrás que la de paranoia, se incluirá en el inicio del desarrollo que va desde el autoerotismo y al esfuerzo por el amor de objeto.

Estos supuestos sobre las fijaciones predisponentes en la paranoia y la Demencia praecox, nos hacen entender fácilmente que puede un caso empezar con síntomas paranoicos (*paranoischen Symptomen*) y, sin embargo, convertirse en un caso de Demencia. Debido a esto se pueden producir enfermedades como la de Schreber, en la que se combinan, en todas las proporciones, síntomas paranoides y esquizofrénicos. Debido a esta característica, piensa Freud que es posible un nombre como: «demencia paranoide» o parafrenia.

Un ejemplo que Freud retoma del caso Schreber para mostrar la funcionalidad de la teoría de la libido, está en aquel escenario propuesto por Daniel Schreber respecto a los rayos solares. De acuerdo con su relato, él percibe cómo los rayos de sol son la condensación de los «rayos de Dios», y venían hasta él a hablarle y a fecundarlo a través de haces nerviosos y espermatozoides. Los rayos del sol eran atraídos por Schreber, y se dirigían todos a él. De esta manera, Freud interpreta este evento como una metáfora,

³⁰ Es curioso que el mayor número de ocasiones el término que utiliza Freud para hablar de delirio es «Wahn» que, en su traducción literal, traduce «engaño». Wahn es un término de contexto clínico que está en la raíz de conceptos como «Wahnsinn» (engaño de sentido) que se traduce también como locura, o «Größenwahn» delirio de grandeza. Esta es la primera ocasión en el caso Schreber, en que Freud utiliza el término «Delirien»

una representación de cómo la libido que estaba depositada en personas y objetos del mundo, retorna hasta el paciente para ocuparlo e investirlo nuevamente.

Este retiro libidinal de las personas y cosas del mundo, es la representación misma del sepultamiento del mundo, de su final y desgaste. Esta interpretación permite también comprender por qué, una vez que Schreber ha hecho el proceso de reconstrucción del mundo, se cuida permanentemente de evitar una nueva conexión y disolución con aquellos rayos. “daß er später während des Rekonstruktionsvorganges ängstlich besorgt sein muß, daß Gott nicht die Strahlenverbindung mit ihm löse” (Freud 1911d, 112).

El final de esta obra lo presenta Freud con la siguiente exhortación: “Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o en el delirio hay más verdad de lo que otros hoy encuentran creíble. Es bleibt der Zukunft überlassen zu entscheiden, ob in der Theorie mehr Wahn enthalten ist, als ich möchte, oder in dem Wahn mehr Wahrheit, als andere heute glaublich finden.,” (Freud 1911d, 113).

1.3 Un caso de paranoia contrario a la Teoría Psicoanalítica.

Este caso analizado y publicado por Freud en 1915, nos presenta a una mujer de cerca de treinta años quien “Nunca había buscado vinculaciones amorosas con hombres; vivía reposadamente junto a una madre anciana, cuyo único sostén era ella. No tenía hermanos, y el padre había muerto hacía muchos años.” (Freud 1915a, 264). En el instituto en que ella trabajaba, un hombre educado y atractivo la cortejaba. Ella correspondió a visitarlo en su apartamento de soltero en dos ocasiones.

En la primera visita no ocurrió nada llamativo, sin embargo, el día siguiente a aquel encuentro, esta mujer se acercó a su pretendiente y lo acusó de traición. El motivo de esa acusación está en que este hombre, el día siguiente a su encuentro, se acercó a la directora de la sección de la empresa donde ellos trabajaban, y le habló en voz baja sobre el servicio. De esta charla surgió en aquella joven paranoica la extraña certeza de que su pretendiente la estaba delatando, contándole a su superiora la aventura que habían tenido el día anterior. Además de esto, esta mujer consideró que su joven amado

y aquella otra mujer, su jefa, tenían una relación desde hace ya algún tiempo, pero que ella (la joven mujer) hasta ahora se habría percatado de eso.

Se debe aclarar que la jefa de esta mujer paranoica era una mujer de edad avanzada. De ella dice nuestra paranoica que: “Estaba habituada a que esta anciana jefa la tratara con gran ternura, por más que muchas veces la fastidiase, y se juzgaba la predilecta de ella. Ahora la maternal anciana de cabellos blancos lo sabía todo.” (Freud 1915 a, 266). Esta joven agregó además algo que resalta Freud. Dijo la joven paranoica de su jefe, es decir, de aquella dama anciana: «Ella tiene cabellos blancos como mi madre» [»Sie hat weiße Haare wie meine Mutter.«]. (Freud 1915b, 210).

Nuestra joven mujer paranoica aprovechó la primera oportunidad que se le presentó, para justificar su acusación contra su pretendiente. La respuesta de aquel joven fue la más natural, él protestó, por supuesto, y rehusó esta acusación. De acuerdo con el joven, aquella acusación fue una imputación disparatada; combatió la certeza de su pretendida dama a tal punto que logró disuadirla de su delirio. Algunas semanas después, ella estuvo lo bastante confiada para repetir la visita a casa de él.

En esta segunda visita, manifiesta Freud, se encontraban juntos en medio de besos y abrazos y él admiraba su belleza, ya en parte revelada, »er bewunderte ihre zum Teil enthüllte Schönheit«, estaban ellos dos en medio de esta «Hora de Pastor» »dieser Schäferstunde«,³¹ cuando ella escuchó un sonido espontaneo, como un latido o un tono

³¹ La traducción al castellano de la Obra de Freud, que se está utilizando en este apartado “Amorrortu”, traduce este término como Hora de Amor; Freud introduce un término menos común, pero más preciso: »Schäferstunde«, el cuál traduce literalmente »der Schäfer« El Pastor, y, »die Stunde« La Hora. La combinación de ambas palabras traduce «Hora de Pastor» y es una expresión que fue común en la poesía pastoral del siglo XVIII. Por medio de ella se hacía referencia a un encuentro erótico íntimo, con un alcance idílico. La primera vez que se utilizó el término »Schäferstunde« fue en 1711. Freud quizá hace uso de esta expresión como una reminiscencia a la obra: el Rapto de Laura »Die Entzückung an Laura« del filósofo y poeta Friedrich Schiller. En esta obra se relata un pasaje similar al descrito por la joven paranoica del caso que aquí se está tratando. En aquel pasaje Schiller hace uso de la expresión Hora de Pastor, para describir cómo la joven amante “Laura” siente acercarse el momento preciso de aquel encuentro. De acuerdo con Schiller: Laura siente la Hora de Pastor, cuando de sus cálidos labios su voluntad se escapa en sonidos plateados (tonos) reacios a desaparecer. “Meine Muse fühlt die Schäferstunde, Wenn von deinem wollustheißen Munde Silbertöne ungern fliehn.” Considero que este aspecto de “La Hora” y los Tonos, ligados al momento del encuentro íntimo, son

Tictac. De acuerdo con el testimonio que Freud recibió de esta joven, ella preguntó a su amante por la naturaleza de este sonido, a lo cual él respondió que seguramente era un pequeño reloj que él tenía sobre el escritorio. Luego, cuando ya esta mujer había salido del apartamento de soltero de su amante y bajaba las escaleras, encontró a dos jóvenes quienes rumoraron algo. Esta mujer mencionó en su testimonio que uno de aquellos desconocidos llevaba un pequeño objeto cubierto, algo como una especie de cofrecillo.

Este encuentro le ocupó su pensamiento a aquella mujer, tanto que finalmente se hizo a la idea de que aquel objeto oculto era una cámara fotográfica, y que el ruido que escuchó durante su encuentro con su compañero, era el sonido del botón auscultador de aquella presunta cámara. De acuerdo con esto, ella recordó que el escritorio, de su pretendiente estaba puesto transversalmente a la ventana, y el espacio que mediaba entre la mesa y la ventana estaba en parte cubierto por una espesa cortina. Así, no era una idea descabellada que en ese espacio, detrás de aquella cortina, alguno de aquellos desconocidos se hubiera escondido para fotografíarla mientras estaba en intimidad.

Esta sospecha se incrustó tanto en el pensamiento de ella, que decidió contratar un abogado, aseverando que requería protegerse contra la persecución (*Verfolgungen*) de ese hombre con quien había estado en intimidad. De acuerdo con ella, él había abusado de su docilidad haciendo que espectadores no vistos, tomaran fotografías de su tierno encuentro. Esas fotografías ahora estarían en manos de su pretendiente, y él podría enseñarlas, exponiéndola a la vergüenza y forzándola a renunciar a su empleo.³²

Freud tuvo conocimiento de este caso a través del abogado que esta joven contrató, y fue precisamente el abogado quien solicitó a Freud un diagnóstico de su cliente. Sin embargo, asevera Freud que su interés particular no está en el diagnóstico, sino en la contrariedad que este caso representa para la teoría psicoanalítica. Pues, de acuerdo con Freud, y con lo que aquí se ha expuesto en anteriores apartados: "En la literatura psicoanalítica se había aseverado que el paranoico se debate contra un refuerzo de sus

características nada despreciables para la comprensión y explicación que hace Freud del presente caso.

³² El término que introduce Freud es *Aufgeben*, que se traduce como renunciar o dejar. La editorial Amorrortu lo traduce como *resignar*.

tendencias homosexuales, lo que remite en esencia a una elección narcisista de objeto. Además, se había señalado que el perseguidor en el fondo era el amado o alguien que lo fue en el pasado.” (Freud 1915a, 265). De acuerdo con esto, el perseguidor ha de ser del mismo sexo que el perseguido. Pero en este caso encontramos que una mujer se siente perseguida y acosada por un hombre, es decir, por alguien de un sexo diferente al suyo.

Una lectura de los dos eventos en los que se encontró esta mujer con su joven amante, permite ver con facilidad que ella realiza una identificación entre la jefa de cabellos blancos y su madre. Podemos recordar las palabras que ella misma utilizó para describirla: «Tiene cabellos blancos como mi madre» [»Sie hat weiße Haare wie meine Mutter«]. (Freud 1915b, 210). Adicional a esto, su preocupación por preservar el trato tierno y amable que le daba aquella mujer anciana, así como su autoconsideración de ser su «predilecta», le permiten a Freud afirmar que esa mujer es un sustituto de la madre. En correspondencia, el hombre amado, a pesar de su juventud, es puesto en el lugar del padre. Debido a eso, “es el poder del complejo materno el que compele a la enferma a suponer una relación amorosa entre esos dos desiguales compañeros, en contra de toda su inverosimilitud.” (Cf. Freud 1915a, 267).

Un primer momento de persecución es experimentado por aquella mujer, cuando ella manifiesta el temor de que su pretendiente comente a la anciana mujer de su aventura. Ella ve a su jefe hablando con aquel joven, y toma esto como indicio de amoríos entre él su anciana jefe. La mujer paranoica siente miedo ante la posibilidad de que aquella anciana superiora sospeche o sea enterada de la aventura del día anterior con su compañero. El segundo momento de persecución se hace evidente en el segundo encuentro, cuando ella pide protección al abogado para evitar que aquellas fotos sean reveladas y ella pierda su empleo. En ambos indicios o momentos, la anciana mujer es la causa del temor.

La dama paranoica teme en ambas situaciones que su jefe de cabellos blancos como su madre, se entere de sus aventuras y amoríos con aquel joven, lo cual permite situar a la anciana como el perseguidor originario. Dice Freud: la instancia de cuya influencia se quiere escapar, tampoco en este caso es el hombre, sino la mujer. [...] El vínculo con el mismo sexo se contrapone a los empeños por ganar como objeto de amor un compañero del otro sexo.” (Freud 1915a, 267). Desde esta consideración se evapora la contradicción

entre este caso y los planteamientos de la doctrina psicoanalítica, en los que se presenta un vínculo homosexual como la condición para el desarrollo de un delirio de persecución.

Es sabido, de acuerdo con los datos suministrados por el abogado y por la misma mujer paranoica, que ella hacía muchos años era huérfana de padre; la misma mujer ha afirmado que no buscaba o pretendía ningún vínculo con hombre alguno. Por esto, afirma Freud que: “estamos autorizados a suponer que no se habría mantenido lejos del hombre hasta la edad de treinta años si una fuerte ligazón afectiva con la madre no le hubiera ofrecido un apoyo para eso.” (Freud 1915a, 268). Este hecho permite comprender que la madre aparece como una observadora desfavorable y una perseguidora, compite con aquel caballero manifestando en la formación paranoica de delirio aquella ligazón homosexual.

El motivo de la manifestación del segundo delirio, a partir de un sonido, es explicado por Freud recurriendo a Otto Rank. Afirma Freud que su discípulo le hizo notar que la observación del comercio amoroso entre los padres, es un requisito necesario de la fantasía del espionaje, y repite el ruido por el cual se delata el comercio observado, o bien aquel por el cual temió delatarse el niño que espiaba. Si en su segundo delirio la mujer teme ser observada y basa su temor en aquel ruido, entonces, la mujer se ha puesto en el lugar de la madre para poder tener acceso al padre. En su primer delirio la anciana mujer es puesta en el lugar de la madre, y su amado está puesto en el lugar del padre. En el segundo delirio la mujer sustituye a su madre y tiene comercio sexual con el padre. Debido a esto el espionaje debe ser imputado a alguien diferente de ella misma y diferente de su joven amante. Agrega Freud:

Sólo así ha sido posible a aquella mujer liberarse de la dependencia homosexual respecto de la madre, en lugar de tomar a la madre como el objeto de amor, se ha identificado con ella, ha devenido ella misma la madre. [...] La posibilidad de esta regresión remite al origen narcisista de su elección homosexual de objeto y, así, a la disposición, preexistente en ella, a contraer una paranoia. (Freud 1915a, 269).

La clave para entender que aquella mujer se defiende de su amor al hombre mediante una formación delirante, es que en principio el delirio se dirigía contra la mujer. Sin embargo, en aquel avance de la mujer al hombre en cuanto objeto, las características del delirio también cambian.

1.4 Delirio y pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis

Desde el comienzo de su artículo de 1924 [1923] *Neurosis y Psicosis*, Freud menciona su intención de explorar lo que sería la diferencia genética (*genetische Differenz*) más importante entre neurosis y psicosis; ésta es, que: “la neurosis es el resultado de un conflicto entre el yo y el ello, en tanto que la psicosis es el desenlace análogo de una similar perturbación en los vínculos entre el yo y el mundo exterior.” (Freud 1924a, 155).

En el caso de las neurosis de transferencia, por ejemplo, el yo no quiere atender ni dar trámite a una moción pulsional del ello, o bloquea alguna de sus metas. En estos casos, el yo reprime aquella moción, y ésta se abre paso a través de caminos en los que el yo no tiene poder. Aquí, se produce una sustitución de esa satisfacción reprimida mediante un compromiso, “el síntoma” (*das Symptom*). La neurosis surge porque el yo intenta defender su estabilidad y equilibrio contra el síntoma, tal como lo habría hecho previamente contra la moción pulsional del ello.

En su ensayo titulado *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis* también de 1924, Freud argumenta que la neurosis se produce porque el yo ejerce un sofocamiento de un fragmento de la realidad del ello. En los casos de psicosis, aquel mismo yo se retira de un fragmento de la realidad (*Realität*).³³ Así, “lo decisivo para la neurosis sería la

³³ De nuevo vemos en este artículo la diferencia que establece Freud entre las dos nociones de Realidad en alemán, «Wirklichkeit» y «Realität». En esta cita, la pérdida de la realidad que menciona Freud en la psicosis, no es de la realidad efectiva «Wirklichkeit», sino la realidad sin más, «Realität». La libido que el psicótico ha retirado del mundo «Realität», es utilizada para el recubrimiento de su yo, en su propio deseo, en la realidad efectiva: «Wirklichkeit». Debido a esto, el síntoma para el psicótico es el delirio y la alucinación, es decir, allí donde él ha depositado su libido, se hace presente aquello a lo que ha renunciado: la Norma, el orden del lenguaje, la forma, la «Realität». Por su parte, de modo opuesto, la libido que el neurótico ha depositado en la *Realität*, realidad del lenguaje y la cultura, ha sido extraída de la realidad material de su propio

superioridad del influjo objetivo (*Realeinflusses*), y para la psicosis, la hiperpotencia del ello.” (Freud 1924c, 193).³⁴

Desde esta perspectiva, tanto en la neurosis como en la psicosis el paciente experimenta una perturbación en sus nexos con la realidad, la neurosis es también un medio para retirarse de ella. La neurosis consiste en una compensación a aquellos sectores segregados y reprimidos del ello, por tanto, el origen de la neurosis consiste en la reacción del ello contra la represión y en el fracaso de ésta. De acuerdo con esto, el debilitamiento que tiene el neurótico en su nexo con la realidad, es consecuencia del fracaso de la represión, es una organización que surge tras el fragmento que se pierde por la represión de la pulsión no satisfecha.

Freud plantea un ejemplo para explicar o mostrar el curso que sigue la neurosis y el que sigue la psicosis frente a un mismo evento. El ejemplo es el siguiente:

...una muchacha enamorada de su cuñado fue conmovida, frente al lecho de muerte de su hermana, por esta idea: «Ahora él queda libre y se puede casar conmigo». Esta escena se olvidó en el acto, y así se inició el proceso de regresión que llevó a los dolores histéricos. Pero lo instructivo es ver aquí los caminos por los cuales la neurosis intenta tramitar el conflicto. Ella desvaloriza la alteración objetiva {die reale Veränderung}³⁵ reprimiendo la exigencia pulsional en cuestión, vale decir, el amor por el cuñado. La reacción psicótica habría sido desmentir³⁶ el hecho de la muerte de la hermana. (Freud 1924c, 194).

De manera análoga a como ocurre en la neurosis, Freud observa que la génesis de las psicosis se da en dos pasos. El primer paso arranca al yo de la realidad, el segundo paso

cuerpo, de sus instintos, su naturaleza biológica, «Wirklichkeit». Por eso es allí, en el lugar de la falta, en su cuerpo y en sus emociones, en donde el neurótico deposita posteriormente el síntoma.

³⁴ Los términos que realmente utiliza Freud en esta cita son: «die Psychose die des Es maßgebend» –y- «die Neurose wäre also die Übermacht des Realeinflusses». Por medio de ellos se hace mención, a una prevalencia del ello, en el caso de la psicosis, y una superioridad de la influencia de lo real en el caso de la neurosis. Aquí Freud no hace mención a hiperpotencias, ni a objetividad, como pretenden algunas traducciones.

³⁵ La frase: Sie entwertet die reale Veränderung, traduce: se devalúa el verdadero cambio.

³⁶ El término utilizado por Freud aquí es «zu verleugnen», traduce literalmente negar. Sin embargo, en su contexto, no es oponerse con una negativa a algo, para lo cual se utiliza por lo general el verbo verneinen. Verleugnen es no conocer de aquello que se niega, desmentirlo o no querer saber de eso.

pretende remediar este vacío, a través de la reinención y restablecimiento de su vínculo con la realidad aún a pesar del ello. Esta satisfacción se logra a través de la creación de una nueva realidad, una en la que aquel motivo de disgusto presente en la génesis de la psicosis, sea resuelto. En otras palabras, de lo que se trata en este intento de cura, es de crear un nuevo mundo, una nueva realidad (*Realität*), en la que nuevas normas y un nuevo orden, permitan satisfacer aquel deseo o instinto pulsional que en el anterior orden del mundo, en la anterior realidad (*Realität*) fue rechazado.

Tanto en la psicosis como en la neurosis el segundo paso es evocación y representación del poder del ello. El ello no se deja obligar por la realidad, se revela contra el mundo exterior, y expresa su rebelión. Así el ello rebela su incapacidad para adaptarse al apremio de la realidad, a la *ἄναγκη* [Ananké-necesidad].³⁷ Aclara Freud que las diferencias entre neurosis y psicosis, son mucho más notorias en el primer paso que en el segundo. Sin embargo, aquella diferencia inicial se expresa en el resultado final de ambas estructuras. Dice Freud:

En la neurosis se evita, al modo de una huida, un fragmento de la realidad, mientras que en la psicosis se lo reconstruye. Dicho de otro modo: en la psicosis, a la huida inicial sigue una fase activa de reconstrucción; en la neurosis, la obediencia inicial es seguida por un posterior (*nachträglich*) intento de huida. O de otro modo todavía: la neurosis no desmiente (*verleugnet*) la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla. (Freud 1924c, 195).

Para Freud, una conducta es normal o «saludable» cuando incorpora determinadas características de ambas reacciones. Por una parte no desmiente la realidad, tal como ocurre en la neurosis, pero sí intenta modificarla, como sucede en la psicosis. Esta

³⁷ Freud hace referencia a la necesidad en sentido lógico aristotélico. La necesidad como aquello que es de una forma y no puede ser de otra; por este motivo, él en su cita nos remite a la diosa griega Ananké: la diosa del destino y la necesidad. Es importante recordar que en la mitología griega el destino va atado a la tragedia, aquello de lo que no podemos escapar. Así, mientras el neurótico se adapta [*anzupassen*] a la norma, obedece al destino y sus designios, se adecua a la realidad cultural; el psicótico por el contrario se rebela en su contra. Desde esta perspectiva, es posible mencionar que el ser necesario por antonomasia es Dios, Él es la máxima representación del orden y la norma, del destino; Dios es la más sublime representación del padre. El psicótico, al rebelarse contra la necesidad de la norma, se consagra a sí mismo como Dios, se pone a su nivel, se hace creador, de este modo vivifica a Dios y lo encara encarnando su norma, dando vida y carne a la necesidad, mostrando la contingencia de la realidad cultural.

remodelación (*Die Umarbeitung*),³⁸ se efectúa en los sedimentos psíquicos de los vínculos que hasta entonces se mantuvieron con la realidad; esto es: “en las huellas mnémicas, las representaciones y los juicios que se habían obtenido de ella hasta ese momento y por los cuales era remplazada [representada] en el interior de la vida anímica” (Freud 1924c, 195).

Así como habitualmente el vínculo con la realidad se va enriqueciendo y varia continuamente mediante nuevas percepciones, también en la psicosis existe la tarea de procurarse nuevas percepciones, con las cuales se nutre y enriquece esa nueva realidad que se ha creado, esto es posible a través de la alucinación. De esta manera, como la moción que ha sido reprimida en la neurosis se va imponiendo hasta generar el síntoma, puede en la psicosis que aquel fragmento que ha sido rechazado también se imponga cada vez más a la vida anímica.

De acuerdo con lo anterior, vemos similitudes en el proceso de desenlace de la neurosis y la psicosis; sin embargo, Freud menciona además de ésta otra semejanza que consiste en el fracaso del segundo paso. En él tanto la neurosis como la psicosis tratan de crear un sustituto para satisfacer la pulsión reprimida (es el caso de la neurosis) o para la recreación de la realidad [representación] de la realidad, (como ocurre en la psicosis).

A nivel de diferencia fundamental, encontramos que el primer paso en la psicosis es el origen de la enfermedad, y su segundo paso es un intento de cura. En la neurosis, por el contrario, el acento de la enfermedad recae en el segundo paso, el fracaso de la represión. Aclara Freud que:

Estas diferencias, y quizá muchas otras todavía, son consecuencia de la diversidad [disparidad] tópica (der topischen Verschiedenheit) en la situación inicial del conflicto patógeno, a saber, que en ella el yo ha dado su adhesión al mundo real (ob das Ich darin seiner Anhänglichkeit an die reale Welt) o sucumba por su dependencia del ello (oder seiner Abhängigkeit vom Es nachgegeben hat). (Freud 1924c, 196)

³⁸ Die Umarbeitung no sólo se puede traducir como remodelación, sino, principalmente, como renovación y cambio de imagen.

Afirma además Freud que las diferencias tajantes entre neurosis y psicosis se deben disolver. Se ha considerado que la principal diferencia consiste en la sustitución de lo real que caracteriza a la psicosis, sin embargo, éste es sólo cuestión del modo de sustitución. En la neurosis también hay intentos de sustituir la realidad no deseada (*die unerwünschte Realität*) para reemplazarla por una más acorde al deseo, más justa (*durch eine wunschgerechtere zu ersetzen*). Esta posibilidad la tiene el neurótico a través de la existencia de un mundo de fantasía (*Phantasiewelt*), el cual es insumo para las nuevas formaciones de deseo (*Wunschneubildungen*), y comúnmente lo halla, por las vías de la regresión a un pasado real más satisfactorio (*in eine befriedigendere reale Vorzeit*).³⁹ En el caso de la psicosis, apenas es posible dudar si el mundo de la fantasía constituye la despensa (*Vorratskammer*) que sirve como materia o modelo para construir la nueva realidad.

Sin embargo, aquí Freud precisa nuevamente esta diferencia entre neurosis y psicosis. En la psicosis, el nuevo mundo exterior quiere reemplazar a la realidad exterior, en cambio, el nuevo mundo de la neurosis, sólo gusta de apoyarse, como sucede en el juego de niños, en un fragmento de la realidad diferente de aquel contra el que se tuvo que defender. Este nuevo mundo le presta a la realidad exterior una significación especial (*eine besondere Bedeutung*) y un sentido secreto (*einem geheimen Sinn*), que, de manera no siempre del todo acertada, llamamos simbólico. De esta manera, afirma Freud: “para ambas -neurosis y psicosis-, no sólo cuenta el problema de la pérdida de realidad (*Realitätsverlustes*),⁴⁰ sino el de una compensación [que encaje] como realidad (*Realitätsversatzes*)” (Freud 1924c, 197).

³⁹ Ver: Freud, S. (1911b), “Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico”

⁴⁰ [NT] Asociada al primer paso o fase en la psicosis y el segundo en la neurosis.

Capítulo 2

Demarcación de sistema filosófico

Trabajar en filosofía -como trabajar en arquitectura, en muchos sentidos- es en realidad un trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia interpretación. Sobre el propio modo de ver las cosas –y lo que uno espera de ellas-.

Ludwig Wittgenstein

En este capítulo se hace una inmersión en la filosofía con el fin de establecer las características principales que debe cumplir un sistema de pensamiento para ser considerado un sistema filosófico. Para esto, aquí se expone de manera analítica un sistema de pensamiento que ha sido polémico en la historia de la filosofía, pero que no obstante ha sido retomado para, desde él, edificar teorías y planteamientos en la filosofía contemporánea. El sistema de pensamiento que será expuesto en este capítulo, es el del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, no sólo por ser uno de los filósofos más reconocidos y emblemáticos del paso de la modernidad a la contemporaneidad, sino además por su cercanía cultural, teórica e histórica con Sigmund Freud.

De acuerdo con diferentes teóricos, el sistema de pensamiento de Friedrich Nietzsche está lejos de ser un sistema. Considero que esto antes de ser una dificultad para mi exposición, puede ser un instrumento de gran ayuda. Pues, como se verá en esta apartado, esos planteamientos no deben confundir la materia o contenido de un sistema, con su forma u orden expositivo. Si bien es cierto que el sistema de pensamiento del

filósofo alemán en cuestión, es aforístico y ataca cualquier tipo de dogmatismo o verdad establecida y estandarizada, la organización misma de su pensamiento sí obedece a un orden que permite identificar al autor, su estilo, sus objetivos y sus argumentos y diferenciarlo de los muchos otros que hacen parte de la historia de la filosofía. Así, se puede hablar del sistema de pensamiento de Nietzsche como un sistema filosófico antisistémico, esto es, que derrumba todos los anteriores sistemas, para desde allí, desde la deconstrucción y las ruinas, edificar su propio sistema.

Luego de revisar y exponer en líneas generales la formalidad de este sistema filosófico, se procede a evaluar si aquellas características se cumplen en otros sistemas de la filosofía. Posteriormente se abstraen las generalidades de lo que se podría llamar un sistema filosófico, para, en un próximo capítulo, establecer los encuentros y desencuentros entre sistema filosófico y delirio paranoico.

2.1 Sistema y sistema filosófico

Como lo mencioné al comienzo de este escrito, Freud afirmó en *Tótem y Tabú* que: “Un delirio paranoico es una imagen distorsionada de un sistema filosófico-ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems.” (Freud 1913, 2.4, 45). Se ha visto a través de un recorrido por diversas obras, la construcción clínica y conceptual que Freud hace en torno al delirio en la paranoia, su origen, su formación, su función, sus consecuencias, etc., ahora es momento de exponer qué es un sistema filosófico, o qué se entiende por tal.

Es válido resaltar aquello que mencioné en la introducción de mi tesis, y es que Freud fue categórico en su analogía. En ella Freud no precisa un tipo particular de sistema filosófico o de época de la filosofía. De acuerdo con esto, su analogía ha de ser válida para cualquier sistema o época de la filosofía que Freud pudo haber conocido. Procederé entonces a definir la palabra sistema, su particularidad en tanto sistema filosófico; y luego elegiré un sistema filosófico en representación de otros sistemas; uno que Freud no sólo pudo haber conocido en su época, sino que además referencia en algunas citas bibliográficas de su propia obra.

La palabra «sistema», proviene del griego σύστημα, y remite a un objeto complejo, esto es, a una unidad compuesta por diferentes partes que se conectan entre sí con el propósito de complementarse mutuamente; cada una de esas partes procura una organización que permita desempeñar una función individual y a la vez colectiva. El término sistema se aplica en diferentes campos de conocimiento, tales como la biología, la informática, la matemática, y, recientemente, desde Parsons y Luhman, también en la sociología. Desde esta última, surge lo que propiamente se ha dado en llamar «Teoría Sistémica». Respecto a ésta plantea Niklas Luhmann que:

Del sistema, se puede hablar como una generalidad, cuando se presentan ante nuestros ojos algunas características, cuya eliminación pondría en cuestión el carácter general de objeto de dicho sistema. A veces también la unidad de la totalidad de tales características se conoce como un sistema. Von System im Allgemeinen kann man sprechen, wenn man Merkmale vor Augen hat, deren Entfallen den Charakter eines Gegenstandes als System in Frage stellen würde. Zuweilen wird auch die Einheit der Gesamtheit solcher Merkmale als System bezeichnet. (Luhmann 1991, 15)

Desde esta perspectiva, para que sea posible hablar de un sistema filosófico, éste debe consistir en un conjunto ordenado de planteamientos y argumentaciones desde las que se logre abordar diferentes aspectos de la realidad; permitiendo visualizar un desarrollo armónico de la unidad de la teoría, sin impedir el desarrollo de sus particularidades en la variedad de objetos que desde ésta se puedan abordar. Dentro de los múltiples sistemas que han existido en la historia de la filosofía, los más destacados por antigüedad y tradición son: el monismo, el pluralismo, el atomismo, el dualismo, el humanismo, el dogmatismo, el escepticismo, el hedonismo, el intelectualismo, el materialismo, el empirismo, el idealismo, la fenomenología, el existencialismo y el psicologismo, etc.

Retomando a Freud, desde el cual he intentado construir este entramado de teorías y planteamientos, es válido mencionar que en el capítulo VII de su libro *La interpretación de los sueños* -texto cercano en fecha y en planteamientos a *Tótem y Tabú* en el que Freud situó la relación de analogía que he tratado-, él dio una aproximación a lo que comprendía por sistema. Allí Freud afirma que por amor a la claridad «der Anschaulichkeit zuliebe» propone el término «sistema» como equivalente de «instancia». En ese momento Freud pretendía presentar la organización tópica del aparato psíquico, el término sistema es empleado allí para caracterizar una totalidad organizada y

distribuida por partes, cada una de ellas completamente funcional en relación con las demás y con el todo, esa visión de sistema como una unidad estructural relacionada con el término instancia, permite representar intuitivamente un orden.

2.2 Aproximación al ejemplo de un sistema filosófico antisistémico: La filosofía de Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche, filósofo alemán de finales del siglo XIX, establece su filosofía como una crítica a la tradición occidental. Nietzsche plantea una exaltación a la vida, un retorno a nuestra naturaleza vibrante y terrena, y una condena a la metafísica que, de acuerdo con él, desde la filosofía de Platón y con su correspondiente transformación en religión a través del cristianismo; se ha constituido en una negación de la vida, y en una consecutiva cadena de errores sobre los que se ha construido la sociedad occidental.

Nietzsche es identificado como uno de los últimos filósofos de la modernidad, incluso es visto como uno de los últimos filósofos que logró construir algún sistema, sentando las bases de la postmodernidad intelectual y ética. No sólo son la gran diversidad de temas que trata este filósofo y sus planteamientos respecto a estos, los que ubican a Nietzsche bajo estas características; detrás de este merito, también subyace su propio estilo y sutileza con que elabora sus críticas. Se habla de Nietzsche como promotor de un sistema antisistémico, aforístico y deconstructivista.

El sistema filosófico de Nietzsche se puede observar como una deconstrucción sistemática de los conceptos sobre los que se ha edificado la cultura, la filosofía, la historia, el ethos y la tradición de occidente. Sin embargo, es una deconstrucción expuesta en un nuevo sistema que pretende ser asistemático, perspectivista y aforístico. La pretensión de Nietzsche es la de otorgar un sistema que pueda ser adaptado e interpretado; combatiendo así los antecedentes dogmáticos y los intereses doctrinales de anteriores sistemas y épocas en la filosofía y la historia. Así, Nietzsche sienta las primeras bases de la postmodernidad, e influye notoriamente en académicos posteriores de diferentes procedencias, corrientes y tendencias; tales como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Max Weber, Jorge Luis

Borges, Félix Guattari, e incluso, su nombre se halla inscrito entre los tres grandes pensadores que marcan el fin de la modernidad y el comienzo de una nueva época; aquellos que Ricoeur llamó: «los maestros de la sospecha».⁴¹

He elegido la filosofía de este autor, Friedrich Wilhelm Nietzsche, como ejemplo de sistema filosófico. En primer lugar, porque es evidente que un recorrido por los diferentes sistemas de pensamiento conllevaría muchas décadas de trabajo; y quizá sólo logré una ligera y sutil aproximación a generalidades de algunos de los principales sistemas. Por esto, es preferible elegir uno de los numerosos sistemas que me permita una aproximación a la generalidad de los demás sistemas filosóficos; quizá no a su contenido -lo cual sería imposible-, pero sí a su generación y forma. Consideré pertinente elegir un sistema que haya sido de cercano conocimiento y aproximación histórica, lingüística y cultural a Sigmund Freud. Es sabido que Nietzsche y Freud no sólo hablaban el mismo idioma y fueron cercanos culturalmente, además es sabido que Freud hace en conferencias y escritos diferentes menciones a aquel filósofo; lo cual permite suponer que Freud tuvo conocimiento de la filosofía de Nietzsche y pudo servir ésta como referencia de lo que Freud concibió como sistema filosófico en su analogía.

En segundo lugar, entre los múltiples sistemas filosóficos, ¿por qué elegir el de Nietzsche? Entre las muchas opciones elegí el sistema de Friedrich Nietzsche porque en su interés e intento de deconstruir los anteriores sistemas de pensamiento, y la tradición occidental, él realiza un reconocimiento por aquellos sistemas que lo han antecedido y muestra cómo están contruidos, cuáles son sus particularidades, etc. Esto me permite a través de un acercamiento a su obra, tener también una aproximación a algunos grandes sistemas que lo han antecedido. Adicional a esto, debo aclarar que mi recorrido no es por toda su obra, sino por algunos de sus planteamientos más representativos. Para elegir cuáles de sus obras servirán como referente en mi propósito, me baso en las propias palabras de este filósofo alemán. Dice Nietzsche:

⁴¹ Ricoeur, en su famoso libro de 1965: - *Freud: una interpretación de la cultura (De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud)*-; establece a Marx, Nietzsche y Freud como los Tres Maestros de la Sospecha. Según Ricoeur, los tres develan la falsa conciencia del hombre moderno. Los tres estudian lo aparente para develar lo oculto, son críticos de la estructura social y moral de la época y logran anticiparse en el tiempo.

El aforismo y la sentencia, en los que he adquirido una maestría superior a la de todos los alemanes, son las formas de la «eternidad». Ambiciono decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro. He dado a la humanidad el libro más profundo que posee, mi Zarathustra. Estoy cerca de darle el más independiente. (Nietzsche 1889a, § 51, 60-61) - Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der »Ewigkeit«; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andre in einem Buche sagt – was jeder andre in einem Buche nicht sagt... Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt, meinen Zarathustra: ich gebe ihr über kurzem das unabhängigeste.- (Nietzsche 1889, § 51, 1026).

Dos de sus obras serán eje principal de estudio y reflexión en este apartado de mi escrito, estas obras son: *Así habló Zarathustra*, y *El Crepúsculo de los Ídolos*. La primera de ellas está escrita como una novela de carácter filosófico. En ella Nietzsche pone sus planteamientos, reflexiones y enseñanzas en boca de su personaje principal: el profeta Zarathustra. En la segunda de sus obras, Nietzsche escribe en aforismos: pequeñas frases o sentencias con gran contenido de reflexión que invitan al análisis.

Si Nietzsche realmente logra decir en diez frases aquello que otros deben decir en todo un libro; entonces, todo un libro de frases de Nietzsche equivaldría al contenido de muchos libros. Si esto es correcto, con sólo estos dos libros mencionados, -el más profundo de la humanidad y el más independiente, según sus propias palabras-, yo podría analizar las características del sistema filosófico de Friedrich Nietzsche, y tomarlos como ejemplo de un sistema filosófico.

Para que el pensamiento de Nietzsche, representado en estas dos obras, pueda ser considerado como ejemplo de un sistema filosófico, aquellas dos obras deben estar en capacidad de responder por sí mismas a múltiples interrogantes propios de la filosofía; interrogantes como la existencia, la historia, la moralidad, la ética, la política, la religión, la ciencia, el arte, el conocimiento, la cultura, la existencia, etc. Procederé a continuación a observar si estas obras responden a tales temas e interrogantes, en caso de cumplir este requerimiento, procedo luego a analizar grosso modo a identificar las características de un sistema de pensamiento propiamente filosófico. Posteriormente se analizará las semejanzas y diferencias entre un sistema filosófico y un delirio paranoico.

2.2.1 Sobre los dos principios de la subjetividad

En 1872 Friedrich Nietzsche propuso dos principios que se anteponen mutuamente de modo dialéctico, se complementan, se necesitan mutuamente y a la vez se excluyen entre sí. Estos principios son: el espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco. Plantea Nietzsche: “¿Qué significan los conceptos opuestos de apolíneo y de dionisiaco que yo introduje en la estética, concibiéndolos como dos tipos de embriaguez? La embriaguez apolínea excita principalmente a los ojos, de forma que éstos adquieren la fuerza suficiente para ver visiones. [...] El estado dionisiaco es, por el contrario, lo que excita e intensifica es todo el sistema emotivo” (Nietzsche 1889a, § 10, 39).

Lo apolíneo es identificado por Nietzsche con la capacidad racional de creación. En lo apolíneo hacen presencia las formas, las figuras, el orden, la medida, lo armónico, lo métrico. Lo apolíneo se define como la «bella» apariencia. Apolo es el Dios del sol y la luz, él es el resplandor, es quien representa al conocimiento verdadero y la proporción justa. Apolo permite la representación y la metáfora; por esto Nietzsche lo denomina el dios de las «representaciones» oníricas. Esto, en tanto Apolo toma lo figurativo y permite su comprensión, otorga orden, ley, forma y proporción.

Dionysos, por el contrario, es el Dios de la embriaguez emotiva y la desmesura. Lo dionisiaco nos reconcilia con la naturaleza, con las emociones y lo instintivo. Ante lo dionisiaco, las limitaciones, las formas y el orden, desaparecen. Nietzsche presenta la dialéctica entre estos dos espíritus de la siguiente manera:

En dos estados, en efecto, alcanza el ser humano la delicia de la existencia, en el sueño y en la embriaguez. -Apolo,- El dios de la bella apariencia tiene que ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero. Pero aquella delicada frontera que a la imagen onírica no le es lícito sobrepasar para no producir un efecto patológico, no es lícito que falte tampoco en la esencia de Apolo: aquella medida limitada, aquel estar libre de las emociones más salvajes, aquella sabiduría y sosiego del dios-escultor. El arte dionisiaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes que lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. [...] Las fiestas de Dionysos no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza. [...] Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen. Se siente dios: todo lo que vivía sólo en

su imaginación, ahora eso él lo percibe en sí. ¿Qué son ahora para él las imágenes y las estatuas? El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte, camina tan extático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. (Nietzsche 1872, 230-234).

En la anterior cita no sólo encontramos los postulados de Nietzsche respecto a las dos fuerzas y estados de la existencia humana, el espíritu dionisiaco y el apolíneo, además hallamos también el germen de varias de sus críticas a la tradición de occidente. Por una parte, Nietzsche rescata la belleza como un motor de la ética, pero aquí la belleza radica en una complementariedad y equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En esta complementación lo dionisiaco e instintivo se identifica con la vida, la creación y la procreación; lo apolíneo y racional se identifica con la muerte, una negación de la vida natural y extática y un instrumento de conservación de la vida a través de la cultura y a razón. Así, surge una nueva crítica, esta vez es contra Darwin y su noción del Instinto.

Para Nietzsche, los instintos son una fuerza que va más allá de la simple lucha por la supervivencia y conservación del individuo o la especie. Lo instintivo es visto por este filósofo como una irracional voluntad de poder. Esto es, como una fuerza que actúa en el individuo, de la cual él no es consciente, pero que se presenta como un impulso que da sentido a su existencia. Esta fuerza es una voluntad de poder que empuja a un individuo a sobrevivir e imponerse, a luchar por sí mismo, a afirmar su vida. Esta fuerza está del lado de lo dionisiaco. El instinto como voluntad nos empuja a lo bello, a huir de lo fútil y el displacer, a buscar la afirmación de lo pasional, de nuestra existencia, una reconciliación con la naturaleza y con nosotros mismos. (Cf. Nietzsche 1889 § 20, 43).

En la tragedia griega el héroe acepta la vida a pesar del dolor, puesto que cada lucha y contienda es una afirmación de la existencia y la pasión por vivir. Es con Sócrates y con Platón con quienes se afirma la decadencia, ellos imponen la supremacía de Apolo sobre Dionysos, en ellos se da la renuncia a la voluntad de poder y al instinto, son la negación de la vida y del heroísmo. Menciona Nietzsche en el Crepúsculo de los Ídolos que: “Los más sabios de todas las épocas han pensado siempre que la vida no vale nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo acento: un acento cargado de duda, de melancolía, de cansancio de vivir, de oposición a la vida. [...] yo caí en cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, pseudogriegos y antigriegos.” (Nietzsche 1889 § 1-2, 8).

2.2.2 La ciencia, la educación y la sabiduría del cuerpo

Nietzsche rescata algo que había sido olvidado por la cultura occidental. De acuerdo con Nietzsche, a causa del platonismo y su posterior transformación en la religión cristiana, se ha afirmado el olvido de lo más inmediato y la exaltación de lo más abstracto, hemos olvidado la sabiduría de nuestro propio cuerpo. De acuerdo con el platonismo, y en general con el racionalismo, el engaño a nuestros conocimientos se produce en los sentidos, y el conocimiento verdadero y exacto se origina en la razón. Afirmó Platón que toda información que no proceda de la razón debe ser vista como mera opinión y engaño.⁴² A diferencia de Platón, Nietzsche revalora el cuerpo, exalta los sentidos y realza el valor de la apariencia sobre las esencias. Afirma en su Zarathustra:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra: No desaprender y reaprender de mí, sino sólo despedirse de su propio cuerpo y, por tanto, ser tontos. "Cuerpo soy yo, y también alma" –Así habla el niño. Y, ¿por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el que sabe dice: Yo soy íntegramente cuerpo, y nada aparte de eso; y el alma es sólo una palabra para algo en medio del cuerpo. Den verächtlern des Leibes will Ich mein Wort sagen. Nicht umlernen und umlernen sollen sie mir, sondern nur ihrem eignen Leibe Lebewohl sagen -und also stumm werden. „Leib bin ich und Seele“ –so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. (Nietzsche 1883-1885, §5, 35).

⁴² Aunque este tipo de afirmaciones las presenta Platón en varias de sus obras, de manera particular se dedica a argumentar esta diferenciación entre *δοξα* (opinión) y *επιστημη* (conocimiento científico) en: Platón, (1982) Teeteto, 151e_183c. En: R. Verneaux, Textos de los grandes filósofos. Edad antigua, Barcelona, Herder, p. 19-22. Agustín de Hipona presenta similares planteamientos, afirmando que la verdad se ve iluminada por la luz de la razón, en contraposición al placer corporal, en: Agustín de Hipona, (1979) De la verdadera religión, cap. 39. En: F. Canals, Textos de los grandes filósofos. Edad Media, Barcelona Herder, p. 18. Por su parte, una fuerte versión actual de aquel rechazo del cuerpo y supremacía de la razón se ve en el padre de la modernidad, Descartes y sus meditaciones metafísicas. En éstas plantea el filósofo francés, luego de analizar los cambios perceptibles en un trozo de cera que se somete al calor y luego nuevamente se enfría y endurece, que la materia y los cuerpos pueden engañar a los sentidos y que si a pesar del cambio logramos percatarnos de la esencia misma de la materia que conocemos es porque: "los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento." Luego de estas y otras elucidaciones, Descartes concluye como lo hizo en la Patrística Agustín de Hipona, que nuestra existencia es comprobable por las operaciones mentales. Descartes, René (1977) Meditaciones Metafísicas, Meditación segunda, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 27-30.

Además del Zarathustra, en el Crepúsculo de los Ídolos escribe Nietzsche: “No hay nada que perjudique más a nuestra cultura que esa proliferación de vanidosos transportadores de libros y de humanidades fragmentarias; sin pretenderlo, nuestras universidades son auténticos invernaderos en los que se produce una especie de atrofia de los instintos del espíritu.” (Nietzsche 1889a, §3, 37). La ciencia ha movido la historia, con su sed de conocimiento y la búsqueda de verdades, con su pasión por lo desconocido; es un valor humano espiritualizado e intelectualizado; tiene las alas del águila y la sabiduría de la serpiente. Dieser Muth, endlich fein geworden, geistlich, geistig, dieser Menschen-Muth mit Adler- Flügeln und Schlangen-Klugheit. (Cf. Nietzsche 1885-1889, §20, 373).

En aquellas dos obras, Nietzsche hace una apología del cuerpo, es en él en el que nace la pasión por la vida y el conocimiento; prescindir del cuerpo es caer en la vanidad de la razón, esterilizar las ideas y privarlas del genio creativo, de los instintos y de la pasión que han movido la historia. De acuerdo con Nietzsche, nuestro cuerpo tiene más sabiduría que el mejor de nuestros argumentos. La mayor sabiduría nace en la observación del cuerpo y de la naturaleza, de aquello que aparece ante nuestros ojos.

Dentro de sus múltiples críticas, afirma el filósofo alemán que la ciencia se ha convertido en religión, en dogma. Por este motivo, también la vida se ha cuantificado, creencias y valores del hombre moderno se han homogenizado, han sido estandarizados y tienden a la igualación y a la masificación. Así, se pierde el rumbo de los grandes descubrimientos, ahora no se habla de importantes individuos, sino de comunidades y masas. Hoy es el gobierno del débil y de los superfluos, es el reino de Apolo y el ocaso de Dionysos, es la ruptura del previo equilibrio. Esto es lo que representa el racionalismo ético de Kant: «¿Qué misión tiene hoy toda enseñanza superior?» Hacer del hombre una máquina. «¿Cuál es el medio para conseguirlo?» Enseñar al hombre a aburrirse. «¿Cómo se consigue esto?» Con el concepto de deber. (Cf. Nietzsche 1889a, §29, 46).

2.2.3 La moral y la transvaloración de los valores

A nivel de referente ético, Nietzsche separa la idea del bien de la idea de la verdad. Algo no es éticamente bueno por el hecho de ser verdadero; se actúa no por la verdad sino porque un determinado comportamiento es útil para la vida. De esta manera, no existen valores absolutos, ni criterios morales inmodificables. Afirma Nietzsche:

Consideramos, por último, lo ingenuo que supone decir: «el hombre debería ser de éste y de aquél modo». La realidad nos muestra una fascinante riqueza de tipos, la exuberancia característica de un pródigo juego que varía de formas. ¿Va a venir entonces cualquiera de esos aprendices de moralista que predicán por las esquinas a decir ante esto: «¡No!, el hombre debe ser de otra manera?» Ese necio santurrón pretende saber incluso cómo debe ser él; aunque el moralista se dirija sólo al individuo y le diga: «debes de ser de ésta y de ésa forma», no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de los pies a la cabeza, un fragmento de destino, una ley y una necesidad más para todo lo que está por venir. Decirle que cambie implica exigir que cambie todo, hasta lo que ya ha sucedido. (Nietzsche 1889a, §6, 20).

Nietzsche postula una moralidad basada en la vida, es la propia vida la que tiene el derecho y la potestad de impulsar el establecimiento de valores. Así, aquella diferencia entre lo bueno y lo verdadero, también llega hasta la religión. Ésta reclama para sí el poder de establecer lo bueno, lo bello, lo justo y lo verdadero. La crítica que establece Nietzsche contra la moral basada en la religión se establece en la fórmula que él denominó «la sinrazón inmortal». Esta fórmula enseña que toda religión y toda moral se basan en el imperativo: «Haz esto y aquello, no hagas esto ni aquello, y así serás feliz. De lo contrario...». La transvaloración de los valores propone una inversión de aquella fórmula. Para Nietzsche, la virtud es un efecto de la felicidad.

Explica el filósofo alemán que si una persona decae ante una enfermedad, se marchita y no soporta el curso de sus padecimientos, sus amigos comentarán que estos padecimientos se deben a su enfermedad. Sin embargo, desde la perspectiva de Nietzsche, es precisamente al revés; si aquella persona enfermó y además no logró sobreponerse a su enfermedad, es porque su vida ya estaba empobrecida, su salud

estaba deteriorada, aquella persona tenía un agotamiento hereditario. Los empobrecimientos y deterioros no son consecuencia de ajustarse o no a un comportamiento en particular, no al modo como lo enseñan las religiones; nuestros comportamientos son definidos y realizados a partir de las condiciones de vida que tengamos.

La norma moral representada en el «Tú debes» que defendió Kant, no desaparece en Nietzsche, pero se justifica desde la vida y no desde la razón. Exclama Nietzsche en su Zarathustra:

Rebelión –esa es la distinción de los esclavos. ¡Deja que tu distinción sea la obediencia! ¡Que tu dirección sea tu propia obediencia! Para el buen guerrero, «tú debes» suena tan agradable como «yo quiero». Y todo aquello que es querido por ti, deberás hacértelo ordenar. Deja que tu amor a la vida sea el amor a tu más alta esperanza: y deja que tu esperanza más alta sea la más alta idea de la vida! Auflehnung - das ist die Vornehmheit am Sklaven. Eure Vornehmheit sei Gehorsam! Euer Befehlen selber sei ein Gehorchen! Einem guten Kriegersmanne klingt »du sollst« angenehmer, als »ich will«. Und Alles, was euch lieb ist, sollt ihr euch erst noch befehlen lassen. Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens! (Nietzsche 1883-1885, §25-30, 55).

En esta cita se exhorta a la obediencia, pero es la obediencia a sí mismo, y a sus propios deseos. Deseos que no están marcados por el gusto, sino por la necesidad. El cambio de sujeto ya sugiere el cambio o la transvaloración en el examen de los valores. En la anterior cita se pasa del «eres tu quien debes», a «soy yo quien quiere». La cita en alemán permite comprender mejor este asunto. Nietzsche hace una buena precisión con las palabras que elige para aquel «tú debes» y «yo quiero».

En la expresión «tú debes», de la anterior cita, el filósofo alemán pudo hacer uso del verbo alemán «müssen» que es deber, pero entendido como un «tener que» hacer algo. Esto es un tipo de obligación que se impone, pero que requiere de libertad para legitimarse en quien el deber se impone. Algunas sentencias en alemán con aquel verbo son: »Ich muss weg« - «yo me debo ir», o »Ich muss dich retten«.- «yo debo salvarte, o tengo que salvarte». En este sentido, aunque el verbo «müssen» indica una obligación, su realización está dentro del curso de las posibilidades y elecciones del sujeto actuante. El verbo elegido por Nietzsche fue »sollen« que es deber, en sentido aristotélico de

necesidad; es decir, algo ineludible, un destino, algo de lo cual no es posible escapar, algo que se debe hacer porque simplemente no es posible no hacerlo.

El verbo que Nietzsche utiliza para el «yo quiero» es «wollen» y no «möchten». Éste hace referencia a un gusto o deseo; como »Ich möchte immer bei dir sein«-«Yo siempre quiero estar contigo». El verbo «wollen» utilizado por Nietzsche, es un querer que no nace simplemente del gusto o agrado, es un querer en movimiento, nace de la necesidad de hacer algo. «Ich will» es un «Yo tengo la intención de...» encierra voluntad y propósito. La sustantivación de este verbo es «der Wille», la cual traduce: la voluntad. En el verbo «wollen» se manifiesta la intención de hacer algo, se quiere hacer algo, porque se autodetermina y se experimenta subjetivamente la necesidad de hacerlo.

Una traducción contextual de aquella cita del Zaratustra podría ser: «Los principales imperativos que debemos obedecer son aquellos que sentimos y experimentamos como propios, aquellos que son naturales a nosotros mismos y que se atraviesan dentro del curso de nuestras necesidades; demandan, por tanto, toda nuestra atención en ello». Se plantea aquí una ética basada en la vida misma, en lo terreno y visceral de lo que somos. En esta ética, se suprimen los valores abstractos y absolutos de la religión, lo espiritual pierde su carácter metafísico y suprasensible, y es sustituido por el talento y al arte del buen guerrero; es decir por nuestras capacidades y acciones; por aquello que pensamos y hacemos y que habla por nosotros, porque en ello vamos dejando nuestra humanidad.

Esta transvaloración o inversión de los valores, da como resultado la clasificación ética de las personas en dos grupos. El primero de ellos es el de quienes que se mantienen fieles a los valores ultraterrenos. El segundo de estos grupos es el de aquellos otros que se afirman a sí mismos en su existencia humana, vital y terrena. A los del primer grupo los define Nietzsche como: «el último hombre» y, con sus comportamientos y determinaciones éticas, ellos constituyen lo que el filósofo ha dado en denominar: «La Moral del Rebaño, de siervos y esclavos». A quienes integran el segundo grupo los llama

Nietzsche «Übermensch»⁴³, conocido en lengua castellana como «el Superhombre», y constituyen lo que él denomina «la moral de amos o señores».

Esta clasificación elaborada por Nietzsche conlleva a aquella conocida sentencia en la que él dice que se debe proteger a los fuertes de los débiles. Pues los débiles, en términos del filósofo alemán, son aquellos que él denomina como los superfluos, los tísicos del alma y conformistas; ellos son rebaño, son masa, son engañosos y desconfían de los solitarios, actúan con la astucia de los cobardes. El débil siempre procura que todos los hombres sean iguales, y por tanto infringe y atenta de manera engañosa y astuta contra aquel que piensa o siente de manera diferente. Ellos, afirma Nietzsche: “Roban las obras de los inventores y los tesoros de los sabios: llaman formación a su robo –todo en ellos es enfermedad y dificultades-. Sie stehlen sich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weisen: Bildung nennen sie ihren Diebstahl - und Alles wird ihnen zu Krankheit und Ungemach!” (Nietzsche 1883-1885, §30-5, 58-59).

2.2.4 Diferencias éticas entre el hombre y del superhombre

La predicación del profeta Zaratustra se inicia en un diálogo con el sol. De acuerdo con el autor, Zaratustra se aparta de los demás hombres y se refugia en la soledad de su espíritu en las montañas durante diez años. Transcurrida esta década, Zaratustra desciende de la montaña y este descenso lo lleva de regreso a los hombres. Sin

⁴³ Aunque se acostumbra a hablar del «Übermensch» como el «superhombre» de Nietzsche, la preposición «Über» que encabeza e integra su categoría, significa «encima de... -o- más allá de...». El sustantivo «Mensch», es la expresión singular de «menschen» y traduce «humano». Debido a esto, «Übermensch» traduce en un contexto literal y desde una genealogía conceptual «más allá de la humanidad». Este concepto, por tanto, exalta la acción del individuo trascendiendo su momento histórico, su determinación cultural y social: El «Übermensch» es alguien que trasciende (está y va más allá) de su humanidad, lo cual lo hace un ser único y solitario. Se recuerda así la afirmación de Nietzsche que he utilizado como epígrafe en mi texto: “Para vivir solo hace falta ser un animal o un Dios, dice Aristóteles. Falta un tercer caso: hay que ser ambas cosas a la vez; es decir, un filósofo... Um allein zu leben, muß man ein Tier oder ein Gott sein – sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muß beides sein – Philosoph.” Nietzsche, (1889), § 3

embargo, Nietzsche exalta algo de aquel descenso. En aquella década Zaratustra se ha transformado, él ya no es el mismo. Pone Nietzsche en la boca de un anciano sacerdote que Zaratustra ha despertado, Zaratustra se ha hecho niño, ahora él lleva un regalo a los hombres, desciende hasta ellos para compartirles su sabiduría; Zaratustra pretende enseñar su nueva verdad: la muerte de Dios y el surgimiento del superhombre.

¿Cuál es la reacción de los hombres ante el regalo de Zaratustra? Su reacción es la burla y el rechazo, Zaratustra se debe aislar a la soledad, él ya no buscará aliados entre las multitudes, sus seguidores serán hombres solitarios e introspectivos. A través de estas aventuras empieza Zaratustra a definir su noción de hombre y, consecuentemente, lo que sería el superhombre. En primer lugar, Nietzsche postula la posibilidad y necesidad de surgimiento del superhombre. Con esto, postula un más allá del hombre, un llegar a ser; es decir, un *τελος* para la ética. Dice el filósofo:

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué has hecho ya para superarlo? [...] ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión, una cosa de vergüenza. Y eso es el hombre para ser el superhombre: una irrisión, una cosa de vergüenza. /-Unas líneas más adelante agrega Nietzsche-/ El hombre es una cuerda, atada entre el animal y el superhombre - una cuerda sobre un abismo. [...] Lo que es grande en el hombre es que él es un puente y no una meta: lo que es digno de ser amado en el hombre es que él es una transición y una caída. Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? [...] Was ist der Affe für en Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. /-/ Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrunde. [...] Was groß ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist. (Nietzsche 1883-1885, §10-15,8 /-/ §25-30, 10-11).

En segundo lugar, a diferencia de Kant, Nietzsche ve al hombre como un medio y no como un fin. El hombre existe sólo como un estadio previo al superhombre, el hombre sólo existe para ser superado. Desde esta perspectiva el último el hombre es un estadio de fijación en la evolución, es nada más que un estancamiento evolutivo. La connotación de estas descripciones del hombre y del superhombre, sitúa al hombre como un estorbo para el superhombre, como un obstáculo. El hombre es para el superhombre, una señal de vergüenza, algo que debe desaparecer, pues es antinatural quedarse en ese estado. El hombre es sólo una etapa intermedia entre el simio y el superhombre.

Aquello que define al hombre, aquello que lo justifica, es la multitud, la homogeneidad, la norma y la regla, el orden. El superhombre se define a sí mismo como individuo, su compañía es la presencia y el reconocimiento de su propio espíritu; el superhombre se hace en la soledad, en la autodeterminación. El hombre se define en los otros y a través de los otros, él es en la sociedad, es el animal político del que habló Aristóteles. El superhombre, por el contrario, se encuentra en la soledad, en lo más distante y no en el reconocimiento de su prójimo -próximo e inmediato-.

De acuerdo con lo expuesto por Nietzsche en el Zarathustra, el hombre es no sólo un obstáculo, sino además una amenaza para el superhombre. Las normas del hombre, homogenizan, coartan, castran, estandarizan y debilitan la esencia misma del superhombre. La normalización y homogeneidad logradas con las normas sociales sujetan y restringen el desarrollo del espíritu libre, intentan normalizar al superhombre, hacer de él un sujeto social más, un hombre entre hombres. A consecuencia de esto, Nietzsche dice de los hombres: "Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien se siente diferente va por libre voluntad al manicomio. Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus." (Nietzsche 1883-1885, §10, 14). Encontramos en esta cita un acercamiento entre el superhombre y el loco, ambos comparten la soledad, la exclusividad y el distanciamiento de los otros hombres.

¿Qué es aquello que motiva al superhombre a actuar? La búsqueda de sabiduría y creación, ser superior a sí mismo, a su época, a su historia, ser genios, ser creadores. (Cf. Nietzsche 1889a, §44, 55). Nietzsche tiene la precaución de diferenciar entre el genio y el erudito. Dice Nietzsche de los eruditos que ellos: "son estériles! Tienen los ojos fríos y secos: ante ellos todo pájaro aparece desplumado. Estos se alaban de no mentir; pero la incapacidad de mentir está todavía muy lejos del amor por la verdad. La ausencia de pasión dista mucho de ser conocimiento. Quien no sabe mentir, tampoco sabe lo que es verdad." (Nietzsche 1883-85, §9, 276).

El sentido del superhombre es la vida, su riqueza es su experiencia y su sabiduría, él evidencia que quien menos posee, tanto menos es poseído. En su soledad y aislamiento, el superhombre sigue el camino que lo conduce a sí mismo, también se desprecia porque se ama, y suele despreciar (desapreciar) aquello que puede mejorar. Intenta mejorar

porque se ama, sólo se exige mejora y perfección a aquello que amamos. El solitario ha abandonado aquel mundo de abstracciones, sueños e ilusiones que la sociedad ofrece, y al perder un mundo quiere ganar para sí otro mundo, su propio mundo.

¿Qué es aquello que motiva al hombre a actuar? Hay varios propósitos que señala Nietzsche en los discursos del profeta Zaratustra. Uno de los motivos es mantener la igualdad de todos los hombres, la pequeñez de acción y de pensamiento, el orden, la normalidad. ¿Por qué mantener la normalidad? Porque el hombre necesita de la norma para mantener el equilibrio, la seguridad y la estabilidad de él mismo y de sus sociedades. Hay competencia entre los hombres, pero ésta se da dentro de la estructura social, no por fuera de ella. Las normas también regulan la competencia, sólo se puede mejorar dentro de parámetros y estándares, dentro de un orden público, dentro de lo normal. Se compite para estar más cerca de sus ídolos culturales, más cerca de sus tronos. Aquellos ídolos son: la religión, la ciencia y el Estado. Los hombres quieren poder, y estar más cerca del trono se los permite, en palabras de Nietzsche:

-Los hombres- Adquieren riquezas y se empobrecen con ello. Ellos quieren poder, ¡son impotentes! Y en primer lugar quieren la palanca del poder, mucho dinero ¡Podemos ver trepar, a esos rápidos monos! Suben unos a través de otros y luego se arrojan entre sí hacia el barro y la profundidad. Todos quieren acercarse al trono: ¡esa es su locura -como si la felicidad estuviera sentada en el trono! A menudo, el fango se sienta en el trono - y muchas veces también el trono en el barro. Locos son para mí y todos son como monos trepadores y arrebatados. Reichthümer erwerben sie und werden ärmer damit. Macht wollen sie und zuerst das Brecheisen der Macht, viel Geld, - diese Unvermögenden! Seht sie klettern, diese geschwinden Affen! Sie klettern über einander hinweg und zerren sich also in den Schlamm und die Tiefe. Hin zum Throne wollen sie Alle: ihr Wahnsinn ist es, - als ob das Glück auf dem Throne säße! Oft sitzt der Schlamm auf dem Thron - und oft auch der Thron auf dem Schlamme. Wahnsinnige sind sie mir Alle und kletternde Affen und Überreißer. (Nietzsche 1883-1885 §5-10, 59).

Dice Nietzsche que para tolerarse entre sí, dentro de la estipulación de principios y normatividades, la sociedad le enseña al hombre a santificar el amor a su prójimo, y esto es así porque el hombre no ha aprendido a amarse a sí mismo; el «tú» es más antiguo que el «yo». El amor al prójimo es el desamor a sí mismo; se acude al prójimo por temor a encontrarse consigo mismo. El prójimo es aquello que se nos presenta próximo en el

mundo, aquello que está cerca. Antes del amor al prójimo, el superhombre ama el futuro, aquello lejano que está por venir, el amor a aquel fantasma que está delante de nosotros.

Nietzsche no recomienda el amor al prójimo sino al amigo, e incluso a la guerra con el enemigo. El amigo es entendido como una premonición del superhombre, una fiesta en la tierra; un creador que siempre tiene para ofrecer un mundo acabado de hacer. El enemigo es alguien para odiar, pero no para despreciar; la grandeza de nuestro enemigo y sus éxitos, son nuestros propios éxitos y nuestra propia grandeza. Debemos honrar a nuestro enemigo con nuestra propia grandeza.

2.2.5 El hombre, el superhombre y sus inconmensurabilidades

Si comparamos al hombre con el superhombre, los intereses, pensamientos, comportamientos, la manera de sentir y vivir, son muy diferentes entre sí. Esto según Nietzsche, genera cierto grado de inconmensurabilidad. Quizá no una inconmensurabilidad absoluta, pero sí una inconmensurabilidad que requiere llegar a acuerdos sobre sus instrumentos y sistemas de significación, semántica y sentido. Como es lógico, esta inconmensurabilidad crece conforme el superhombre se distancia más de sus antecesores, los hombres. De esta manera, sus mundos también se distancian, por lo cual sus intereses se contraponen, y la parcialización de la inconmensurabilidad va cediendo paso a una inconmensurabilidad más fuerte.

Las situaciones que presenta Nietzsche al respecto, permiten visualizar metafóricamente a dos dialogantes: un superhombre y un hombre común. Los ojos de los dialogantes apuntan hacia un mismo objeto, pero cada uno muestra, observa y percibe de manera distinta, ¿Hay conmensurabilidad en su conversación sobre aquel objeto? ¿Comparten un mismo sentido las palabras de quienes dialogan tomando como referente percepciones y representaciones no compartidas?

La primera experiencia de los inconvenientes de inconmensurabilidad la tuvo Zaratustra en su primera predicación en la plaza pública. Allí, luego de hablarles del hombre y del superhombre, una vez que empezó a escuchar las risas y las burlas, Zaratustra exclamó: “No me entienden: no soy la boca para esos oídos. Durante mucho tiempo viví en las

montañas, he escuchado demasiado a los arroyos y a los arboles... Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht den Mund für diese Ohren. Zu lange wohl lebte ich im Gebirge, zu viel horchte ich auf Bäche und Bäume..." (Nietzsche 1883-1885 §5, 14).

En esta cita, Zaratustra explica la incompreensión, por la diferencia de experiencias que han tenido. No son las palabras las que son extrañas, son su semántica y su sentido los que son distantes. Los hombres permanecen distraídos en su mundo, Zaratustra se ha encontrado consigo mismo en la soledad, aislado en la naturaleza. El anciano sacerdote que Zaratustra se encontró en el camino de descenso hacia los hombres, luego de aquellos diez años, al ver a Zaratustra afirmó: "Sí, reconozco a Zaratustra. Pero su mirada es pura, y su boca no plantea disgusto. ¿Acaso no camina como si danzara? Zaratustra se ha transformado, Zaratustra se ha hecho niño, Zaratustra ha despertado: ¿Qué vas a hacer entre los que duermen? Ja, ich erkenne Zarathustra. Rein ist sein Auge, und an seinem Munde birgt sich kein Ekel. Geht er nicht daher wie ein Tänzer? Verwandelt ist Zarathustra, zum Kind ward Zarathustra, ein Erwachter ist Zarathustra: was willst du nun bei den Schlafenden?" (Nietzsche 1883-1885, §15, 6).

Aquí se plantea una diferencia entre la condición de Zaratustra y la sus próximos interlocutores: Zaratustra está despierto, mientras que los hombres duermen. Zaratustra no tiene señal de tedio, se ha hecho niño, está lleno de vida; sus próximos interlocutores se avergüenzan de la niñez, desde que nacen como hombres ya están cansados, son predicadores de la muerte. Ellos hablarán de aquello que perciben en sus sueños, sus propias elaboraciones; Zaratustra está despierto, su mirada es pura, en tanto es propia, no se ha contaminado. Así, luego de caminar por varios días, y huir de las multitudes, Zaratustra encuentra a un joven trepado en la cima de un árbol; juntos entablaron una conversación. Aquel joven se sentía solitario y rechazado por los hombres, tampoco quería ya aproximarse más a ellos. Zaratustra explicó:

Es con el hombre como con el árbol. Cuanto más se quiere elevar hacia las alturas y la luz, más fuerte aferra sus raíces hacia abajo, hacia la oscuridad y las profundidades. [...] Este árbol está aquí, en pie, solitario en la colina; él creció muy alto, por encima de hombres y animales. Y si él quisiera hablar, nadie lograría entenderlo. De tal modo ha crecido. Aber es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume. Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, umso stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in's Dunkle, Tiefe [...] Dieser Baum steht einsam hier am Gebirge; er wuchs hoch hinweg über Mensch

und Tier. Und wenn er reden wollte, er würde Niemanden haben, der ihn verstünde: so hoch wuchs er. (Nietzsche 1883-1885 §15 47,48).

En esta cita nuevamente hace mención a la incompreensión entre los dialogantes. Con el superhombre pasa como con el árbol, entre más se eleva, más se distancia de los hombres y animales, no sólo ve más lejos, sino también más alto. Sus experiencias cambian, junto con sus percepciones. ¿De qué hablaría aquel árbol además de lo que vive, experimenta y percibe? Si nadie más comparte sus visiones y experiencias, si nadie más ha percibido sus percepciones, nadie lograría entenderle. Nadie podría decir, «te comprendo, yo también me he sentido así en algunas ocasiones, o he pensado como tú piensas»; pues, nadie se ha elevado como aquel árbol, nadie sabe lo que se percibe desde su distancia, su ángulo y su altura.

Este símbolo del árbol que se eleva sobre hombres y animales representa a Zaratustra, quien para hablar con los hombres debió descender desde su soledad en la cima de las montañas, hasta la plaza pública. Pero como se señaló en una anterior cita, aun a pesar de su descenso, a Zaratustra nadie lo comprende. El superhombre construye significaciones y otorga sentido desde experiencias propias, solitarias e individuales; el hombre es un ser social, sus significaciones son otorgadas en convenciones y acuerdos.

2.2.6 Del nuevo ídolo, del Estado y la política

En diferentes escritos Nietzsche habla de política y Estado. Sin embargo, lejos de ser promotor o inspirador de diversas ideas que movilizaron a Hitler y al Nacional Socialismo, como se ha acostumbrado a pensar en diferentes sectores; su crítica tiende a reunificar y reforzar el carácter de pueblos, más no sus aparatos políticos. La noción de Nación remite a características compartidas por diferentes individuos, dentro de una misma historia y una misma cultura. Por medio de la palabra Nación se habla de vínculos que hacen iguales a los hombres y los une bajo la idea de comunidad; esto es, de algo común y compartido. Nietzsche no desconoce la existencia de esos vínculos, pero reacciona contra cualquier idea de estandarización que obstruya el progreso de la historia y del individuo que la hace y la escribe. Afirma en su Zaratustra:

¿Estado? ¿Qué es eso?... la muerte de los pueblos. Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. [...] Esta señal os doy: cada pueblo habla su lenguaje del bien y del mal, y éste no es entendido por su vecino. Su lenguaje se inventó en leyes y costumbres. Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y en todo lo que él habla miente, todo lo que tiene lo ha robado-. Todo en él es falso; muerde con dientes robados, es insociable y murmurador. Staat? Was ist das? Tode der Völker. Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. [...] Dieses Zeichen gebe ich euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten. Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen; und was er auch redet, er lügt - und was er auch hat, gestohlen hat er's. Falsch ist Alles an ihm; mit gestohlenen Zähnen beißt er, der Bissige. (Nietzsche 1883-1885 §5-20, 57).

El Estado es presentado por Nietzsche como una trampa que se pone a las mayorías para que lo alimenten. Sin embargo, no son sólo los sordos o los de vista corta quienes caen rendidos a sus pies. Pues, el Estado necesita de ingeniosos y creativos que fortalezcan las bases sobre las que esa trampa se sustenta y construye por ello otorga tributos y reconocimientos a quienes se arrodillan ante él y lo ayudan a sostenerse.

De acuerdo con Nietzsche, el Estado y las instituciones actuales están gobernadas por hombres ansiosos de poder, quienes desde su mentalidad pobre y su gran astucia sientan las bases para dominar y gobernar a las multitudes. Las sociedades están en manos de superfluos que defienden un orden estéril, dogmático y homogéneo. Afirma Nietzsche en *El Crepúsculo de los Ídolos* que: "Todas nuestras teorías políticas y todas las constituciones de nuestros Estados, incluyendo al Reich alemán por supuesto, son consecuencias, necesidades derivadas de la decadencia." (Nietzsche 1889a, § 37, 51).

Los hombres que dominan y gobiernan aquellas instituciones, disfrutan y desean calentarse al sol de los creadores, por esto les roban sus ideas, se enriquecen con su genialidad y sus inventos. Pero aquello que tocan aquellos hombres, es carcomido, se esteriliza y se pudre. Por esto, de acuerdo con Nietzsche, se puede percibir que: "Todas las grandes épocas de la cultura son épocas de decadencia política; lo que ha sido grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico e incluso antipolítico. Alle großen Zeiten der Kultur sind politische Niedergangs-Zeiten: was groß ist im Sinn der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch." (Nietzsche 1889, §4, 984).

Debido a esta visión de la política y el Estado, aconseja Nietzsche en su Zarathustra al superhombre, al hombre creador, no levantar su mano contra el Estado o contra las multitudes. Dice allí que es mejor huir a la soledad de los lugares apartados, vivir en la pequeña pobreza reservada a los incendiarios. Pues, las multitudes desconfían de los solitarios, todo aquello que los hace reflexionar demasiado, les parece sospechoso. Las multitudes defienden su orden, sin su orden son cobardes e inseguros. Para preservar esa estabilidad y ese orden, las multitudes derraman su veneno contra quienes representan diferencia, cambio y amenaza al orden. Por esto, agrega Nietzsche: “¡No levantes más el brazo contra ellos! Son innumerables y tu destino no es ser cazamoscas. [...] ¡Cuidate de los mediocres! En tu presencia se sienten pequeños y su bajeza arde contra ti en una invisible venganza.” (Nietzsche 1883-85, 62-63). Agrega Nietzsche que se le llama Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos se llama «la vida».

2.2.7 Sobre la muerte de Dios, el cristianismo y el surgimiento del superhombre

Luego de la proclamación de la muerte de Dios que hace Hegel en su libro de 1807, *La Fenomenología del Espíritu*, Nietzsche proclama esta misma muerte en su obra *La gaya Ciencia - Die fröhliche Wissenschaft* de 1882. Allí, en el aforismo titulado «el Loco»⁴⁴ Nietzsche nos ubica en la situación de un hombre que una mañana radiante, corrió hacia el mercado llevando en su mano una lámpara encendida. Al llegar al mercado lloraba sin consuelo y empezó a gritar: «Yo busco a Dios»; muchos hombres que no creían en Dios estaban allí, y rieron a carcajadas y le gritaban: «¿Se te ha perdido? ¿Se ha extraviado

⁴⁴ El título que Nietzsche concede a esta parte de su libro, el aforismo § 125, es «el Loco». Esta palabra se puede escribir de múltiples maneras en alemán, según su sentido y contexto. El sustantivo «Loco» como sinónimo de demente es «der Verrückt», otros adjetivos con significados similares son: «irrsinnig» y «wahnsinnig». Sin embargo, las palabras que Nietzsche eligió para este fragmento fueron: «der tolle Mensch». Efectivamente, estas palabras juntas conforman una expresión que se traduce también como «El Loco», sin embargo, la construcción de esta expresión tiene características interesantes. El adjetivo «toll» traduce grande, increíble, extraordinario, el sustantivo de la expresión: «der Menschen» es ser humano, hombre o persona. Así, «der tolle Mensch- el loco» de la obra de Nietzsche, es alguien cuya locura tiene que ver con su grandeza, su excepcionalidad y diferencia del resto de personas; la locura del personaje radica en que toma distancia de los otros hombres y es extra-ordinario.

como un niño? ¿Quizá se esconde de nosotros?» En ese momento, el loco saltó en medio de esos hombres y atravesándolos con su mirada les gritó:

¿Dónde está Dios? ¡Se los voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacer esto? ¿Cómo hemos podido beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desatamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿Nada olemos aún de la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? [...] ¿Qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y sepulcros de Dios? "Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? [...] Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt dies Blut von uns ab? [...] Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind? (Nietzsche 1882, § 125, Der tolle Mensch).

Debido a esta proclamación muchos creyentes han identificado a Nietzsche con el ateísmo, sin embargo, si Nietzsche fue o no un hombre ateo, es algo que no se puede deducir de la anterior cita. En ella Nietzsche identifica a Dios con el sentido del mundo, con el orden de las cosas; por esto, tras la muerte de Dios, sus preguntas son: ¿Hacia dónde caminará ahora la tierra? ¿Hay aún un arriba y un abajo? En su expresión: «Gott ist todt! – Dios ha muerto» Nietzsche reconoce y afirma la existencia de Dios. Pues, Nietzsche habla de algo que está aconteciendo, un suceso, «alguien ha muerto» y sólo puede morir aquello que está dotado de vida y existencia. Si Dios ha muerto, entonces

debió existir previamente; así, reconocer la muerte de Dios, es reconocer su previa existencia, y esto está muy lejos de coincidir con el ateísmo.

Ahora bien, Nietzsche tuvo formación en teología y filología, y su familia era de una fuerte tradición religiosa protestante. Él sabía que las deidades de las diferentes religiones tienen principalmente dos maneras de existir, una es la inmortalidad que es la más habitual en las religiones politeístas, y la segunda es la eternidad que es la principal de las religiones monoteístas. Sea cual sea la deidad a la que Nietzsche se refiere en este pasaje de su obra, inmortal o eterno, un Dios no puede morir. ¿A qué se refiere entonces Nietzsche con aquella afirmación de la muerte de Dios?

En este pasaje el loco se dirige a unos hombres en particular, quienes no creen en Dios «welche nicht an Gott glaubten». Una vez que el loco los inculpa por el asesinato, y él también se incluye en la culpa, les pregunta: “¿Hacia dónde nos dirigimos nosotros? [...] ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No debemos encender faroles en la mañana? [...] ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? Wohin bewegen wir uns? [...] Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? [...] Welche Sühn feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen?” (Nietzsche 1882, § 125).

Las preguntas que plantea Nietzsche no son condenatorias, no refutan la incredulidad de estos hombres, pero sí pone sobre ellos la responsabilidad de asumir su ateísmo. Es como si Nietzsche dijera a través de su personaje: «eres libre de creer en dioses, milagros y esperanzas supraterrenas, o puedes dejar de hacerlo si así lo deseas, pero debes asumir el peso y la responsabilidad de tus decisiones». Quien cree en Dios encuentra en ese ser el sentido de su existencia, de sus acciones, sus propósitos, el cómo actuar y el por qué hacerlo. Quien deja de creer en Dios debe crear para sí esos propósitos, debe llenar por sí mismo el vacío que deja la muerte de Dios.

En las obras de los clásicos, a cuya lectura y estudio Nietzsche dedicó gran parte de su vida, un Dios sólo puede morir en manos de alguien extra-ordinario, otro dios o un héroe (Semidios). Aquellos hombres que se enfrentan a los dioses en esas obras, son presentados por los griegos como personas excepcionales, dotados de gran valor, talentos poco usuales, voluntad inquebrantable y suma inteligencia. En su lucha contra

los dioses, estos personajes se rebelan contra su destino, contra aquello que ya está escrito, desatan una nueva historia; debido a esto, terminan aceptando un nuevo destino escrito por ellos mismos, aceptan su naturaleza convirtiéndose en sus propios dioses.

En la obra de Nietzsche que hemos citado, quien mata a Dios ocupa su lugar, es decir, se hace dueño y señor de su propia existencia. La metáfora que presenta Nietzsche, antes de ser dogmática y condenatoria, es una exhortación ética: quien mata a Dios debe diferenciarse de los otros hombres, se ha de hacer grande y excelso precisamente ha de ser un (*der tolle Mensch*), esto es un gran hombre.

La muerte de Dios no es un acontecimiento ontológico en Nietzsche, sino una alternativa ética que conlleva a una condición moral, esto es, una actitud ante la vida y ante sí mismo, una condición de posibilidad para hacer emerger en sí mismo al superhombre, un ser que trascienda su condición humana hacia nuevos rumbos, metas y alcances. El asesino de Dios se obliga a sí mismo a escribir su propio destino y su propia historia, no es por tanto un nihilismo pasivo el que manifiesta Nietzsche, sino un nihilismo que conlleva a la acción y a la creación. Quien asesina a Dios, se debe convertir en sentido del mundo y de la vida, debe ser y hacerse un Creador. Queda clara esta exhortación en la parte que continúa a la anterior cita, la cual dice: “¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No debemos nosotros mismos volvernos dioses para parecer dignos de aquel acto? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ (Nietzsche 1882, § 125, *Der tolle Mensch*).

Esta promulgación de la muerte de Dios es la antesala al surgimiento del superhombre, es la puerta de entrada de su espíritu libre. Sin Dios ya no hay dogmatismos que aten al hombre a una creencia por encima de sí mismo y de los valores centrados en la tierra. Sin Dios ya no hay mundos de ultratumba ni esperanzas supraterrenas, todo lo que le queda al hombre es un vacío que él mismo está llamado a llenar. Es el vacío que deja el creador, dios, el sentido de la vida, la suprema conciencia moral. Por esto, quien experimenta ese vacío, quien ha derramado la sangre de ese Dios, debe convertirse a sí mismo en creador, en su propio sentido, debe inventarse a sí mismo, debe regir por sí mismo su propia moral, su libertad y su conciencia. Así, la muerte de Dios no es sólo la

negación de un sistema de creencias, es el origen de una nueva ética, una nueva forma de vivir y pensar, es un nuevo estilo de vida, es la necesidad de refundar un nuevo sistema de valores establecido en la tierra y desde la tierra.

De acuerdo con esto, Nietzsche afirma a Jesús de Nazaret por encima de la imagen del Cristo crucificado y flagelado que ha construido la religión cristiana. De hecho opone a Jesús y a esta religión; afirma Nietzsche: “Con una cierta tolerancia en la expresión, podríamos decir de Jesús que era un espíritu libre, rechazaba todo lo dogmático: la letra mata, todo lo que es dogmático mata.” (Nietzsche 1888, §32, 45). Así, Nietzsche interpreta al cristianismo como un paganismo de las enseñanzas de Jesús, una transvaloración de sus ideas. Esta religión es manifestación del rencor de los apóstoles contra Jesús por haber muerto.

Para el filósofo alemán, Jesús representa al hombre que se enfrenta contra los valores de su tiempo y promueve sus propios valores. Jesús fundó su moral y siguió sus propios preceptos, prefiriendo morir antes que aceptar el dogma y el peso de la palabra de los sacerdotes y sistemas de valores de su tiempo. Jesús construyó la unidad entre él y Dios, afirmó su expresión «soy verdadero hombre y verdadero Dios» o «quien me ha visto a mí, ha visto al padre, aquel que me envió». Además de esta unicidad, Jesús con su muerte mostró que Dios también sangra, y que vale la pena morir por lo que se cree, sin renunciar a tu voluntad ni caer en el sometimiento. Sin embargo, agrega Nietzsche que los apóstoles de Jesús traicionaron sus enseñanzas, elevaron a Jesús por encima de ellos mismos quien era «verdadero hombre» termino por elevarse exclusivamente al grado de divinidad, más allá de todos los hombres. Los apóstoles, en nombre de Jesús, incrementaron la tradicional brecha entre Dios y los hombres, que el mismo Jesús había disuelto. Sus nuevos seguidores no lo tomaron ya como un ejemplo o un camino de enseñanzas, sino como un inalcanzable y extravagante cumulo de dogmas y preceptos.

Pablo, quien nunca conoció a Jesús, fue el encargado de sembrar esta religión en el corazón de Roma, centro de la filosofía estoica. En principio, Pablo perseguía a aquellos apóstoles de Cristo, considerados herejes y paganos entre los romanos. Pero Pablo quería poder y vio la oportunidad en esta naciente religión. Si Pablo quería poder, también quería sus medios para conseguirlo, debido a esto: “Lo que él mismo no creía, lo creyeron los idiotas entre los cuales él sembró su doctrina. [...] con Pablo, el sacerdote

quiere una vez más el poder; sólo podía servirse de ideas, teorías, símbolos con los que se tiraniza a las masas y se forman los rebaños.” (Nietzsche 1888, §42, 57).

Así, el ejemplo de Jesús como espíritu libre que con su muerte elimina la culpa y hace apología de la afirmación de la vida, se convierte con los primeros cristianos en un nuevo orden, un nuevo dogma, una negación de la vida. En este nuevo orden, el sacerdote tiene el poder de atar culpas, dogmas y condenas eternas a través de la idea de la inmortalidad, el pecado original, vida de ultratumba y el juicio final. El infierno de los antiguos hebreos (*Scheol*), concebido simplemente como sepulcro o lugar de los muertos, se convirtió en los cristianos en el término latino (*Infernus*) que expresa en su etimología un lugar bajo, profundo.⁴⁵ Combinada esta palabra con el contexto griego del Tártaro y el Ades, surge un nuevo poder en el sacerdote: el de lograr la obediencia de los hombres, afirmando su capacidad para condenar sus almas a un lugar de eternas torturas e inimaginables sufrimientos. Con esta horrorosa imagen impuesta a los hombres se generó sumisión y obediencia basada en el temor; el horror a una vida después de la muerte se sembró entre aquellos que de por sí ya viven su vida suficientemente atormentados.

2.3 Lo antisistémico como sistema filosófico

Ya se ha hecho una muy breve presentación por algunos reconocidos planteamientos y argumentos que elaboró el filósofo Friedrich Nietzsche sobre diferentes temas. El propósito de esta parte de mi trabajo no es hacer una disertación sobre el contenido de la obra de este autor, o una apología de sus planteamientos. Intento, a partir de una visión general de sus planteamientos, comprender las generalidades de su obra, que estén presentes también en otros autores, de diferentes corrientes y épocas. Por este motivo, se puede comprender la brevedad de mis exposiciones en torno a los diferentes temas que se han presentado del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Como se mencionó desde la introducción de mi trabajo, el propósito es simplemente presentar un sistema

⁴⁵ Ad. Tanquerey, (1930) *Compendio de Teología mística y Ascética*, Sociedad de s. Juan evangelista, Paris, Roma y Madrid, Tournai p. 46 - 47

filosófico y, posteriormente, observar si existe o no una relación entre éste y un delirio paranoico.

La pregunta que corresponde a esta tercera parte del segundo capítulo es: ¿Cumple la filosofía de Nietzsche las condiciones para ser considerada como un sistema filosófico? No recuerdo qué autor mencionó en algún momento que en lo único que se pueden poner de acuerdo los filósofos es que nunca llegarán a algún acuerdo. Esto es evidente en la pregunta que he formulado anteriormente. Pueden surgir muchas respuestas e interpretaciones de la filosofía de Nietzsche, sin embargo, quienes lo han retomado para justificar sus propios planteamientos, han coincidido en afirmar que la filosofía de Nietzsche es un sistema filosófico cuyo propósito es deconstruir los sistemas tradicionales sobre los que se ha construido la sociedad occidental. El libro que elegí para el anterior apartado es una clara evidencia de ello, en el Zarathustra se elaboran diferentes discursos sobre diversos temas, y se van removiendo sistemáticamente las bases sobre las cuales se ha edificado la ética, la política, la ciencia, la educación, etc., en el sistema de valores de occidente.

Se han mostrado, principalmente desde dos de sus obras, algunos de los análisis y argumentación que hace este autor sobre una gran diversidad de temas, como son: la ética, la política, el poder, la historia, la educación, la ciencia, la religión, etc. Su pensamiento es novedoso, y ha servido como referente de futuras elaboraciones, tanto al interior de la filosofía, como de otras disciplinas. Aun con la diversidad de temas que trata, se puede percibir una unidad y coherencia en sus diferentes planteamientos, al grado de generar por momentos la sensación de que se está hablando siempre de lo mismo, o por lo menos, que se llega a las mismas conclusiones.

Desde lo que se ha observado en los planteamientos de Nietzsche, y se puede observar lo mismo casi que en todos los demás sistemas filosóficos, se intenta lograr una comprensión absoluta de la realidad. Se muestra que el filósofo en su labor filosófica, debe tomar un pensamiento y un estilo de vida muy diferentes al pensamiento y acción de investigadores de otros sistemas interpretativos. El filósofo ha de ser como aquel árbol que se eleva por encima de hombres y animales, logrando tener una mayor percepción de todo lo que perciben y viven los demás hombres, seres y especies. En la filosofía, tal como ocurre con la muerte de Dios, la actividad filosófica no radica simplemente en una

interpretación del mundo. La actividad filosófica es fruto de una perspectiva que se obtiene por asumir una postura en el mundo y ante el mundo. El pensamiento filosófico ha de ir acompañado de un particular comportamiento que lo distancia de otros hombres.

Nietzsche llama a esta postura en el Zarathustra, la pequeña pobreza, y se concibe como soledad y aislamiento, tener pocas posesiones, para ser pocamente poseído. Pues, el interés del filósofo radica en ser su propio dueño y su propio Dios, creador de sí mismo, su interés, su pasión por el saber y el conocimiento, como lo dice literalmente el término «filosofía», es algo muy diferente a lo que buscan todos los demás hombres. Aquella perspectiva procurada por el filósofo en la elaboración de su sistema correspondería al conjunto de visiones, pensamientos y experiencias logradas al pretender ubicarse por encima de los demás hombres y animales, en una perspectiva semejante a la divinidad.

Esta perspectiva, o esta postura, es lo que se concibe en Putnam como la perspectiva del ojo de Dios. Pues, implica ubicarse por encima de los demás hombres, no sólo en términos de espacio sino de tiempo. Por esto Nietzsche presenta a su profeta como alguien que se ha adelantado a su tiempo, y dice además que algunos nacen de manera póstuma. La existencia de este ser al que está llamado a encarnar el filósofo, no se determina por el periodo de tiempo que viva materialmente, sino a la duración y profundidad de sus ideas. Debido a esto, afirma Nietzsche en el Crepúsculo de los Ídolos, en su tercer aforismo sobre máximas y dardos: “Para vivir solo hace falta ser un animal o un dios, dice Aristóteles. Falta una tercera condición: hay que ser ambas cosas a la vez; es decir, un filósofo... Um allein zu leben, muß man ein Tier oder ein Gott sein – sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muß beides sein – Philosoph.” (Nietzsche 1889, §3, 943).

Esta postura no es sólo expuesta y explicada por Nietzsche, es lo común a todos los sistemas filosóficos. Retomando la anterior cita, Aristóteles definió al hombre como un animal social por naturaleza, Aristóteles (2000, 1253 a). Dios es lo opuesto al hombre, es lo Otro por excelencia, es un ser con existencia necesaria, por lo cual Dios habita en soledad, no requiere de alguien diferente a sí para justificar su existencia. El hombre, por el contrario, es un ser contingente que requiere de otros para garantizar su subsistencia y justificar su existencia. En la anterior cita, Nietzsche define al filósofo casi una especie

distinta, pues, aunque sigue siendo hombre, habita en soledad y aislamiento, se define a sí mismo en soledad, desinteresándose y rechazando las convenciones sociales.

Platón, por ejemplo, a quien reprocha, cuestiona y se opone el filósofo alemán, propone en su Libro Séptimo de la República, una situación alegórica conocida como Mito o Alegoría de la caverna. En ésta se supone una situación en la que muchos hombres desde niños han sido atados con cadenas al interior de una Caverna. Las cadenas están dispuestas de tal modo que aquellos hombres sólo ven y siempre han visto hacia la parte interna de esa gruta. Debido a esto, frente a los ojos de aquellos hombres siempre se han proyectado las sombras de todo aquello que ocurre en el exterior de la caverna, a espaldas de aquellos hombres. La filtración del sonido y resonancia, propia de este tipo de lugares, acompaña aquellas sombras que generalmente están en movimiento. Debido a esta situación, esos hombres se han acostumbrado a ver únicamente sombras, y a relacionar los sonidos que escuchan, con aquellas imágenes difusas que observan. Para ellos ese es y ha sido su mundo, lo más real que han conocido y experimentado.

De acuerdo con Platón, ese conjunto de resonancias y sombras son el mundo y son la realidad para aquellos hombres prisioneros. El hombre que se logra liberar de esas ataduras, e intenta salir de la caverna, puede ver, experimentar y vivir lo externo a la caverna por sí mismo, conoce la naturaleza de las sombras y obtiene otra visión de la realidad, una visión opuesta a la de los prisioneros de la caverna. Aquel hombre se ha liberado puede comparar ambas realidades, y logra diferenciar entre aquello que ocurre al interior de la caverna y aquella realidad externa.

En su naturaleza libertaria, ese hombre desciende a la caverna, ve las cadenas de sus anteriores compañeros, ve cómo él mismo se ha liberado e intenta liberar a los prisioneros. Sin embargo, ellos desean seguir allí, esa es su realidad y ese su mundo. Ser prisioneros o esclavos ha sido su condición desde niños, y esa condición les da un lugar y una forma, les otorga costumbres y les da estabilidad, los hace ser lo que son, les da seguridad. Así que aquel hombre libertario, el filósofo, visto como amenaza para el orden y las costumbres a las que los esclavos se han acostumbrado, muere asesinado por los prisioneros en su intento por liberarlos y ofrecerles una nueva verdad.

Situaciones alegóricas semejantes se han explorado en distintos sistemas filosóficos. El racionalismo de Descartes, por ejemplo, expone que sólo podemos saber si nos engañamos o no con nuestras percepciones, si nos ubicamos en una perspectiva externalista. Es decir, sólo desde la perspectiva de Dios, externa a nuestra realidad humana, podríamos observar nuestro cuerpo, los objetos que hemos observado, y comparar las percepciones que hemos tenido con aquellas representaciones que nos hemos hecho a partir de las percepciones. Sólo saliendo de nuestros sentidos, y comparando lo que ellos nos enseñan con lo que observamos por fuera de ellos, podemos saber si realmente los sentidos nos engañan o no.

Nietzsche rechaza el racionalismo, pero comparte esta visión de Platón y Descartes. Afirma el filósofo alemán que: “Los filósofos creen que honran algo cuando lo sacan de la historia, cuando lo conciben desde la óptica de lo eterno... Sie glauben einer Sache eine Ehre anzutun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, sub specie aeterni.” (Nietzsche 1889, §1, 957).

Preguntar a otros qué es lo que ellos observan no es garantía suficiente de objetividad. Por una parte, ellos podrían ser presas del mismo error. En términos de Platón, ellos también podrían ser prisioneros al interior de la caverna, igual que nosotros y, por tanto, si preguntamos a ellos qué es lo que observan, juntos acertaríamos en describir aquellas sombras, nuestra coincidencia nos haría tomar esas representaciones como realidad y llamar a esto “verdad”. Por otra parte, afirma Descartes que sólo podemos tener certeza de nuestra existencia en tanto somos conscientes de nuestros procesos mentales. A consecuencia de ello toda existencia diferente a la nuestra, es susceptible de ser una elaboración psíquica que nosotros mismos hemos creado, un mundo que para nosotros mismos hemos construido. Sin ser conscientes de ello, podemos percibir nuestras elaboraciones mentales como un conjunto de realidades externas a nosotros mismos.

De acuerdo con lo expuesto, una característica común a diferentes sistemas filosóficos, de distintas épocas y corrientes epistemológicas, es pretender ubicarse más allá de los intereses y visiones que el mundo comparte, buscar por sí mismo una verdad, crear un mundo para sí. Ubicarse, por fuera del mundo colectivo, más allá del espacio y del tiempo, es también situarse por fuera de los valores, costumbres y las reglas morales que

cada sociedad y época producen. El filósofo sitúa sus intereses en su propia reflexión y en la construcción de su propia visión del mundo y sus propios valores, por lo cual, retira su actuar, su pensamiento, su ética y sus intereses del resto de personas y cosas.

Esto lo descifró muy bien Nietzsche cuando formuló la muerte de Dios. El hecho de que este planteamiento esencial a los sistemas filosóficos esté presente en Nietzsche, y haya sido expuesto a su manera y desde sus propios argumentos e interpretaciones, le dan carácter filosófico a su sistema; y nos permite tomarlo como referente de sistema filosófico para las próximas reflexiones. Considero que su carácter de sistema queda demostrado por lo que se ha expuesto y sustentado en este capítulo, por la coherencia y solidez en la interconexión de ideas y argumentos, y además por la acogida que sus planteamientos han tenido al interior de diferentes disciplinas.⁴⁶

Como se ha podido observar, los planteamientos filosóficos de Nietzsche se pueden organizar por temas y épocas de pensamiento, al igual que sucede con todos los demás filósofos que nutren la historia de la filosofía. Nietzsche puede ser observado como paradigma de lo asistémico, precisamente porque su estilo de escritura corresponde coherentemente con sus planteamientos y el sentido mismo de su propuesta filosófica. Nietzsche sistemáticamente dinamita las bases sobre las que la sociedad occidental se ha edificado, cuestiona la idea de bien, de bondad, de verdad, pulcritud y nobleza. Su propuesta se enfoca efectivamente hacia un nihilismo, pero no uno negativo que conlleve hacia el quietismo y el conformismo, sino hacia un nihilismo positivo y afirmante, necesario para reedificar, resignificar y reconstruir todo lo que él mismo ha deconstruido, su llamado es a reedificar, a ser creadores, inventores de sí mismos, renunciando a valores supremos.

A diferencia de la ciencia, el filósofo en su búsqueda cuestiona y dinamita aún la evidencia directa de sus sentidos, construye conocimiento a partir de la duda, y luego vuelve a cuestionar lo que ha construido, su retiro libidinal de las personas y cosas es

⁴⁶ Además de lo dicho, hace menos de dos décadas algunas investigaciones entre la Universidad de Oxford y la Universidad New York dieron como resultado la publicación de un libro que lleva como nombre "El sistema de Nietzsche" explicando allí su filosofía y el carácter sistemático de ésta. Dicha publicación aún no está en español. Ver: (Richardson, 1996, pp 316).

más extremo que en el caso del científico. Se podría decir que el propósito del filósofo no es hallar la verdad, sino deconstruirla y dinamitarla, allí donde ésta se haga presente, y logra esto a partir de un sistemático, coherente, metódico y lógico uso del lenguaje. Para estructurar su pensamiento, el filósofo debe también estructurar muy bien la forma de percibirlo y transmitirlo; por esto, se apoya con fuerza en el uso del lenguaje. Sin embargo, al dinamitar la verdad, el filósofo pierde todo asidero diferente a sí mismo; no encuentra objetividad más allá que en un voto de confianza en la intersubjetividad. Si recordamos en especial a los filósofos racionalistas, el filósofo recubre su yo, en tanto actividad de pensamiento, como diría Descartes, «Sólo el pensamiento es garantía de la existencia», pero es garantía de la existencia del yo que experimenta ese estado mental, o del yo que siente, como ocurre en el caso de Rousseau.

SEGUNDA PARTE:

LA IDENTIDAD PRESERVADA EN LA IMAGEN

La filosofía es una lucha contra el hechizo de nuestra inteligencia por el lenguaje.

Ludwig Wittgenstein

La sabiduría es al genio lo que las notas al texto (o los planetas al sol).-
Un sabio es alguien que ha estudiado mucho; un genio es aquel de quien la humanidad tiene algo que aprender y sobre lo que no se sabía nada hasta entonces.

Arthur Schopenhauer
[HN III, 5 (R13) 1818] 1996, 2, 67

En general el hombre está siempre orientado hacia alguna particularidad, pero el filósofo posee un sentido para la totalidad de las cosas.

Georg Simmel

Capítulo 3

Convergencias entre delirio paranoico y sistema filosófico

Escribió Freud en 1912 que un delirio paranoico es una imagen distorsionada de un sistema filosófico, ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems. (Freud, 1912, 2.4, 45). Pero, ¿Por qué? ¿Qué tienen en común el delirio paranoico y el sistema filosófico, para que lo uno, el delirio, pueda representar distorsionadamente lo segundo, esto es, a aquel sistema?

Luis Izcovich, miembro de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano en Francia, también se ha interesado en aquella afirmación de Freud de 1912. Respecto a aquella, menciona Izcovich: “Cuando Freud define la paranoia como un sistema filosófico deformado, pone en primer plano, como esencia de esta estructura, una interpretación deformada. Es decir, se interpreta el orden del mundo a partir de una premisa errónea.” (Izcovich 2012, 15). En esta breve cita se pone en evidencia que Izcovich homologa sistema filosófico deformado con interpretación deformada, las pone al mismo nivel de significado. ¿Entendía Freud de esta manera los sistemas filosóficos? ¿Qué entendía Freud por sistema, y cómo entendía él la filosofía?

3.1 Delirio paranoico como sistema

Si Freud hubiese querido definir el delirio paranoico sólo como una interpretación deformada, quizá simplemente lo hubiera dicho así. En todo caso, no tiene sentido debatir luego de cien años, acerca de qué quiso o qué no quiso decir el autor, lo que se puede decir es que hay un carácter de especificidad en aquella cita de 1912. En ella, Freud precisa comparativamente a una histeria como una imagen distorsionada de una de una creación artística, a una neurosis obsesiva como una imagen distorsionada de religión y a un delirio paranoico como una imagen distorsionada de un sistema filosófico. Una primera aproximación al análisis de aquella cita, exalta el carácter sistémico del delirio, Freud no dice una filosofía (*eine Philosophie*), sino un sistema (*eines Systems*). El sustantivo con el que se compara al delirio, no está del lado de la filosofía, sino del lado del sistema. En la afirmación de Freud, la filosofía es sólo el adjetivo de especificidad que permite identificar a qué particular tipo de sistema se remite Freud en su analogía.

En el capítulo siete de su libro, *La Interpretación de los Sueños (Die Traumdeutung)*, Freud hace uso del término «sistema» con el propósito de explicar la organización tópica del aparato psíquico. Allí Freud expone brevemente cómo entiende él un sistema, en qué consiste y qué relevancia tiene la categoría «sistema», para la comprensión de la organización, distribución y funcionamiento de la vida mental de los sujetos. La cita de Freud es la siguiente:

Así se introduce el aparato psíquico como un instrumento compuesto, cuyos componentes nosotros, queriendo la claridad podemos llamar sistemas. Entonces se forma la expectativa de que estos sistemas pueden tener una orientación espacial constante entre sí, uno después del otro sobre cómo los diferentes sistemas de lentes del telescopio. [...] Lo primero que nos llama la atención es ahora que este compuesto de aparato □-sistema, tiene una dirección. Todas nuestras actividades psíquicas provienen de estímulos (internos o externos) y termina en inervaciones. Wir stellen uns also den seelischen Apparat vor als ein zusammengesetztes Instrument, dessen Bestandteile wir Instanzen oder der Anschaulichkeit zuliebe Systeme heißen wollen. Dann bilden wir die Erwartung, daß diese Systeme vielleicht eine konstante räumliche Orientierung gegeneinander haben, etwa wie die verschiedenen Linsensysteme des Fernrohres hintereinanderstehen. [...] Das

erste, das uns auffällt, ist nun, daß dieser aus ψ -Systemen zusammengesetzte Apparat eine Richtung hat. All unsere psychische Tätigkeit geht von (inneren oder äußeren) Reizen aus und endigt in Innervationen. (Freud 1900, 315)

En los años treinta Bertalanffy formuló por primera vez la noción de Teoría General de los Sistemas, previo a su formulación y sus respectivas publicaciones, la teoría de los sistemas que se manejaba, era biológica y orgánica. (Cf. Bertalanffy 1982, 140). En esta visión el sistema es visto como una totalidad, una entidad, organizada. Así, es superada la anterior visión mecanicista de los sistemas. Un sistema ya no es visto como la sumatoria de sus partes, ahora el sistema como entidad puede dar cuenta de sí, esto es de la totalidad del sistema, a partir de la comprensión y estudio de sus componentes, pero también de la relación que existe entre los mismos. De esta manera, se puede comprender la visión que expone Freud en la anterior cita: un sistema no es sólo el conjunto de las partes que lo componen, hay también una relación de funcionalidad y espacio que entra en juego al momento de definir la totalidad del conjunto.

De acuerdo con esto, si el delirio paranoico se puede identificar como la deformación de un sistema filosófico; entonces, existe un carácter sistemático en el delirio paranoico, el cual posibilita que el paranoico encuentre su lugar ante el mundo a partir de una reinterpretación que hace él de éste. Así, tanto el neurótico como el paranoico fabrican un mito familiar cuya finalidad es la reabsorción de la experiencia de goce; la diferencia entre ambos mitos, el elaborado por el neurótico y el del paranoico, está en que la interpretación desde la que se elabora aquel mito, acepta rectificación en la neurosis, pero en la paranoia esa rectificación es inadmisibles. (Cf. Izcovich 2012, 16).

A partir de sus escritos de 1911, Freud plantea la paranoia como un estado en el que se percibe una ruptura con el mundo, un desinterés y alejamiento libidinal de personas y cosas; en él se resalta un predominio de la interpretación y la literalidad, no hay señal de debilitamiento intelectual. Incluso, la característica principal del delirio paranoico es el intento de reconexión de su relación con el mundo, a través de elaborados sistemas delirantes. A partir de esta etapa en el desarrollo conceptual de Freud, sólo cuatro tipos de delirio son agrupados dentro del conjunto de delirios sistematizados que hay en la paranoia. Como se expuso en el primer capítulo, los delirios propios de la paranoia son:

«el delirio de persecución», «la erotomanía», «la celotipia o delirio de celos» y «el delirio de grandeza».

En su artículo de 1924, «La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis», se observa al delirio como un instrumento «reformador y remodelador de la realidad». La reforma se logra a partir de los sedimentos psíquicos de las relaciones precedentes con esa realidad; es decir, a partir de las huellas mnémicas, las representaciones y los juicios que hasta ese momento se habían obtenido y elaborado respecto a ella y por los cuales ella era representada en la vida psíquica.

Freud es directo y claro al afirmar que si un paranoico reconstruye la realidad a través de su delirio; es porque esa realidad se ha derrumbado en función del recubrimiento narcisista del sujeto. Freud toma radical distancia de las concepciones de la psicología y la psiquiatría de su época. Como hemos visto, en Freud el delirio no es el problema de la paranoia, sino la solución creada por el sujeto en respuesta al problema. El delirio es un intento de cura, una reconstrucción sistemática de la realidad. En el delirio se juega un conjunto de combinaciones estructurales que componen la realidad, en las cuales ésta se reconstruye a través de combinaciones metafóricas a un juego de lenguaje; se combinan las funciones del sujeto, del objeto y del verbo.

3.2 Delirio Paranoico: Sistema y Saber

Lo que logramos percibir en Schreber a través del trabajo del delirio es un conjunto de formaciones que, como un rompecabezas, se va armando poco a poco hasta hallar una forma definitiva que le permita encajar de nuevo en la sociedad; hallando en ella un lugar, una forma y un modo de ser para su deseo. Un modo, una forma y una manera, en que su deseo pueda ser aceptado en la sociedad; a través del trabajo del delirio.

A diferencia de la neurosis, en la que el neurótico se limita a no querer saber de la realidad; en la paranoia, el paranoico hace un reconocimiento de la realidad, al grado de rechazarla para luego transformarla y rehacerla a través del delirio. Este conocimiento y re-conocimiento que hay en el paranoico, nos empuja a evidenciar que el delirio no puede ser identificado con déficit de intelectualidad o un no-saber; como se concebía en algunos postulados teóricos que predominaban en la época que vivió Sigmund Freud.

Antes bien, se infiere de manera lógica que el psicótico tiene en su delirio el testimonio de un saber que en el caso del neurótico es desconocido e ignorado. A partir de aquel conocimiento de parte de paranoico y negado en el neurótico, Lacan, muestra al paranoico como un mártir del inconsciente.

Cuando trata el tema del significante en lo real, en su capítulo titulado Temática y estructura del fenómeno psicótico, del Libro 3 de su seminario; Lacan plantea que cada estructura tiene un modo particular de dar testimonio de la existencia del inconsciente. Dice Lacan que este testimonio en la estructura psicótica, permite afirmar que el “psicótico es un mártir del Inconsciente, dando al término mártir su sentido: ser testigo. Se trata de un testimonio abierto [...] Él es testigo de un inconsciente a cielo abierto y está fijado en un punto que sostiene de manera precaria su integridad psíquica, sin estar lo suficientemente «sujetado». Por eso es también más libre.” (Lacan 1955-1956, 190).

Respecto a la neurosis afirma Lacan sólo unas líneas siguientes a la anterior cita, que también el neurótico es testigo; pero que su testimonio está encubierto, tiene un sentido oscuro que hay que descifrar. Así, es posible aproximarse a afirmar que hay un saber del lado del psicótico que le está encubierto al neurótico; y, desde esta perspectiva, el sujeto «normal» y el neurótico, serían aquellos que desconocen lo que el sujeto psicótico, a través de su delirio, atestigua. Se podría citar, guardando las grandes diferencias, las palabras de Michel Foucault en su Historia de la Locura, donde plantea que:

En el polo opuesto a esta naturaleza de tinieblas, la locura fascina porque es saber. Es saber, ante todo, porque todas esas figuras absurdas son en realidad los elementos de un conocimiento difícil, cerrado [...] Este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el Loco en su inocente bobería. En tanto que el hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias —por lo mismo más inquietantes— el Loco abarca todo en una esfera intacta: esta bola de cristal, que para todos nosotros está vacía, está, a sus ojos, llena de un espeso e invisible saber. (Foucault, 1993, 18)

Sin desconocer ni menospreciar las grandes distancias que hay entre los planteamientos de Foucault y los de Jacques Lacan, y resaltando que la labor del presente estudio toma como base un planteamiento de la obra de Freud; se puede afirmar que el delirio es el intento que el paranoico hace por dar sentido y orden a aquel saber que posee y que ha reconocido. Cuando el neurótico acepta la castración, acepta el rechazo de aquel

conocimiento, aquel saber con el que psicótico ha decidido cargar, y que luego comunica a través de su delirio. Así, la relación existente entre el paranoico y su elaboración delirante, es una relación de comunicación y lenguaje; es un decir de algo incomprensible, encubierto e inaprensible para la gran mayoría.

Se puede evidenciar este reconocimiento y aquel carácter sistemático en el delirio de Schreber, cuando él hace uso de su empuje a la homosexualidad exhibido en su estado de duermevela; desde el cual un conjunto de pensamientos y sucesos siguieron ocurriendo hasta su transformación en la mujer de Dios. En este caso, un solo hecho fue suficiente para modificar todo el posterior sistema de creencias y acciones en Daniel Schreber; su posición ante el mundo cambió, su lugar en el mundo se modificó, luego que su interpretación del mundo se hubo modificado.

En Schreber hay convicción, en tanto hay un saber que lo respalda; no tiene duda o incertidumbre al respecto, su delirio le otorga una seguridad, un orden de cosas. Él mismo ha fabricado su mundo una vez que ha empezado a interpretarlo y reconstruirlo a través de su sistema delirante. De acuerdo con lo dicho hasta el momento, se pueden observar cercanías y aproximaciones entre delirio paranoico y sistema; ahora se observara la aproximación entre el delirio y la particularidad de un sistema específicamente filosófico.

3.3 El saber del sistema filosófico

Se ha dicho que el delirio es un sistema de naturaleza interpretativa, desde el cual el paranoico elabora y construye nuevamente el mundo. La pregunta que precisa esta parte del trabajo es: ¿Por qué Freud se remontó a mencionar un sistema filosófico y no otro tipo de sistema interpretativo? ¿Qué hay de particular en la filosofía que le permitió a Freud establecer aquella comparación entre un sistema filosófico y un delirio paranoico? Al comienzo de aquella cita de 1912 Freud afirma:

Las neurosis muestran por una parte concordancias llamativas y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía; y por otra parte aparecen como unas desfiguraciones de ellas. [...] Die Neurosen zeigen einerseits auffällige und tiefreichende Übereinstimmungen mit den großen

sozialen Produktionen der Kunst, der Religion und der Philosophie, andererseits erscheinen sie wie Verzerrungen derselben. (Freud, 1912, 2.4, 45).

De acuerdo con esta cita, Freud no se remite de manera exclusiva a señalar la existencia de semejanzas entre un delirio paranoico y un sistema filosófico; sino que además halla concordancias en un plano más general, entre las grandes producciones sociales de la filosofía y la paranoia. ¿En qué consisten las grandes producciones de la filosofía? En el anterior capítulo hemos observado ya el ejemplo de un sistema filosófico, desde él se puede percibir aquello que se enuncia con las palabras de George Simmel en la introducción de este apartado; y es que, a diferencia de los otros sistemas interpretativos, el sistema filosófico no se orienta por particularidades, pretende saberlo todo y decirlo todo. Un sistema filosófico tiene la singular característica de incursionar en una dimensión de la vida humana, y desde ella generar repercusiones y estallidos en todas las demás dimensiones.

Otra característica de la filosofía es el rechazo a los dogmas y verdades absolutas. La filosofía históricamente siempre halla la manera de minar “las verdades” y relativizar absolutos. Debido a esto, los filósofos han experimentado un apartamiento del mundo, un tipo de autosegregación; pues, al tomar distancia de aquello que todos ven como cierto y verdadero, el filósofo puede cuestionar lo que para otros es incuestionable, y mostrar como irrelevante o carente de sentido, lo que para todos los otros es sagrado.

Esta anterior descripción se puede aplicar para otros sistemas interpretativos. Por ejemplo, el físico ya no ve el funcionamiento del mundo y las fuerzas que actúan e interactúan en el universo, tal como el resto de personas las observan; el físico también ha sufrido un apartamiento en su manera de ver el mundo. La diferencia entre el apartamiento que experimenta el filósofo y el que se llega a experimentar en otros campos de conocimiento y sistemas interpretativos, es que en estos últimos el apartamiento se hace respecto a la visión de un particular objeto de estudio.

En el caso de la filosofía, su visión recae sobre múltiples objetos de estudios, tales como el arte, la religión, la ciencia, la política, el derecho, el lenguaje, la ética, etc. A diferencia de los sistemas interpretativos que también se ocupan de estos objetos pero a nivel particular, como los artistas, los sociólogos, los científicos, juristas, etc., el sistema

interpretativo filosófico no se encarga del objeto material que se experimenta, aquel que aparece ante el observador; sino del arquetipo formal de éste, es decir, del cómo aparece ante los ojos del observador y del por qué aparece de esa manera.

Un ejemplo de lo anterior, se podría exponer en el campo del derecho. Mientras un abogado estudia las leyes, cuáles son, cómo se hacen y cómo se administran; la filosofía del derecho se cuestiona acerca qué es lo justo, por qué eso es lo justo, por qué existen las leyes, para qué existen, quién las puede administrar, por qué, etc.

En otros términos, el abogado se ocupa de las leyes como su objeto de estudio, éstas son su objeto a observar. El filósofo se ocupa de las leyes, no como un objeto a observar, sino como objeto observado; en otras palabras, las preguntas que orientan la investigación del filósofo lo conducen hacia los fundamentos mismos del objeto. De la misma manera, se puede decir que mientras los físicos, por ejemplo, nos pueden decir cuáles son las leyes que rigen el universo y describir cómo lo rigen y lo organizan, el filósofo se ocupa de preguntar cómo el físico puede conocer esas leyes, por qué conocemos esas leyes, cuál es su naturaleza en la observación, cuáles son los límites de la observación.

Desde lo dicho anteriormente, de una manera organizada se puede decir que algunas de las particularidades del sistema filosófico en tanto sistema interpretativo son: (1) El abordaje sistemático de múltiples objetos de estudio. (2) Mientras que otros sistemas interpretativos muestran el mundo como un conjunto de objetos, la filosofía muestra al mundo como un conjunto de hechos, esto es, de objetos interpretados, no libres de interpretación. (3) Lo anterior permite pensar que para la filosofía cada absoluto o cada verdad, planteada desde cualquier otro sistema interpretativo o desde la filosofía misma, no es más que un hecho, es sólo una interpretación más que ha predominado temporalmente sobre las otras interpretaciones. (4) El objeto de estudio del filósofo estaría entonces en los modos de ser de cada objeto: los múltiples hechos posibles. Así, la mirada del filósofo no recae sobre el objeto, sino sobre el modo de ser del objeto. Es decir, sobre la observación de lo constituye. (5) A partir de lo anterior, se puede señalar que la filosofía sería entonces un sistema interpretativo que observa y analiza las otras interpretaciones y otros sistemas de interpretación. (6) De acuerdo con esto, el filósofo no se aparta sólo de los objetos del mundo, en tanto los interpreta como objetos

interpretados; sino además se distancia también de las interpretaciones que constituyen a esos objetos, puesto que esas interpretaciones son el objeto de estudio del filósofo.

Lo anterior permite comprender aquello que relata Platón en *El Teeteto* sobre las enseñanzas de su maestro Sócrates, respecto al quehacer filosófico:

Se cuenta de Tales que, absorto en la astronomía y mientras contemplaba el cielo, cayó en un pozo y que una criada tracia muy graciosa se burló de él, diciéndole que él quería saber lo que pasaba en el cielo y no veía lo que estaba delante de sus pies. Esta burla puede aplicarse a todos los que emplean su vida en filosofar. En efecto, un filósofo no sólo no sabe lo que hace su vecino, sino que además ignora casi si es un hombre u otro tipo de animal. En cambio, investiga y se esfuerza en descubrir qué es el hombre, y qué caracteres distinguen su naturaleza de las demás por la acción y la pasión. (Platón 1982, 174a, p. 43).

Adicional a esto, también se puede comprender por qué para Wittgenstein, el filósofo no es ciudadano de alguna comunidad de ideas, y esto precisamente lo que lo hace ser filósofo. El sistema interpretativo de la filosofía, conlleva al filósofo a tener que apartarse de los objetos del mundo y de las visiones e interpretaciones que sobre esos objetos arrojan otras personas o sistemas de interpretación. El filósofo no se suma a un sistema de interpretación ya creado, sino que arma y organiza su propio sistema de interpretación, procura constituirse a sí mismo como creador de una perspectiva interpretativa propia, para sí mismo.

Estas anteriores conclusiones, y sin perder de vista lo dicho hasta el momento, resulta un poco más claro y entendible por qué Freud hizo uso del sistema filosófico como ejemplo para comprender las características de un delirio paranoico. Las similitudes entre el sistema filosófico y el delirio paranoico, no están sólo en ser dos sistemas de interpretación; más allá de esto, comparten un mismo mecanismo de extrañamiento libidinal que conlleva a un investimento de esa libido extraída sobre su yo. Este investimento pone al filósofo y al delirante por fuera de otras comunidades interpretativas siendo creadores de su propio sistema de interpretación. La pregunta que ahora corresponde es: ¿Qué diferencia al sistema filosófico, del delirio paranoico? Lo cual significa a su vez preguntar por la distorsión de la imagen.

TERCERA PARTE

LA DISTORSIÓN DE LA IMAGEN

La única diferencia entre un loco y yo, es que el loco cree que no lo está, mientras yo sé que sí lo estoy.

Salvador Dalí

Los locos abren los caminos que más tarde recorren los sabios.

Carlo Dossi

Me convertí en un loco con largos intervalos de horrible cordura.

Edgar Allan Poe

Capítulo 4

Divergencias entre delirio paranoico y sistema filosófico

A pesar de las características que comparten el delirio paranoico y los sistemas filosóficos, no se pondría en duda que lo uno y lo otro son muy diferentes. No todo delirante es un filósofo o hace de su delirio un sistema filosófico. Aunque muchos filósofos en la historia han tenido episodios delirantes, y algunos de ellos han sido pacientes psicóticos, la paranoia no es condición de posibilidad para que alguien pueda ser un filósofo. En esta parte final de mi escrito se tratará de responder a la segunda de las preguntas iniciales de mi trabajo, ¿En qué exactamente radican las diferencias entre delirio paranoico y sistema filosófico? O, con la formulación inicial: ¿Cuál es la distorsión en la imagen? Es decir, ¿Qué es lo propio y particular del delirio que escapa a su identificación con el sistema filosófico y genera precisamente la distorsión según la analogía freudiana?

4.1 Delirio paranoico y Sistema filosófico, la función de la forma

La cita de Freud con la que he iniciado este trabajo dice:

Las neurosis muestran por una parte concordancias llamativas y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía; y por otra parte aparecen como unas desfiguraciones de ellas. Uno se podría atrever a decir que [...] un delirio paranoico es una imagen distorsionada de un sistema filosófico. Die Neurosen zeigen einerseits auffällige und tiefreichende Übereinstimmungen mit den großen sozialen Produktionen der Kunst, der Religion und der Philosophie, andererseits erscheinen sie wie Verzerrungen

derselben. Man könnte den Ausspruch wagen, [...] ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems. (Freud, 1912, 2.4, 45).

Esta cita la explica Luis Izcovich diciendo: “Cuando Freud define la paranoia como un sistema filosófico deformado, pone en primer plano, como esencia de esta estructura, una interpretación deformada. Es decir, se interpreta el orden del mundo a partir de una premisa errónea.” (Izcovich 2012, 15).

Ya se mencionó que, en su explicación, Izcovich pone la filosofía al nivel de una interpretación cualquiera del mundo, lo cual no es muy preciso; además, también ubica en un mismo nivel paranoia y delirio paranoico, lo cual tampoco es del todo correcto. No obstante, intuitivamente, Izcovich da elementos que ayudan a comprender aquello que distancia al delirio paranoico del sistema filosófico, esto es la función de la forma. Cuando Izcovich advierte: «una interpretación deformada. Es decir... una premisa errónea», pone deformación y error en un mismo grado de significación. De esta manera, la función de la forma va de la mano de la rectificación o corrección, por lo que aquello que es propio del delirio es la carencia de una forma cuya función es ser rectificante o correctiva.

En esta cita Freud afirma que, por una parte, existen concordancias entre delirio paranoico y sistema filosófico «tiefreichende Übereinstimmungen» (Similitudes profundas), por otra parte, el delirio se podría ver como una distorsión de aquel sistema «Verzerrung» (distorsión o deformación). De acuerdo con esto, la relación entre delirio paranoico y sistema filosófico, se podría ver como la de una imagen distorsionada «zerrbild». En primer lugar, hay una imagen (similitud, semejanza); pero, en segundo lugar, el delirio no es una imagen perfecta del sistema filosófico, aunque se aproxima a él, lo distorsiona, es una imagen deformada. ¿A qué se puede atribuir esa deformación?

Es pertinente hacer notar que una de-formación (*zerrbild*) o una distorsión (*Verzerrung*) no son anulaciones de la forma y de la torsión, sino alteraciones de éstas. En este sentido, cuando algo es deformado, la forma original es transformada, dando origen a una nueva forma. La totalidad de la forma no desaparece, da origen o lugar a una forma nueva, generada a partir de la anterior. Esto permite comprender por qué afirmó Lacan

que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, o por qué Freud hablaba de traducir el inconsciente, apelando a la posibilidad de «interpretación» en la psicosis.

Es válido tener esto presente para comprender los planteamientos de Freud y Lacan, respecto a la psicosis. En primer lugar, Freud se aleja de las tradicionales visiones de la psiquiatría que evaluaban la locura como ausencia de lógica y racionalidad. Por el contrario, en sus estudios clínicos, Freud pretende mostrar que tal como hay una lógica interpretativa desde la cual se pueden abordar las neurosis, también existe un camino paralelo en las psicosis. (Cf. Freud 1911d, 3/118). En segundo lugar, Freud trata de hallar un mecanismo particular que posibilite entender las psicosis, tal como el mecanismo de la represión posibilita esto en las neurosis. Aquel mecanismo que en las neurosis se denomina *Verdrängung*, tendrá como equivalente a la *Verwerfung* en las psicosis.

Lacan continua el sendero marcado por Freud, desechando las tradicionales visiones que ubicaban la psicosis del lado de la irracionalidad y la ignorancia, y agrega además que el psicótico tiene mayor libertad por el mismo motivo que tiene también mayor precariedad psíquica; esto es, porque no está lo suficientemente sujetado. Afirma Lacan: “psicótico es un mártir del Inconsciente, dando al término mártir su sentido: ser testigo. Se trata de un testimonio abierto [...] Él es testigo de un inconsciente a cielo abierto y está fijado en un punto que sostiene de manera precaria su integridad psíquica, sin estar lo suficientemente «sujetado». Por eso es también más libre.” (Lacan 1955-1956, 190).

El psicótico sabe que se debe dar una forma, una ley que lo determine y lo sujete. Sin embargo, esta ley se la da a sí mismo proyectada, no obstante, como externa a través del delirio. Así, el delirio sujeta al psicótico, lo ata, le otorga una ley y un modo de ser, aquel vacío de la forclusión se completa mediante una ley que desde la perspectiva de lo simbólico está deformada, pero existe, es una forma dada desde lo indecible, desde lo real; por tanto, el delirio tiene una lógica que puede ser interpretada, no es algo amorfo.

Freud en múltiples ocasiones hace uso indistinto de las categorías *Verwerfung* y *Verleugnung*. Es principalmente en el caso Schreber y en el caso del hombre de los lobos, en los que Freud desarrolla con mayor plenitud y rigor sistemático, la configuración

de la *Verwerfung* en los procesos propios de la psicosis. En su intento por diferenciar el mecanismo de la neurosis y el de la psicosis, Freud escribe en Las neuropsicosis de defensa que en dos casos presentados de neurosis:

La representación intolerable permanecía en la conciencia, si bien aislada y debilitada. Pero hay aún otra forma de defensa, mucho más enérgica y eficaz, consistente en que el Yo rechaza, desestima (*Verwirft*) la representación intolerable conjuntamente con su afecto, y conduce como si la representación no hubiese jamás llegado a él. En el momento en que esto queda conseguido, sucumbe el sujeto a una psicosis que hemos de calificar de locura alucinatoria. (Freud 1892, III, 95).

De acuerdo con esta explicación, el Yo se defiende de la representación insoportable refugiándose en la psicosis; sin embargo, aclara Freud que: “El Yo se separa de la representación intolerable, pero ésta se halla inseparablemente unida a un trozo de la realidad, y al desligarse de ella, el Yo se desliga también, total o parcialmente, de la realidad.” (Ibíd., 96). Este desligarse de la realidad objetiva, aparece en otras obras de Freud como un desasimiento o extrañamiento de la libido, tal como lo señala en el caso Schreber; o como una pérdida de la realidad, (*Realitätsverlust*), o desocupación, desinvestidura, (*Unbesetztheit*).

En Las neuropsicosis de defensa Freud plantea cómo en las Fobias, en los síntomas histéricos y en las representaciones obsesivas, el Yo recurre a mecanismos de defensa. Lo propio del mecanismo de defensa, básico de toda psicosis paranoide es que el conflicto del que el Yo se defiende, se proyecta hacia afuera. Es decir, en las neurosis el Yo participa del conflicto y de las defensas, en la paranoia el conflicto es externo, el Yo se defiende de un ataque que le viene de afuera.

En la citada obra de 1892, además del término *Verwirft*, Freud también se vale del término *Aufhebung* –cancelación o rechazo- para describir aquel proceso. Sin embargo, en el caso del hombre de los lobos, se empieza a mencionar con mayor frecuencia el término *Verwerfung* que remite a un rechazo por eyección, esto es, por arrojar al exterior. En el caso Schreber, Freud se remite al padre del enfermo para explicar desde él

aquellos delirios relacionados con Dios, manifiesta así Freud la posibilidad de interpretar lógicamente al delirio.

Freud establece en el caso Schreber una relación entre la figura de Dios en el delirio de persecución de Daniel Schreber, y el padre de este mismo sujeto: Gottlieb Schreber. Por una parte, no sólo está la identificación a nivel de lo masculino y la autoridad moral, que generalmente ubica en la misma línea al padre, a la sociedad, al Estado y, finalmente, a Dios. Éstos son escalones de un mismo edificio, el de la normatividad y las exigencias de la cultura; además de esto, está la asociación lingüística, la palabra alemana para referirse a Dios es «Gott», la cual está en la raíz del nombre del padre de Daniel Schreber: «Gottlieb», éste, en su conjunto «Gott-Lieb», significa «amor de Dios».

Una vez que logramos comprender que no hay anulación de la forma en el delirio de la paranoia, que aún hay un orden y una lógica que pueden ser descifradas, queda la pregunta: ¿De qué es aquello que el paranoico no está sujetado? ¿Qué es aquello de lo que carece el paranoico que ha hecho que la forma y el orden se hayan distorsionado? De estas cuestiones me ocupó en el siguiente apartado.

4.2 Una lectura psicoanalítica de las inmediaciones de lo Indecible: *Verneinung*, *Verwerfung*, *Ausstoßung* y *Bejahung*.

Freud sugiere en su análisis del caso Schreber que el paranoico sufre un fracaso en la experiencia de la castración y del Edipo. Freud infiere esto a partir de lo inconciliable e indignante que le resulta a Schreber considerar aquella idea de ser mujer en el momento coital. De acuerdo con Freud, la experiencia de Schreber al convertirse en «la mujer de Dios», expresa su rechazo a la forma Edípica frente al padre, se rechaza incluso la forma de un Edipo invertido. La única manera como Schreber puede responder a las peticiones de aquel Dios, es refundando en sí una nueva especie humana. De acuerdo con esto, transformarse en mujer conlleva a estar al alcance y dignidad de ese Dios. El caso de una correspondencia a ese Dios como pareja, permite a Schreber el delirio de grandeza.

Lacan, en su abordaje del caso Schreber, centra su atención en la función simbólica y en la focalización en los fenómenos de la palabra. Afirma Lacan:

Lo dicho por Freud sobre el retraimiento de la libido lejos del objeto externo, está realmente en el meollo del problema. Pero a nosotros nos toca elaborar lo que esto puede significar. [...] ¿Cuáles son los planos, los registros, que permitirán delimitar esas modificaciones del carácter del otro que siempre están, lo sentimos claramente, en el fondo de la alienación de la locura? (Lacan 1955-56, VII, 130-131).

Unas páginas posteriores a la anterior cita, señala Lacan que le fue remitido un caso de una paciente acusada de ser psicótica. La intención de esta remisión es que Lacan debía confirmar aquel diagnóstico, pero él se rehúsa a confirmarlo. El motivo para haberse rehusado es que para Lacan: “Antes de hacer el diagnóstico de psicosis debemos exigir la presencia de trastornos del orden del lenguaje.” (Cf. Lacan 1955-56, VII, 133).

De acuerdo con Lacan, el hilo que enlazará de comienzo a fin la enfermedad de Schreber está en la omnipresencia de la palabra. Afirmó el mismo Schreber: “Las voces en mí jamás se detuvieron. Se manifestaban en mí como estímulos nerviosos que tienen el carácter de un ruido suavemente susurrante, con la resonancia de determinadas palabras humanas.” (Schreber 2003, 306). En otra cita dice Schreber: “Desde hace ahora casi siete años -salvo cuando duermo- jamás tuve un solo instante en el que no haya percibido voces. Me acompañan por todas partes y en todas las ocasiones; siguen resonando aun cuando mantengo una conversación con otras personas; prosiguen aun cuando me ocupo muy atentamente en otras cosas.” (Ibíd., p. 307).⁴⁷

Para Lacan, aun cuando la palabra es la expresión misma del sufrimiento de Schreber, es a la vez, su alivio. Pues, es la palabra lo único que vincula a Schreber con la realidad.⁴⁸ Atendiendo a las cuestiones de la palabra y el lenguaje, Lacan explica la psicosis de Schreber retomando la herramienta del narcisismo usada por Freud, y la pone en relación con la imagen y el registro de lo imaginario. De aquel sistema narcisista

⁴⁷ Ver las páginas finales del capítulo VI y capítulo XX de *Las Memorias*.

⁴⁸ Es importante no perder de vista la importante diferencia que plantea Lacan entre lo Real y la realidad.

dependen la autoestima o imagen de sí (*selbstgefühl*), intentando sobrevivir a la fragmentación dada por el intento material y real de la castración forcluida. La otra herramienta es la palabra que permite sobrevivir el registro de lo simbólico en tanto comunica, y toda comunicación supone la existencia de un otro al cual se dirige esa comunicación. Estas dos herramientas están presentes en el trabajo del delirio.

Para comprender el uso y función de estas herramientas, el primer paso es explicar la imposibilidad de unificación completa del hombre. Haciendo alusión al estadio en el espejo, afirma Lacan: "Su unificación -la del hombre- nunca será completa, porque se hace precisamente por una vía alienante, bajo la forma de una imagen ajena, que constituye una función psíquica original. La tensión agresiva de ese yo o el otro está integrada absolutamente a todo tipo de funcionamiento imaginario en el hombre." (Lacan 1955-1956, VII, 138). En esta cita, Lacan hace referencia al estadio en el espejo. Pues, la instancia yoica, para Lacan, sólo surge cuando el niño ve su imagen en el espejo como un todo; pues, antes de ese momento llamado la fase del espejo, el niño no ha visto nunca su cara ni su cuerpo completo, no ha podido sentirse como un Yo.

Este primer paso, lleva a Lacan a introducir la forclusión del nombre del padre; categoría próxima y cercana a la que Freud propuso como (*Verwerfung*). Según Lacan, esa tensión agresiva presente en todo tipo de funcionamiento imaginario, significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, está prometida al conflicto y a la ruina. Ése es precisamente el Complejo de Edipo, por lo que se precisa de la intervención de un tercero, uno que encarne la imagen de algo logrado, el modelo de una armonía. En palabras de Lacan:

...hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir, del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama padre. El orden que impide la coalición y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia de ese nombre del padre. Insisto: el orden simbólico debe ser concebido como algo superpuesto, (Ibíd., VII, 139).

Lacan observa aquí, en el caso Schreber, una carencia en el orden simbólico. Retomando el planteamiento freudiano del retorno de la libido, afirma Lacan que al carecer Schreber de aquel elemento regulador que es el nombre del padre, el retorno de

la libido objetal que Freud menciona se producirá por fuera de lo simbólico, en lo real. Debido a esto, Schreber desconoce su posición, lo que se verá presente en su relación con otros.

En su ensayo de 1925, «Die Verneinung» traducido como «La Negación» Freud expone un tipo de juego dialéctico entre la inscripción (afirmación-*Bejahung*) y la negación (exclusión-*Ausstoßung*) presente en la organización de los impulsos instintivos primarios. Antes de dar paso a lo fundamental de estos principios, postula Freud algunos ejemplos: “«Ahora usted pensará que quiero decir algo ofensivo, pero realmente no tengo ese propósito». [...] O bien: «Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es». Nosotros rectificamos, entonces es su madre.” (Freud 1925, 253).

Este postulado de Freud es próximo al que hace Lacan años más tarde. Según Lacan, el Marqués de Sade: “era un teórico. ¿Por qué? Porque ama la verdad. No es que quiera salvarla, la ama. Prueba de que la ama es que la rechaza, que no parece darse cuenta de que al decretar la muerte de este Dios lo exalta.” (Lacan 1969-1970, 71). Del mismo modo, afirma Freud que la negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Esta negación de la que habla Freud, es una forma como lo reprimido se hace presente, no desfigurado ni deformado como en el sueño, sino de manera directa, clara y exacta. Así, el sujeto toma noticia de la represión, sin por esto levantarla.

Por medio de ejemplos como los anteriormente citados, y un intento de comprensión y análisis de estos, Freud afirma que esta aceptación o rechazo dentro del yo, es anterior al juicio, nos remiten a un estadio inicial. Siendo así, hay una incorporación o aceptación y un rechazo o exclusión que se remontan al nivel del yo primitivo, al nivel del principio de placer. Esta aceptación primaria o primordial y exclusión igualmente primaria o primordial son llamadas por Freud, respectivamente: *Bejahung* y *Ausstoßung*. Pero, ¿Qué es lo que es aceptado (*Bejahung*) o rechazado (*Ausstoßung*)? Afirma Freud:

Das Studium des Urteils eröffnet uns vielleicht zum erstenmal die Einsicht in die Entstehung einer intellektuellen Funktion aus dem Spiel der primären Triebregungen. Das Urteilen ist die zweckmäßige Fortentwicklung der ursprünglich nach dem Lustprinzip erfolgten Einbeziehung ins Ich oder

Ausstoßung aus dem Ich. Seine Polarität scheint der Gegensätzlichkeit der beiden von uns angenommenen Triebgruppen zu entsprechen. Die Bejahung - als Ersatz der Vereinigung - gehört dem Eros an, die Verneinung - Nachfolge der Ausstoßung - dem Destruktionstrieb. Die allgemeine Verneinungslust, der Negativismus mancher Psychotiker ist wahrscheinlich als Anzeichen der Triebentmischung durch Abzug der libidinösen Komponenten zu verstehen. (Freud 1925a, 8, 6/18).

En esta cita explica Freud que el estudio del juicio nos permite el acceso, quizás por primera vez, a la comprensión del génesis de una función intelectual a partir del juego de las mociones pulsionales primarias. Afirma aquí Freud que el juzgar es el desarrollo ulterior apropiado al fin de lo que, en su origen, resulta del principio de placer: la introducción en el Yo (*Die Bejahung*) o la expulsión fuera del Yo (*der Ausstoßung*). Su polaridad parece corresponder al carácter de oposición de los dos grupos de pulsiones que hemos supuesto. La afirmación -como sustituto de la unificación [inclusión] forma parte del Eros, la negación [denegación] -consecuencia (*Nachfolge*) de la expulsión (*Ausstoßung*)- de la pulsión de destrucción (*Destruktionstrieb*).

Esta unidad que menciona Freud en la anterior cita, la cual está presente en la *Bejahung*, pero ausente en la *Ausstoßung* es explicada por Lacan desde la relación en el espejo. De acuerdo con Lacan, estas relaciones estarán marcadas por una dominancia realmente impactante de la relación en espejo. Menciona al respecto el autor francés que hay una impresionante disolución del otro en tanto que identidad. En el caso Schreber, es posible observar a un Dios dividido, e incluso Schreber habló de él mismo como un otro, alguien que habría muerto el año anterior. Sin embargo, esta división es precisamente la que salva a Schreber del peligro de la unidad, asumiendo la castración en lo simbólico, a través del delirio, y no en la materialidad de lo Real. Pues, Dios supone un yo diferente a Schreber, un otro quien desde su otredad habla a Schreber y quien lo conecta al campo de la palabra, la cual supone la existencia de una ley, un orden y una cultura, presuponiendo igualmente la forma, determinación y yoicidad de Schreber. (Cf. Lacan 1955-1956, VII, 145-146).

Lacan habla de *Bejahung* y de *Bejahung primordial*. Retomando la *Bejahung*, Lacan sigue a Freud y supone un primer nivel estructural, en el que diversos significantes son admitidos en lo simbólico, y otros allí pueden faltar. Respecto a la *Bejahung primordial*,

Lacan supone una admisión en el sentido de lo simbólico. Sin embargo, puede suceder que parte de la simbolización no se lleve a cabo, y un significante primordial en lo respectivo al ser del sujeto no ingrese en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado. Cuando ese significante llamado por Lacan «Nombre del Padre» se inscribe en lo simbólico, estamos en el campo de las neurosis, cuando se rechaza, hablamos de psicosis. Al rechazo de aquel significante primordial, Lacan lo llama «Verwerfung», retomando la categoría que Freud utilizó en el caso Schreber y en el hombre de los lobos, para explicar el mecanismo originario de la psicosis.

De este modo, aquello de lo cual carece el paranoico para mantener su forma sin distorsión alguna es aquello que Lacan denominó el «Nombre del Padre». Es la forclusión, o el rechazo (*Verwerfung*) de ese significante primordial, lo que permite explicar la distorsión en la forma que se sufre el paranoico en su delirio. Es particularmente interesante observar la construcción de éste término que Freud elige para explicar aquel proceso. «Verwerfung» es un sustantivo que literalmente traduce «rechazo» y es la sustantivación del verbo «Verwerfen-descartar». De acuerdo con esto ¿Qué es aquello que se rechaza o que es descartado?

Muchas tesis se han escrito tratando de dar respuesta a la anterior pregunta, sin embargo, si apelamos a una genealogía de los conceptos, lingüísticamente «Verwerfung» se emparenta con «Verweis» que significa rectificación, corrección, y con «Werbung» que es «servilismo». Se sabe que en la teoría freudiana, el psicótico tiene una falta, un agujero en el sentido de lo simbólico, en su significación, por lo que aquello de lo que carece es la rectificación o enunciación de lo correcto e incorrecto que se posibilita por el orden del lenguaje. En términos de Lacan, se podría decir que el psicótico habita el lenguaje, pero está por fuera del discurso que lo regula. ¿Qué se quiere decir con esto?

En su tesis doctoral de psiquiatría (1932) Lacan se pregunta qué es aquello que diferencia a su paciente Aimée o al escritor británico James Joyce, de otros casos de paranoia de personas que han sido considerados genios en la historia. Como ejemplo de este último caso, Lacan toma al filósofo suizo Jean Jacques Rousseau, del cual afirma: “¿No se puede decir, por el contrario, que lo único que le ha hecho falta a nuestra enferma, para llevar a cabo una obra válida, es una instrucción suficiente de los medios

de información y de los medios de crítica, en una palabra la ayuda social? Cualquiera que nos lea evocará aquí, sin duda, el caso de un paranoico de genio, Jean-Jacques Rousseau.” (Lacan 1932, 263).

Esta cita de Lacan permitiría comprender los alcances del concepto «zerrbild». Como hemos visto, éste traduce: imagen distorsionada. Omitiendo la preposición zerr, que remite a la distorsión, nos quedamos con «Bild», que es imagen y a su vez es raíz del sustantivo «Bildung» que traduce educación y «conformación». La palabra «Bildung» ha tenido gran relevancia en la historia del pensamiento alemán, ha sido motivo de reflexión de importantes autores dentro de los cuales están Herder, Hegel y Gadamer. Por medio de ese concepto nos acercamos a una educación de las pasiones, una especie de ascenso a la humanidad, la generación de una impronta primaria que otorga la condición de humanidad. «Bildung» no es la asimilación y memorización de contenidos, no es información, sino formación. «Bildung» es un proceso constante mediante el cual un sujeto se hace sujeto gracias a la adquisición de la cultura, y esto es posible en la configuración de su relación con los contenidos de la tradición y de su entorno.

De acuerdo con esto, la educación y la academia de la que carecen Aimée y Joyce, no es la reproducción de información y contenidos. Joyce, por ejemplo, asistió a los mejores colegios de su época y tuvo contacto con importantes pensadores, escritores y profesores del momento. Rousseau, por el contrario, fue un autodidacta, incluso se dice de él que:

Cuando Rousseau empieza a escribir, no está a la par con los eruditos y pensadores de la época. [...] Joyce no sólo enviste contra la sintaxis de su lengua, sino también contra el uno significante. Atenta contra los elementos de la lengua, aquellos que el diccionario enumera. Los deshace, los combina, les inyecta lenguas extrañas. De ahí un imposible a descifrar que impulsa el equívoco hasta lo ininteligible. [...] La escritura de Rousseau es lo opuesto. Sin duda es la prosa más bella del siglo XVIII. Rousseau introduce algo nuevo en el espíritu de la época, pero con la lengua común. Se sirve de la escritura pero para constituirse en reformador, censor, labrador de ideas, artesano de una rectificación de los gustos y de las conciencias [...] Indudablemente, Rousseau no respeta al Otro, ni siquiera al de la filosofía de las luces, pero respeta la lengua, Joyce, en cambio, no respeta ni al Otro ni a la lengua. Es un paso más.” (Soler 2003, 72-73).

De acuerdo a lo anterior, Joyce rechaza las normas sociales, las normas del lenguaje y la significación; es escritor, hace uso de la lengua, pero no de sus normas. Rousseau ataca al lazo social de su tiempo, ataca los principios y normatividades que regulan el *Ethos* de su época; sin embargo, Rousseau respeta el sentido de la lengua, lo exalta en sus escritos, se apropia de la lengua y desde ella elabora sus críticas y planteamientos.

Olvidando un poco el mérito de la buena escritura de Rousseau, lo cual no es mérito de todos los filósofos, se puede decir que Rousseau ataca al discurso, lo agrade, quiere reformarlo, pero lo hace desde su núcleo, desde los principios mismos que sostienen al discurso; he ahí el factor filosófico de la personalidad de Rousseau que lo conduce a incursionar como un crítico de las ciencias y las artes, como legislador, como rectificador de la sociedad que se ha corrompido, luego como Rousseau fundamento de la moralidad, del amor y de las costumbres buenas y naturales, después fue Rousseau el educador, el visionario del hombre verdadero, etc.

En el caso de Joyce y Aimée se encuentran muchas similitudes con Rousseau, e indudablemente también muchas diferencias. Una gran diferencia es la carencia del sentido de lo simbólico, lo que Lacan denominó la forclusión del Nombre del Padre. Eso es lo que deforma y distorsiona la imagen en la analogía con la filosofía. No obstante, al igual que para Lacan, lo que asumo como más impresionante y sorprende y, por tanto, lo que ha conducido principalmente la elaboración del presente trabajo es la imagen misma; es decir, las similitudes entre sistema filosófico y delirio paranoico.

Aunque lo anterior fue formulado por Freud en 1912, Lacan también planteó esto como algo sorprendente. Afirmó Lacan en 1932 en su analogía entre Rousseau y Aimée que: “no podemos menos que sentirnos impresionados por los rasgos de la personalidad de Rousseau que se encuentran en nuestra paciente.” (Lacan 1932, 263). Debido a estas profundas semejanzas, he construido el título de este texto con las palabras «Inmediaciones de lo Indecible» que es otra manera de hablar de una aproximación o un acercamiento al delirio.

El filósofo no es un paranoico, aunque en su quehacer filosófico, como se ha mostrado y como el mismo Freud lo presenta, tiene tal grado de acercamiento a esta estructura, que

permite la analogía que hemos tratado. El filósofo, vive, piensa y habita en las inmediaciones de lo indecible; él hace de su vida una reflexión constante, y de sus postulados elabora un acercamiento a perspectivas externalistas. Es decir, el filósofo se trata de ubicar por fuera del tiempo y del espacio, pretendiendo una perspectiva absoluta desde la cual pueda observar la totalidad del tiempo y del espacio; esta es una perspectiva imposible a cualquier mortal, por lo que se conoce también, en términos de Hilary Putnam, como la perspectiva del ojo de Dios. El filósofo es como un ojo que trata de verse a sí mismo, no su reflejo, sino su entera realidad, ser a la vez el observador y lo observado, la totalidad de lo que puede ver y de lo que puede ser visto.

Acercándome a las palabras del primer epígrafe con el que inicié este conjunto de reflexiones y planteamientos, y dando paso a la vez a la conclusión de este escrito, puedo decir que Freud eligió el sistema filosófico en su analogía con el delirio paranoico, y no cualquier otro sistema, porque el sistema filosófico permite observar el trabajo del filósofo en proximidad con el trabajo que el paranoico elabora en su delirio.

El filósofo es un hombre, un espécimen más del reino animal, pero en medio de su existencia contingente y determinada persigue, no obstante, una comprensión absoluta y necesaria de su naturaleza y de la realidad entera. Aristóteles, en su libro titulado *La Política*, define al hombre como un animal político, un ser social. Allí afirma Aristóteles: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene la palabra.” Aristóteles (2000, 1253 a).

Podemos ver a partir de la anterior cita y los apartados anteriores que a diferencia del hombre corriente, el filósofo construye la sociabilidad de su mundo en la soledad de su sistema, así como el paranoico reconstruye la sociabilidad de su mundo en soledad a través del delirio. Ambos, tanto el paranoico como el filósofo, logran construir un mundo para sí, pero el filósofo logra esto en haciendo uso de lo propiamente humano, «el lenguaje». Aquí está la diferencia entre el caso de paranoia de Rousseau mencionado por Lacan y los otros diferentes casos de paranoicos como el caso de Aimée o de James Joyce, mencionados y presentados también por el psicoanalista francés.

El filósofo introduce algo nuevo en el espíritu de la época, pero lo hace con la lengua común. Se sirve de la escritura y de las reglas del lenguaje, como los demás hombres, pero para constituirse en reformador, censor, labrador de ideas, artesano de una rectificación de los gustos y de las conciencias. El filósofo no respeta al Otro, ni siquiera al de la filosofía de las luces o al de los sistemas de pensamiento que lo han antecedido; pero el filósofo respeta la lengua. El paranoico, en cambio, no respeta ni al Otro ni a la lengua. Es un paso más radical y extremo. (Cf. Soler 2003, 72-73).⁴⁹

⁴⁹ Seguramente hay aún mucho por decir sobre la relación entre filosofía y paranoia, estas líneas que he escrito no son más que una breve y lacónica introducción a lo mucho que queda aún por investigar al respecto. Lo que se ha dicho hasta el momento es sólo el fruto de una lectura de las muchas posibles -y quizá no es la más correcta y adecuada-, sobre aquella relación que desde la época de los antiguos epicúreos y de la *Stoa* (στοά) se ha formulado y analizado. Mi mirada, es una mirada nueva y diferente arrojada sobre un problema antiguo, aquí sólo trato de comprender psicoanalíticamente a la filosofía, y filosóficamente algunos de los planteamientos del psicoanálisis de Freud. Espero de mis reflexiones aquello que dijo Freud al final de uno de los libros: "Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o en el delirio hay más verdad de lo que otros hoy encuentran creíble. Es bleibt der Zukunft überlassen zu entscheiden, ob in der Theorie mehr Wahn enthalten ist, als ich möchte, oder in dem Wahn mehr Wahrheit, als andere heute glaublich finden.,, (Freud 1911d, 113).

Bibliografía

Aristóteles (2000) Política, Madrid, Biblioteca Básica, Gredos.

Bertalanffy, von Ludwig (1982) Perspectivas en la Teoría General de los Sistemas – estudios científico-filosóficos-, 2ª edición, Madrid, Alianza.

Foucault, Michel (1998) Historia de la locura en la época clásica I, Bogotá. FCE.

Freud, Sigmund (1900) Die Traumdeutung, Leipzig und Wien, Franz Deuticke. Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Freud, Sigmund (1911) "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens." En: Gesammelte Werke 1893-1939. Psychoanalyse, Historische Texte & Wörterbücher: Consultado en Septiembre 2013 en: <http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-zwei-prinzipien-psychischen-geschehens.html>

Freud, Sigmund (1911a) "Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico." En: Obras completas, Volumen 12, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, Sigmund (1911c) "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente." En: Obras Completas Vol XVI - Historias Clínicas de psicoanálisis, Buenos Aires. Santiago Rueda Editor.

Freud, Sigmund (1911d) Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides), pp. 118. Consultado en el Anuario Psicoanalítico Austriaco en 10 / 2013 descargada en octubre de 2013 de: <http://zenisis.de/images/ebook/Buch00392-Sigmund-Freud-auf-www.zenisis.de.pdf>

Freud, Sigmund (1912) Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen, In: Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland

herausgegeben von Anna Freud, Edward Bibring und Ernst Kris., London ISBN 3-10-022710-7, 1940, By Imago Publishing Co., Ltd.

Freud, Sigmund (1913-1914) "El tabú y la ambivalencia de las mociones de sentimiento." En: Tótem y Tabú, y otras obras. - Obras Completas, Volumen XIII, Buenos Aires. Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund (1914a) "Introducción al Narcisismo." En: Obras Completas, Vol. 14., Buenos Aires: Amorrortu, 1989

Freud, Sigmund (1914b) »Zur Einführung des Narzißmus«, In: Studienausgabe [Zwang, Paranoia und Perversion] Band 7, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1973

Freud, Sigmund (1915a) "Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica." En: Obras completas [1914-1916] Volumen 14, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1992

Freud, Sigmund (1915b) »Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia« In: Studienausgabe [Zwang, Paranoia und Perversion] Band 7, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1973

Freud, Sigmund (1915c) Lo Inconsciente, Escuela de Filosofía, Universidad de Arte y Ciencias Sociales (UARCIS), Edición electrónica de www.philosophia.cl

Freud, Sigmund (1920) Más Allá del Principio del Placer, Alianza, Madrid, 1969

Freud, Sigmund (1963) Dictionary of Psychoanalysis, Editado por Nandor Fodor & Frank Gaynor, New York, A Premier Book-Fawcett World Library.

Freud, Sigmund. (1907-1923) Studienausgabe., Band VII: Zwang, Paranoia und Perversion, Conditio Humana, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1973.

Freud, Sigmund (1924a [1923]) "Neurosis y Psicosis." En: Obras Completas. Volumen 19, Amorrortu, Buenos Aires, 1992

Freud, Sigmund (1924b [1923]) »Neurose und Psychose« En: Gesammelte Werke 1893-1939. Psychoanalyse, Historische Texte & Wörterbücher: Consultado en febrero de 2014 -En: <http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-neurose-psychose.html>

Freud, Sigmund (1924c) “La pérdida de la Realidad en la Neurosis y la Psicosis.” En: Obras Completas. Volumen 19, Amorrortu, Buenos Aires, 1992

Freud, Sigmund. (1924d) »Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose« En: Gesammelte Werke 1893-1939. Psychoanalyse, Historische Texte & Wörterbücher: Consultado en febrero de 2014 en: <http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-realitaetsverlust-neurose-psychose.html>

Freud, Sigmund (1925) «La La Negación» en: Obras Completas Volumen 19, Amorrortu, Buenos Aires, 1989

Freud, Sigmund (1925a) Die Verneinung, Khristophoros, 2004.

Garrone, José A., (2005) Diccionario Jurídico – Tomo II, Buenos Aires, Lexis Nexis.

Heráclito de Éfeso (§) Fragmentos, Barcelona/Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1977

Izcovich, Luis (2012) Clínica diferencial de la paranoia, Colección Un-decir, Medellín, Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.

Izcovich, Luis (2011) Los paranoicos y psicoanálisis, Medellín, editorial No Todo.

Janz, Curt Paul (1987) Friedrich Nietzsche, Tomo I, Infancia y Juventud, Madrid, Alianza.

Jareño, Joaquín (2001) Religión y relativismo en Wittgenstein, Barcelona, Editorial Ariel.

Kirchberg, Burkhard Dr. med. & Christoph-Eckhard Prof. Dr. med. (2012) »Dr. Daniel Gottlob Moritz Schreber Neue Aspekte einer orthopädie- historischen Aufarbeitung« En: Medizingeschichte, Heyde Universitätsklinikum Leipzig Orthopädische Klinik und Poliklinik., Ärzteblatt Sachsen 9/2012.

Lacan, Jacques. (1932) De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad. Siglo XXI editores. Décima edición en español, Madrid, 2006.

Lacan, Jacques (1955-1956) El Seminario. Libro III. «Las psicosis». Buenos Aires, Ed. Paidos. 1987

Lacan, Jacques (1957/1987) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud.” En: Escritos 1, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.

Lacan, Jacques (1969-1970) El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires, Paidos, 2008.

Luhmann, Niklas (1991) »Zur Einführung: Paradigma Wechsel in der Systemtheorie« In: Soziale Systeme Grundriß einer allgemeinen Theorie Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Nietzsche (1872) El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 1973

Nietzsche, Friedrich (1882) »Die fröhliche Wissenschaft« In: Psychoanalyse Historische Texte & Wörterbücher: Consultado en febrero de 2014 - In: <http://www.textlog.de/nietzsche-wissen.html>

Nietzsche, Friedrich (1883-1885) Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen. In: Nietzsche Werke, Erster Band, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968

Nietzsche, Friedrich (1883-85) Así Habló Zarathustra, Barcelona, Círculo de Lectores.

Nietzsche, Friedrich (1888) El Anticristo, el Aleph. 1999

Nietzsche, Friedrich (1988b) *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1988.

Nietzsche, Friedrich (1888c) »*Ecce Homo, Wie man wird, was man ist*« Consultado en Abril de 2014, en: <http://www.egs.edu/library/friedrich-nietzsche/articles/ecce-homo-wie-man-wird-was-man-ist/vorwort/>

Nietzsche, Friedrich (1889) »*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*« In: *Werke in drei Bänden. Band 2*, München, Gemeinfrei, 1954.

Nietzsche, Friedrich (1989a) *El ocaso de los Ídolos (o cómo se filosofa a martillazos)* Santiago de Chile, Proyecto Espartaco. 2002.

Nietzsche, Friedrich (1887-1889) *EPISTOLARIO DE NIETZSCHE: APARATO CRÍTICO 1887-1889*. KGB III: Müller-Buck, Renate (ed.), *Nachbericht zur dritten Abteilung. Dritter Teilband. Briefe von und an Friedrich Nietzsche. Januar 1887 - Januar 1889. Gesamtregister zur dritten Abteilung, 2 tomos*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004. ISBN 3-11-015060-3.

Platón (1982) "Teeteto." En: R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Barcelona, Herder.

Reguera, «Prologo» En: Jareño, Joaquín (2001) *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Editorial Ariel.

Richardson, John (1996) *Nietzsche's System*, Oxford, New York, Oxford University Press.

Russell, Bertrand «Introducción» En: Wittgenstein, Ludwig (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957

Schatzman, Morton (1979) *El asesinato del alma, la persecución del niño en la familia autoritaria*, 2ª edición, Madrid, Siglo XXI.

Schopenhauer, Arthur (1826-1828) Manuscritos berlineses, sentencias y aforismos, Valencia, PreTextos, 1996.

Schreber, Gottlieb Moritz (1852): Die Eigentümlichkeiten des Kindlichen Organismus, Leipzig, Fleischer Verlag.

Schreber, Daniel Paul (1903) Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage: Unter welchen Voraussetzungen darf eine für geisteskrank erachtete Person gegen ihren erklärten Willen in einer Heilanstalt festgehalten werden? Mit einem Nachwort von Wolfgang Hage, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2003.

Soler, Colette (1991) Estudios sobre las psicosis, Buenos Aires, Manantial.

Suppes P. & Hill S (1983) Introducción a la lógica matemática, Barcelona, Revertè.

Wittgenstein, Ludwig (DS) Diario Secreto, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Wittgenstein, Ludwig (1922) Tractatus Logico-Philosophicus, Madrid, Revista de Occidente, 1957.