



Dossiê II Congresso Internacional Psicanálise e Filosofia: Psicanálise e os Labirintos da Alma

De la Filosofía al Psicoanálisis y vuelta

From Philosophy to Psychoanalysis, and back¹

 Xabier Insausti Ugarriza

Resumen: No cabe duda que el psicoanálisis en sentido estricto comienza con Freud. Pero es sólo con Horkheimer y Adorno que adquiere carta de ciudadanía en la filosofía, al menos en la alemana. Aunque no podemos olvidar a Nietzsche. En Francia son Sartre, Camus, Beauvoir, Lacan, Althusser, etc. los que introducen elementos psicoanalíticos en sus filosofías. En sentido lato, podemos decir que desde el comienzo, desde la tragedia griega, y antes seguramente, encontramos elementos sin los cuales el psicoanálisis no hubiera existido. Algunos de estos elementos queremos rastrear brevemente en este artículo.

Palabras-clave: psicoanálisis; filosofía; crisis; sociedad; nacionalsocialismo; tragedia; historia.

Abstract

There is no doubt that psychoanalysis begins with Freud. But it is only with Horkheimer and Adorno that it acquires citizenship card in philosophy, at least in European philosophy. Although we cannot forget Hegel or Nietzsche. In France, it was Sartre, Camus, Beauvoir, Lacan, Althusser, etc., who introduced psychoanalytic elements into their philosophies. In a broad sense, we can say that from the beginning, from Greek tragedy, and before, we find elements without which psychoanalysis would not have existed. We want to briefly trace some of these elements in this article.

Keywords: psychoanalysis; philosophy; crisis; society; national socialism; tragedy; history.

¹ Resultado del Proyecto AEI/10.13039/501100011033.

¿Qué buscas en la noche, filósofo cegato, ...?
(Antonio Machado)

Ridendo dicere severum ...
(Nietzsche)

1. Dialéctica de la Ilustración

No cabe duda que el psicoanálisis en sentido estricto comienza con Freud. Pero es sólo con Horkheimer y Adorno que adquiere carta de ciudadanía en la filosofía, al menos en la alemana. Aunque no podemos olvidar a Nietzsche. En Francia son Sartre, Camus, Beauvoir, Lacan, Althusser, etc. los que introducen elementos psicoanalíticos en sus filosofías. En sentido lato, podemos decir que desde el comienzo, desde la tragedia griega y antes seguramente, encontramos elementos sin los cuales el psicoanálisis no hubiera existido. Algunos de estos elementos queremos rastrear brevemente en este artículo.

La dialéctica de la Ilustración de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno surge de la incapacidad de la Escuela de Frankfurt para hacer frente al fenómeno del Nacionalsocialismo con los meros medios del neomarxismo, como lo habían llevado a cabo en los años 30. Había algo inexplicable, algo que tenía que ver con un resorte humano más perverso que el tenido en cuenta hasta entonces, es decir, en una mirilla neomarxista. Por ello se vuelve, además, a Nietzsche y al psicoanálisis freudiano para tratar de entender lo que estaba ocurriendo en Europa con el auge del nazismo. Este giro se llamará Teoría Crítica, para diferenciarlo de la anterior llamada Escuela de Frankfurt. Aunque Adorno y Horkheimer fueron los que asumieron la dirección de este giro teórico, otros como Herbert Marcuse colaborarán también decisivamente con sus investigaciones a este nuevo suelo teórico en el que Marx, Nietzsche y Freud, filosofía y psicoanálisis, entrelazarán definitivamente sus fuerzas. Marxismo y psicoanálisis quedarán unidos, de un modo o de otro, pero definitivamente, en todos estos autores.

El movimiento nacionalsocialista no era un episodio extraño, un capítulo inexplicable de la cultura europea, sino el resultado lógico de una serie de decisiones erróneas, de arrogancias culturales, de cegueras humanas. Europa se había descarriado. Había dado la espalda al proyecto filosófico tal como se desarrolló fundamentalmente en los años del llamado Idealismo Alemán. Y creyó poder navegar sin brújula ni norte. La decadencia de Europa alcanzaba con el Nacionalsocialismo su último episodio. Tras dar la espalda al Idealismo Alemán, el siglo 19 quiso sustraerse de las voces autorizadas, la de Nietzsche y la de Marx, y se lanzó a tumba abierta hacia la anunciada catástrofe del Nacionalsocialismo, pero también del Estalinismo y del Liberalismo, las tres grandes

cosmovisiones, los tres grandes desiertos culturales y políticos del siglo 20. Desiertos, por cuanto los ciudadanos se veían en todos ellos desamparados y abandonados, sin un ápice de posible esperanza, sin una alternativa. *El mundo de ayer (Die Welt von Gestern)* de Stefan Zweig nos lo cuenta magistralmente.

La dialéctica de la Ilustración es el programa definitivo, el punto de partida de una forma madura de enfrentar un fenómeno global de crisis social. Así lo entendieron las vanguardias de los años posteriores, al menos hasta el 68, fecha simbólica que cambia el rumbo de la lucha. En esta obra, filosofía y psicoanálisis se hallan entrelazados genialmente. Será un punto de partida que no tiene vuelta atrás. A él debemos, por tanto, volver.

En esta obra la mirada de Adorno se centra, entre otros, en un episodio del viaje de Ulises: aquel en que el héroe griego atraviesa la región en que habitan las sirenas. Genial metáfora. El ser humano moderno se descubre, al fin, como un animal dividido, esquizofrénico, a la deriva entre dos fuerzas contrapuestas, la pasión y la razón, necesitado de un nuevo punto de partida, una nueva concepción del sujeto. Estas fuerzas se definen de diversas maneras: día y noche, tragedia y razón, pasión y razón, deber y pulsión, lo individual y lo colectivo, consciente e inconsciente. Aprender a navegar entre estas aguas revueltas sin sucumbir es el reto de la Modernidad. Nietzsche entiende que tras la tragedia griega, en la que pasión y razón se enfrentan dialécticamente, la cultura decae (con Sócrates) en un dominio absoluto de la razón sobre la pasión, ahogándola y, con ello, arrastra a toda la cultura posterior a una *décadence* que llega hasta nuestros días. El catolicismo, al entender de Nietzsche, colabora activamente en esta tarea.

La propuesta es recuperar aquella dialéctica perdida. Lo cierto es que la filosofía misma ha luchado contra la tendencia unilateral y racionalista por entender al ser humano como un ser homogéneo y monocolor y esquivar así la realidad trágica de la condición humana. Pues no queda otra que asumir esta condición humana en su totalidad esquizofrénica, dividida, rota, ambigua. Es el programa de una Teoría Crítica en sentido amplio. Aquí convergen filosofía, psicoanálisis, arte, literatura, música. De lo que se trata, en definitiva, es de recuperar el concepto de vida en toda su dimensión. No sólo Nietzsche, también Descartes, Spinoza, Hegel y otros filósofos significativos de la historia han buscado salidas radicales a este *impasse*. Ernst Bloch (1963) habla de una izquierda y una derecha aristotélica. La primera liderada por los filósofos árabes, médicos en su mayoría; y la segunda por los inútiles teólogos cristianos, al amparo del poder reaccionario.

En el citado episodio del viaje de Ulises, la música, la melodía de los cantos de las sirenas, adquiere una importancia singular. Pues es ella la que arrebató a los humanos llevándolos a la

perdición. Su música, la fuerza de su canto atraía de tal modo a los humanos que no podían sustraerse a ella y acababan presos, sucumbían a sus triquiñuelas, a sus argucias, a su irresistible fuerza. Ulises diseña un plan para poder escuchar esa música sin sucumbir a sus encantos. Gran metáfora que abre, simbólicamente, la puerta de la esperanza y del futuro para los humanos. Escuchar esa irresistible melodía es la condición para poder adentrarse en lo desconocido, para conocer, para salir de la ignorancia de los presos en la cueva de Platón que confundían las sombras con la realidad. Pero, claro, se trata de no sucumbir en el intento. Ulises urde un plan para escucharlas sin irse a pique y de este modo arrebatar a los dioses su fuerza. Así Ulises muestra el camino a seguir: No fiarse de los dioses, pero tampoco sustraerse a su fuerza, so pena de seguir en la ignorancia. Fiarse sólo de su propia razón, pero sin llegar a una arrogante autosuficiencia. Así, la Teoría Crítica sigue el programa de Hegel, Marx, Nietzsche y Freud. Se trata, en sentido amplio, de “descolonizar el inconsciente”, como propone la filósofa y psicoanalista brasileña Suely Rolnik. Por supuesto, ella lo entiende en un sentido más estricto.

2. Filosofía y vida de Descartes a Hegel

Se trata, por tanto, de recuperar un concepto de vida que en algún momento se había perdido. Pero ¿dónde, desde cuándo se perdió?

La respuesta de Husserl (en su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas*) es distinta a la de Bloch y de Nietzsche. Husserl acusó a la ciencia moderna de olvidarse precisamente de la prioridad de la vida, del *Lebenswelt*, y de ponerla al servicio de la ciencia, de modo que la vida terminaría siendo la esclava de la ciencia, cuando la ciencia debería ser la sirviente de la vida. Pues la ciencia está, por definición, al servicio de la vida, y no al revés.

La filosofía con Descartes, el primer filósofo oficial de la Modernidad, dio el primer paso para enderezar este entuerto. La tarea consistía, por un lado, en que la ciencia volviera sus ojos a la tierra, pero no para doblegarla a sus principios (como estaba haciendo, arrogante), sino para entenderla (como le corresponde). Y, por otro lado, para enderezar el entuerto religioso que sólo miraba al cielo (filósofos cegatos, como les diría Antonio Machado), Descartes quema todos sus libros inútiles aprendidos en los jesuitas de La Flèche, como nos cuenta él mismo en el fabuloso libro inaugural *Discurso del método*.

Luego Descartes se dedicó a viajar por Europa y, así, aprender lo que no le habían enseñado en la Universidad, la verdadera filosofía. De este modo, inaugura un nuevo modo de hacer filosofía que recoge Hegel. Pero todavía el camino científico, no así el religioso, era demasiado novedoso y

tentador, y también los filósofos creyeron en las promesas de una ciencia ilustrada, demasiado optimista y abstracta, al servicio de una racionalidad instrumental (Horkheimer). Nace así, al entender de Husserl, una ciencia contaminada por una promesa engañosa, la de poder solucionar todos los problemas de la vida, siempre y cuando se arrodillara ante ella y la adorara, cual becerro de oro. Una ilusión que llega hasta Kant, que enseña que ni un racionalismo ciego de realidad ni un empirismo vacío de teoría sirven unilateralmente para comprender la complejidad de lo real. Curiosamente, Horkheimer (1947) criticará el pragmatismo y el neotomismo como dos patas del mismo banco. No es de extrañar que la Iglesia mirara con mucho recelo esta deriva que abre la nueva ciencia con Galileo, Newton y Descartes, celosa de un poder que se veía amenazado.

Spinoza, continuador de Descartes de un modo libre y creativo, ocupa un lugar muy especial en este decurso. Él va a poner patas arriba toda la tradición. Su propuesta va mucho más allá que la de un filósofo teórico cegato. Así lo vieron Hegel, Nietzsche o Deleuze. Ni siquiera quiso entrar en la Universidad, y de la Sinagoga lo echaron a patadas. Pero él se mantuvo firme en su ejercicio de la libertad y no sucumbió a las tentaciones de las sirenas mentirosas. Practicó, al decir de Deleuze, una actitud que debe regir la vida de todo filósofo. Humildad, pobreza, castidad son las virtudes que el francés le otorga al judío. Son, además, dice, las que Nietzsche le aconseja a todo aquél que quiera hacer filosofía. Y ello por mor de la filosofía. La creación filosófica es la actividad más sublime, según Deleuze: “Humildad, pobreza y castidad se vuelven de inmediato efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, tan poderosa como para haber conquistado el pensamiento y puesto a sus órdenes cualquier otro instinto” (Deleuze, 1981, p. 8). Se trata de renunciar a todo para encontrar la única verdadera felicidad, la del que libremente se dedica a la filosofía, es decir, a entender el mundo, sin prejuicios, sin límites, sin miedos, sin coacciones políticas ni religiosas. Hay que cultivar las “pasiones alegres”, nos aconseja Spinoza.

Una segunda cosa que Deleuze subraya en la filosofía de Spinoza es que pone en el centro el cuerpo como objeto de consideración. Esto le da a Spinoza una actualidad inusitada. Si las primeras virtudes le acercan al místico, esta segunda (poner al cuerpo en el centro de atención) le aleja del místico que renuncia al mundo y lo acerca a propuestas actuales impulsadas fundamentalmente por las feministas. En el tiempo de Spinoza la humanidad está descubriendo el mundo, viajando, investigando en las diversas áreas. Es otra forma de volver la mirada a la tierra, sin mediaciones ideológicas ni religiosas. Algunos pagaron su valentía incluso con la hoguera. Tampoco se libraron de la hoguera algunas valientes mujeres (consideradas brujas).

Spinoza cree en la potencia de la vida. Y la vida no es, para él, una cuestión puramente teórica. “Es una forma de ser” (Deleuze, 1981, p. 20). Las virtudes antes citadas no mutilan la vida, son “potencias que la abrazan y la penetran” (Deleuze, 1981, p. 22). En nombre de la vida, Spinoza denuncia la “conciencia”, los “valores” y las “pasiones tristes”. En esto Deleuze ve su gran afinidad con Nietzsche. Frente a la conciencia, Spinoza propone el modelo del cuerpo. Pero no se trata de invertir el modelo anterior e imponer la ley del cuerpo a la conciencia. Se trata de conocer los poderes del cuerpo para “descubrir paralelamente los poderes del espíritu que escapan a la conciencia” (Deleuze, 1981, p. 27). M. Foucault, en sintonía con Spinoza y Deleuze, dice que el cuerpo es un “campo político sobre el que operan las relaciones de poder como una presa inmediata: lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Foucault, 1976, p. 32).

Hegel radicaliza el planteamiento de Spinoza (y de Kant, el cual, como buen liberal, nunca entendió la revolución de Spinoza), siendo así el primero que plantea con toda radicalidad la inevitable dualidad de la vida. En la “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, es decir, en la *Fenomenología del Espíritu* este excepcional descubrimiento se realiza al comienzo del capítulo cuarto, titulado “la autoconciencia”. Tras la ilusión de la ciencia moderna (que acaba invirtiendo el mundo por lo cual ahora se trata de desinvertirlo: el mundo invertido), la conciencia se encuentra con la verdadera “vida desnuda”, es decir, a solas consigo misma (autoconciencia) y debe arreglar cuentas a solas consigo misma. El mundo se ha convertido en su mundo. La ciencia como conocimiento de algo externo ya no le sirve. Era un error de visión, una visión limitada, que ahora (en el capítulo cuarto) quedará como tal desenmascarada, *aufgehoben*. Es la misma idea que tiene el psicoanálisis cuando conmina al sujeto a volver sobre sí mismo como condición para poder avanzar, dejando tras sí un mundo que lo tiene encadenado, colonizado.

En este momento en que la conciencia se descubre autónoma, sólo se tiene a sí misma como interlocutor, ha perdido la confianza en todos los interlocutores antes confiables (por eso Hegel la llama “autoconciencia”). Todo es autoconciencia y sólo hay autoconciencia. Su tarea, ahora, será tomar conciencia de ello, “saberlo”. Por ello aquí comienza el mundo de la libertad. Pero en este ejercicio descubre algo totalmente nuevo e insólito para ella hasta ahora. Se da cuenta de que hay otras autoconciencias, hay otras conciencias que se reivindican como autónomas, no dependientes de la mía. Las autoconciencias entran, por ello, necesariamente en interacción.

En un paréntesis quisiera indicar algo fundamental en la lectura de Hegel, algo que tiene que ver con la dialéctica. Cuando avanzamos con Hegel lo anterior desaparece. Ya no está. Estamos en

otro momento, en otra atalaya. Ahora sólo existe este momento. Cuando llegamos a la autoconciencia lo anterior desaparece. Este es el movimiento de lo real, el movimiento concreto que capta la verdadera filosofía. Es el movimiento de la vida misma.

Unas autoconciencias, presas del miedo a mirar hacia adelante, hacia lo desconocido, tratan de mirar hacia atrás, de refugiarse en el único lugar seguro que conocen, en el pasado. Es la trampa de una supuesta ciencia que seguirá creyendo que lo importante es la “cosa”, no los sujetos. El miedo, arrogante, tira hacia atrás. Serán los esclavos, que confunden libertad con conocimiento “objetivo”. Para ellos no hay más mundo que el mundo de las cosas muertas. El individuo es lo que tiene, se agarra a ello. Ser es tener. Es el mundo del “capital”. Todo es lo que vale y sólo es lo que vale. Por eso el capitalismo es “falso”, como diría Adorno. Otros querrán saltar por encima de las cosas y situarse en un mundo ideal, más allá de las cosas. Serán los arrogantes dueños que sufrirán la soledad de un mundo sin cosas, por tanto, sin vida. No tienen mundo, pero tienen el poder sobre el mundo, sobre la vida, por medio de los esclavos. Por ello son los dueños del mundo, también de los esclavos convertidos, en definitiva, en cosas.

No hay otro camino que el del choque de ambas autoconciencias en la lucha a muerte. El esclavo se rebela contra el poder absoluto del señor. El señor trata de mantener su poder porque se lo ha ganado arriesgando su vida. Es la lucha de los esclavos haitianos (Buck-Morss, 2000). Sin mundo no hay vida, cierto, por eso el esclavo no vive aunque se halle pegado a la vida (gran paradoja); pero sin vida el señor queda vacío, sin posibilidad de vivir porque vive de prestado. Será un encuentro doloroso porque el suelo que parecía seguro se hunde a sus pies y se necesitan, otrora enemigos, para salir adelante. Deben reconocerse. La vida sólo será posible como reconocimiento humilde de la necesidad del “otro”. Pero avanzar va a significar incorporar la “moral” del amo por parte del esclavo (hacerse amo) y la dependencia de la “vida” por parte del amo (hacerse esclavo). Quien se enroque en su posición no podrá salir adelante.

Ni el estoicismo ni el escepticismo servirán de alternativa satisfactoria. Acabarán en la dolorosa “conciencia desgraciada”, que es la conciencia que descubre esta contradicción dolorosa entre lo que es la conciencia y lo que quiere ser y la sufre hasta su extremo. Se rompe entre lo finito y lo infinito. Pero es la condición de la madurez.

La escritora americana Joyce Carol Oates nos ofrece una visión actual, que ilustra en parte este conflicto (Oates, 2003). Se trata de la descripción cruda de una violación en grupo y las consecuencias de la misma. En la obra comparecen las dos fuerzas sangrantes en carne viva. Ninguna sale ilesa: ni los violadores ni la violada. Ambos sufren, como Antígona y Creonte, en su propio

cuerpo la violencia de una ley sin domeñar. Los violadores acaban víctimas de su propia violencia sufrida tanto en sus vidas como en sus familias. Ella (la violada, Teena Maguire) sufre la brutal violencia que supone ser el símbolo de lo reprimido y oculto en una sociedad burguesa violenta, machista y esquizofrénica. En otra clave, Haití luchaba en aquellos años por su independencia. Los esclavos buscan hacerse señores (Buck-Morss, 2000). Haití es el pistoletazo de salida de las luchas por la liberación de los pueblos esclavizados. Parece que Hegel estuvo valorando tomar como modelo para el capítulo cuarto de su *Fenomenología* el modelo haitiano o el de la Revolución Francesa. Al fin, eligió este último, aunque no faltan elementos en su texto que se refieren directamente a la lucha haitiana y que no se explican sin ella.

Es la lección de Hegel.

3. Nietzsche, el camino hacia el siglo 20

El camino dibujado por Hegel pasa por el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada. El esclavo asume la moral del señor para hacerse señor. El señor asume la “moral” del esclavo para recuperar el mundo perdido. Así, ambos pierden la inmediatez de la vida, la inocencia infantil y entran en la “cultura”, cometen el pecado original del que después, ya tarde, se arrepentirán. Pero que abrirá al mismo tiempo la posibilidad de crecer, de avanzar, de madurar. Nietzsche hablará en *Genealogía de la moral* (*Zur Genealogie der Moral*) de este conflicto inicial de la modernidad: Pasión y moral se necesitan mutuamente. La pasión desbocada mata la vida, la moral estricta ahoga la vida. Hará falta una fuerza “sobrehumana” para avanzar, para no quedarse paralizados, deprimidos, bloqueados ante una situación de esquizofrenia total, de “conciencia desgraciada”. Kant y Sade son las dos caras de la misma moneda. Kant quiere acabar con la pasión porque impide una vida moral, Sade quiere acabar con la moral porque ahoga la pasión, fuente de la vida. Es la tragedia moderna. Nietzsche ve una ceguera cobarde en la cultura moderna que trata de esquivar el conflicto. Vida es conflicto, tragedia, sólo una dialéctica trágica puede devolver a la vida el sentido perdido por exceso de racionalidad (desde Sócrates). Una sociedad que avanza en el sentido de la modernidad (racional) es una sociedad nihilista o decadente. Es una sociedad que se aleja de sus raíces (mata el instinto) y que trata de elevarse y doblegarse a los imperativos de la razón. Freud lo va a llamar “malestar en la cultura”. Pero no se trata de una malformación cultural, sino del único camino posible que debe ser atravesado y superado. Lo difícil es no quedarse en él. Es lo que les ocurren a los decadentes, dice Nietzsche. La decadencia (o nihilismo) es la incapacidad de avanzar una vez asumido el conflicto.

Isadora Petry (2024) analiza magistralmente este conflicto. Las relaciones de Nietzsche con Baudelaire, los hermanos Goncourt, Bourget, y con Wagner son el objeto de su atención. A ella me remito. La autora explica lo que se halla en juego en torno a la *décadence*, un término que Nietzsche adopta en torno a 1888 y que sustituye al hasta entonces central término de nihilismo. La relación de Nietzsche con Wagner y Baudelaire es central. La diferencia fundamental entre ellos es que Baudelaire y Nietzsche tratan de superar en sí mismo su propio tiempo (Nietzsche, 1888/2000), mientras Wagner se queda amarrado a su propio tiempo, incapaz, así, de ir más allá. Wagner es una lente de aumento para comprender la *décadence* (Petry, 2024, p. 179) general de la cultura. En *Der Fall Wagner* dice Nietzsche que se trata en el fondo, en su ataque a Wagner, de un ataque a “esa nación alemana cada vez más indolente y pobre en instintos” (*Ecce homo. Der Fall Wagner* 1). Pero el problema viene de más atrás. Sócrates fue, para Nietzsche, el primero en “pervertir” los instintos, el primero en realizar la gran *perversión* (Petry, 2024, p. 182). Sócrates elige la razón contra los instintos y, así, hace de la razón un fetiche. Porque la razón necesita a los instintos como su otro, sin el cual se aísla o, podríamos decir, se vuelve abstracta.

Nietzsche entiende la *décadence* moderna como una disgregación de la voluntad, incapaz de reunir la multiplicidad en una unidad que de sentido al todo (Petry, 2024, p. 205). El organismo (bien sea una obra de arte, una cultura, o un cuerpo en general) es una anarquía, una voluntad de poder, que “responde a un principio orgánico de lucha entre las diferentes fuerzas que componen la vida” (Petry, 2024, p. 205). *Décadence* sería la incapacidad de mantener unidas las diferentes fuerzas, es decir, una disgregación de la voluntad de poder. En la medida en que cada fuerza aspira a dominar individualmente, pensando sólo en sí misma, el conjunto se convierte en un artificio, eliminando toda posibilidad de realizar una verdadera multiplicidad orgánica. La Modernidad es la expresión de esta incapacidad, “pobres seres sin voluntad”.

El hombre moderno es *décadent* porque sufre la degradación de la voluntad, es decir, no es capaz de domar sus impulsos contrarios (Petry, 2024, p. 207). Ha perdido la orientación. Un impulso se vuelve tirano sobre los demás impulsos. Así entiende Nietzsche el fracaso de la tragedia griega, como un dominio de Apolo sobre Dionisos; el triunfo de la racionalidad socrática, el fin de la dialéctica trágica, el sometimiento de la vida a la racionalidad, a la ciencia instrumental. Bien entendido que se trata de un proceso, no de un estado, un conflicto entre la economía de las fuerzas. En este proceso es necesario tener fuerza (*Kraft*) suficiente para revertir el proceso. Nietzsche habla de una estética moderna contra una estética clásica, trágica. Es preciso, por tanto, educar en la

producción de nuevos valores que reviertan el proceso de modo que las fuerzas antagónicas, tragedia y racionalidad, vuelvan a dialogar en un proceso de reconstrucción de la verdadera vida.

La imagen usada por Nietzsche para definir la *décadence* es la de “melodía infinita”, es decir, disolución, descomposición o anarquía entre las partes del cuerpo donde el individuo se encuentra aislado en un océano infinito y sólo puede agitar los brazos para no ahogarse (Petry, 2024, p. 132 ss.) La melodía infinita actúa como una “solución tiránica para imponer una forma, de modo que se pervierte la composición” (Petry, 2024, p. 135). El rabo (*Swanz*) y la cabeza (*Kopf*) no saben quiénes son ni su función en el todo. De modo que, al final, se da una “completa degeneración del sentimiento rítmico, o caos, en lugar de ritmo” (Nietzsche, 1888/2012, p. 1).

Es preciso reaccionar, es la lección de Nietzsche.

4. Freud o el malestar en la cultura

Freud define este conflicto moderno como un “malestar en la cultura”. En la cultura se está mal. Y ello debido a que debemos reprimir los instintos. Si en *El futuro de una ilusión* (1927/1978) Freud, en sintonía con Nietzsche, había definido la religión como una “neurosis colectiva”, una enfermedad del ser humano que debía ser superada para acceder a la mayoría de edad, ahora, en *El malestar en la cultura* (1930/1978), el diagnóstico se extiende a todas las formas culturales. La tragedia está servida. O accedemos a la cultura con todos sus inconvenientes o dejamos que los instintos campen a sus anchas con las consecuencias indeseables. Freud, pesimista, no ve una solución. Claro, Freud no es filósofo y no conoce la tragedia, la negatividad. Para él, el niño debe aprender a acabar con su padre enemigo para poder crecer libre y debe aprender a satisfacer sus instintos sexuales en su madre: Edipo se verá obligado a pagar cara su osadía. Freud fue rechazado, odiado por la puritana sociedad vienesa (por cierto, lo mismo le ocurrió a Mahler, cuya música producía el mismo “odio” (*Haß*) y rechazo, dirá Adorno en su monografía sobre Mahler). No es casual que ambos fueran judíos. Al final, Freud se volvió más escéptico con respecto a las posibilidades racionales de superar las limitaciones culturales con la mera ayuda de una razón ilustrada y volvió su mirada a la religión (*Moisés y la religión monoteísta*). La maquinaria nazi había pasado por encima de su familia.

Es evidente que nos movemos en un ambiente cercano al de Nietzsche, pero no estamos de acuerdo con Michel Onfray, que cree ver una total dependencia teórica de Freud con respecto a Nietzsche, que el mismo Freud, maliciosamente, habría tratado de ocultar (Onfray, 2010). La

“fabulación” que Onfray cree ver en la obra de Freud no deja de ser ella misma una “fabulación” para devaluar la obra freudiana.

Podríamos preguntarnos si el psicoanálisis es capaz de llevar a cabo la tarea hegeliano-nietzscheana de reconstruir en su integridad al sujeto moderno, de dar una respuesta radical al problema de la decadencia. Pero creemos que para hacerlo debemos ir más allá de Freud. Freud, como Moisés, nos deja a las puertas de la tierra prometida. Elabora un diagnóstico acertado del problema, pero, al faltarle la fuerza que pedía Nietzsche, se queda a las puertas. El psicoanálisis no es una filosofía para Freud. Es, más bien, una práctica, una clínica, aunque apunte a un más allá o, al menos, crea las herramientas, aunque no las aplica acertada y sistemáticamente. Aún se halla demasiado atrapado por las limitaciones de la sociedad y cultura vienesa. Llegó a escribirle a Marx, por los años 90, enviándole el libro *Estudios sobre la histeria* (escrito con Breuer, 1895), el cual respondió con escepticismo. Marx no veía en la obra una propuesta teórica de suficiente envergadura. También es cierto que era sólo el comienzo de Freud y el psicoanálisis estaba comenzando.

El problema general de la teoría de Freud es que centra su atención en el sujeto individual y olvida completamente su dimensión social y colectiva, considerándola de segundo orden. *El malestar en la cultura* era entendido por Freud como un ejercicio consistente en aplicar las enseñanzas del psicoanálisis a un ámbito que no era propiamente el suyo. El mal social era más bien el reflejo del mal que vivía el sujeto. Este era para Freud el campo de batalla.

Otro de los puntos más criticados desde el comienzo es que Freud no entiende la sexualidad femenina. Quien trate de entenderla, dice, mejor pregunte a los poetas. Por ello las figuras de Lou-Andrea Salomé y de Anna Freud, su hija, serán fundamentales para llenar esta falla, esta oscuridad freudiana. Lou es una figura clave para plantear una salida al *impasse* planteado por Freud. Ella hace posible el camino para las reflexiones feministas más allá pero partiendo de Freud. Su lucidez le llevó a Nietzsche. Ella es la figura visagra entre Nietzsche y Freud, y entre los psicoanalistas y el feminismo. Lou abre una brecha a favor de la autonomía de la sexualidad femenina con respecto a la del hombre que hará posible llegar hasta las feministas actuales. Ello no desmerece a Sigmund Freud que fue en quien se inspiraron tanto Lou como Anna Freud (y las feministas actuales) para hacer posible que el psicoanálisis se encaminara hacia nuevas perspectivas futuras, incluso aparentemente opuestas a Freud.

Es preciso subrayar que Freud es un racionalista ingenuo, un liberal, en su crítica a la religión, al considerarla una “neurosis colectiva”, una “enfermedad” del ser humano que aún no ha desarrollado sus potencialidades racionales al punto de poder sobreponerse “racionalmente” a esas

formas “neuróticas”. El “sentimiento oceánico”, que sería el fondo de la religión, al entender de Romain Rolland, dice no conocerlo Freud, que lo considera, más bien, un sentimiento que debe ser superado. Con el tiempo, Freud va moderando esa posición radical de modo que al final (*Moisés y la religión monoteísta*) no es tan optimista con respecto a las potencialidades de la razón y deja entrever que la religión puede aportar elementos positivos en una sociedad como la que conoció con el auge del Nacionalsocialismo.

Podemos concluir que lo que Wagner realiza en la música, Freud lo hace en la psique humana. Ambos se complementan. Cada uno ve una dimensión unilateral. Pero no se encuentran. Lo social de Wagner olvida al individuo de Freud y al revés. Así, donde Wagner y Freud se alejan es en su concepción de las masas. Donde Wagner trata de construir una música para las masas, Freud busca rescatar al ser humano perdido en la maraña social y restituirlo a sí mismo, a una supuesta inicial e ilusoria originalidad casi rousseauiana. Donde Wagner ve una posibilidad de educar a las masas, Freud ve un obstáculo, un hándicap para liberar al individuo de lo que le impide realizarse. La libertad para ambos camina en direcciones opuestas.

5. Sartre y Genet

Hegel comienza la segunda parte de su *Fenomenología* con el conflicto “social” que se plantea porque Antígona decide enterrar a su hermano contra la “ley” de Creonte. Ya no son individuos los que luchan por el reconocimiento, sino dos fuerzas “políticas” (de la polis) opuestas (es decir, que representan dos leyes opuestas e incompatibles) en pugna por el reconocimiento. Es una dimensión a la que no llega el psicoanálisis de Freud. Será preciso esperar a Adorno, Marcuse, Sartre y al feminismo actual (Butler, Malabou, etc.) para llevar el psicoanálisis a esta dimensión “social”.

George Bataille, en *La littérature et le mal*, defiende la idea de que un artista debe ser totalmente libre. Un artista se ahoga si se ve constreñido por límites. Así la literatura de Sade es libre porque es la apoteosis del Mal, no se arredra ante él. Por ello Horkheimer lo enfrenta a Kant en la *Dialektik der Aufklärung*. Jean Genet, coetáneo de Sartre, sigue en la línea de Sade.

La simpatía de Sartre por Genet es grande. Sartre escribió *Saint Genet comédien et martyr* en 1952. La obra estaba destinada, en principio, a ser una introducción a las obras completas del escritor Jean Genet, pero la extensión de la misma – 692 páginas en la edición francesa – aconsejó publicarla como obra independiente; es un canto sin reservas al autor y a su obra, algo diferente a lo que había hecho antes, en 1947, con otro autor, Baudelaire, el poeta maldito, con el que Sartre, a pesar de la simpatía, mantiene una significativa distancia crítica. Curiosamente, este libro está dedicado

precisamente a Jean Genet, como queriendo anticipar que va a ir a buscar en Genet lo que echa de menos en Baudelaire.

La importancia de Baudelaire en la literatura y en la cultura es, sin duda, clave. Baudelaire fue el primero en desarrollar la idea moderna de que la libertad va ligada no al Bien, como defiende la tradición desde Platón, sino al Mal. El Mal es lo que le da al artista la libertad, porque ahí encuentra el lugar de creación sin límites, sin una utilidad (como lo entendía Kant). El arte, con Baudelaire, deja de estar ligado a lo Bello, y lo Bello al Bien, como se entendía desde que Platón así lo expuso en el *Banquete* y la tradición cristiana lo tradujo torticeramente como un imperativo moral impuesto desde fuera, desde la moral. Según Baudelaire, la libertad del artista debe ser absoluta, no hay nada por encima, el artista es el dueño del Bien y del Mal, es el creador absoluto, que no se somete a ningún otro valor por encima del acto creador puro y libre. También el marqués de Sade (al que, entre otros, Maurice Blanchot le dedicó un gran ensayo: *Sade et Lautréamont*, de 1949), entendió el arte de este modo. El Mal se entiende en la tradición occidental como el descontrol que debe ser controlado, es decir, reprimido. La represión es siempre de lo prohibido, lo que no debe salir a la luz. Pero está ahí. El psicoanálisis nos enseña a mirarlo, a aceptarlo, a conocerlo. Y Baudelaire, Sade, Genet, nos enseñan a vivirlo.

¿Cómo lee Sartre a Baudelaire? Sartre va a ser más crítico con Baudelaire que Nietzsche. Para Baudelaire, la libertad es un destino incontrolable e imprevisible. Ella le domina al artista (y, en definitiva, a todo ser humano) como a una marioneta. Es un abismo ante el que se halla inclinado, presa del vértigo, el destino de todo ser humano. Es una condena contra la que nada puede hacerse. Pero la libertad (esta es la crítica de Sartre a Baudelaire) en Baudelaire es sólo una revuelta, no un acto revolucionario (Sartre, 1947, p. 50). Pues el revolucionario ve la injusticia en el mundo y trata de cambiar ese mundo injusto para que no haya injusticia; el que sólo se revuelve, por el contrario, trata de mantener el mundo tal como es para poder seguir revolviéndose contra él: su mala conciencia y un sentimiento de culpabilidad son sus signos. Cuanto más ataca el orden más lo defiende inconscientemente. Este conflicto lo vive pero sin luchar por superarlo, se mantiene por ello en una especie de estadio infantil. La libertad que busca Baudelaire representa por tanto sólo el punto de partida, el escenario que deberá recorrer la modernidad. Se plantea el conflicto pero él no sale de él, no lo supera. Sólo lo sufre. Vive la tensión de un comienzo que no llega a su realización. Le falta la “fuerza”, *Kraft*, como critica Nietzsche a todos los modernos (Petry, 2024, p. 147) para superar la situación. Nietzsche hace esta crítica a todos los decadentes de su época, salvando a Baudelaire.

Baudelaire sería el que más lejos llega, pero también a él le falta la “fuerza” necesaria para salir adelante, le espeta Sartre.

Es en Genet, no en Baudelaire, donde Sartre encuentra al verdadero revolucionario, al héroe sin reservas de su propia filosofía. Genet asume la herencia de toda la crítica moderna que acaba con la tradición platónico-cristiana, según la cual sólo a partir del Bien puede elevarse el espíritu. Contra ella, la tesis moderna que se abre con Baudelaire diría, como hemos apuntado, que sólo a partir del Mal podemos elevarnos. Porque quien no conoce el Mal no sabe de su propia condición. Y esto es lo que va a hacer Genet, vivir el Mal. Sus primeras obras, autobiográficas: *Journal du voleur* (*Diario de un ladrón*, escrito en 1949, dedicado a Sartre y a Castor, es decir, a Simone de Beauvoir), *Notre-Dame des Fleurs* y *Miracle de la Rose*, son el relato de la reflexión acerca de por qué el Mal le ha acompañado siempre, por qué él es, y no puede dejar de ser, un hombre de Mal. Es una reflexión sin tapujos, sin límites, sin trampas. Y así, y sólo así, va a poder absorberlo (*aufheben*, en el sentido hegeliano), va a poder realizarse desde y en el barro; no en el sentido de elevarse a otra esfera, sino en el sentido de asumirla, para realizarse, atravesarla, entenderla, mirarla frente a frente. Vivir es remozarse en el barro. La tradición platónico-cristiana habría querido ahorrarse este esfuerzo y situarse desde el comienzo en la abstracción que es el Bien, reprimiendo el Mal, en definitiva, reprimiendo la Vida, negando el mundo. Como el platónico reduce la verdadera Vida a un mundo de ideas, el cristiano, más radical, proyecta la verdadera Vida en un más allá. Frente a él, éste sería un valle de lágrimas y sufrimiento que sólo en “otro” mundo puede encontrar su otro, su realización. Las sombras de la caverna y su verdad fuera de ella se hallan definitivamente separadas. De ahí surgirá una “conciencia desgraciada” que sólo encontrará paz en un más allá de sí misma.

Genet se rebela contra ambas formas, la platónica y la cristiana. La verdadera, única Vida que tenemos es ésta y es aquí, y debemos por ello abrazarla como es, con sus glorias y sus miserias. Es la vuelta al Paraíso perdido, al mundo de la Vida, del que nos expulsó la filosofía platónico-cristiana, ahora rebelándose contra la prohibición de disfrutar de él, contra Dios mismo, con todas las consecuencias. Vivir es pecar, es comer la manzana prohibida, es hollar la tierra con los pies y asumir las consecuencias, es decir, arriesgar el castigo por ello. Vivir es hozar en el barro. Vivir es creer en sí mismo y sólo en sí mismo. Descartes es el héroe de la modernidad, como Magallanes. Ellos se han atrevido a salir de la caverna, arriesgando su vida vieja, llena de prejuicios y mentiras. Será el camino de la Modernidad que busca “conocer” aún a riesgo de tener que abandonar su presunta privilegiada y cómoda posición en el universo medieval.

Al final de la obra dedicada a Genet, Sartre hace una reflexión que resume lo esencial de su intención en el libro sobre Genet:

Mostrar los límites de la interpretación psicoanalítica y de la explicación marxista y que sólo la libertad puede dar cuenta de una persona en su totalidad, para mostrar esa libertad lidiando con el destino, primero aplastado por sus fatalidades y luego volviéndose sobre ellas para digerirlas poco a poco, demostrar que el genio no es un don sino el desenlace que inventamos en casos desesperados, redescubrir la elección que hace un escritor de sí mismo, de su vida y sentido del universo incluso en los personajes formales de su estilo y composición, incluso en las estructuras de sus imágenes, y en la particularidad de nuestros gustos, repasar en detalle la historia de una liberación: esto es lo que yo he querido; el lector dirá si he tenido éxito. (Sartre, 1952, p. 645)

En todo caso, el libro sobre Genet no le gustó ni a Sartre mismo, que acabó tirándolo a la papelera, de la que lo rescató Beauvoir, ni a Genet, con el que acabó enfadado. El grueso libro de 600 páginas hacía de Genet un santo laico, un mártir de sus propias convicciones radicales. Pues Genet abrazaba el Mal, la negatividad, el cuerpo, con una radicalidad inusitada.

Lo que une a ambos monografiados, Baudelaire y Genet, es una infancia complicada, que les marcó decisivamente y que, en parte, aunque sólo en parte, explicaría su decurso. Y desde su infancia compleja (por cierto, como la de Sartre, como nos explica en su libro autobiográfico *Las palabras*) se continúa su acceso, no menos complejo, a su sociedad, es decir, a la sociedad que les tocó vivir, con sus contradicciones, cuyas venas son abiertas por el certero escalpelo crítico de Sartre. Ambas obras sartrianas (sobre Baudelaire y sobre Genet) tratan de entender el decurso de sus respectivas vidas desde dentro, desde su encrucijada personal, pero también desde su encrucijada histórica concreta, contra otras interpretaciones unilaterales o torticeras, en definitiva, que no se ajustarían a la verdad.

Susan Sontag resume en un capítulo de su obra *Against Interpretation* este importante episodio de la compleja pero apasionante relación entre filosofía y psicoanálisis, entre Sartre y Genet y Simone de Beauvoir.

Sartre se ocupó posteriormente de un modo intenso tanto de Marx como de Freud, y de ambos se esforzó por extraer lo que consideró válido. Ambas mirillas, la psicoanalítica y la marxista, se hallan entrecruzadas en las biografías sartrianas de Baudelaire y de Genet todavía de un modo precario. Sartre acabó convertido al marxismo y al freudismo. *Crítica de la razón dialéctica* (1960) es su gran obra que marca el cambio de rumbo definitivo hacia el marxismo. Y sobre Freud, John Huston le encargó a Sartre un guión para una película sobre Freud. El guión le pareció excesivamente largo a Huston, pero, al intentar rehacerlo, se alargó aún más, en vez de acortarlo; y, al cabo, acabaron

enfadados. La película no lleva finalmente el nombre de Sartre como guionista. Sartre, por su lado, escribió un libro sobre el psicoanalista vienés. Y además acabó convertido al freudismo, del que era un crítico radical anteriormente. De este modo, su programa teórico se acerca al programa de la Teoría Crítica.

Susan Sontag, en otro capítulo de la obra citada, realiza un examen crítico del psicoanálisis en Estados Unidos. Hay un psicoanálisis falso, complaciente con el sistema, adormecedor, y otro revolucionario, el de Marcuse y de Norman O. Bowns.

6. Feminismos y psicoanálisis. Un apunte

Las feministas se han acercado a Freud desde diversas perspectivas, muchas de ellas de un modo totalmente negativo y poco crítico. Otras de un modo constructivo. Pero lo cierto es que el feminismo le debe muchísimo a Freud.

Por ejemplo, Alenka Zupančič, de la escuela eslovena, en *What is sex?* (2017), se acerca al problema de la sexualidad humana desde un punto de vista lacaniano. Al comienzo de esta obra reflexiona sobre la relación entre psicoanálisis y filosofía. Dice lo siguiente:

The encounter between philosophy and psychoanalysis has turned out to be one of the most productive construction sites in contemporary philosophy. It has produced some impressive new and original readings of classical philosophers and of classical philosophical concepts [...] and opened a genuinely new vein in contemporary philosophy. (Zupančič, 2017, pp.1-2)

Lacan, en la línea de Sontag, critica el psicoanálisis “oficial” que se resiste a entrar en el debate con la filosofía y se reduce a practicar, como dice Lacan, “una ortopedia del inconsciente” y a ser “garante del orden burgués” (Zupančič, 2017, p. 2).

Otras pensadoras recuperan la reflexión planteada por Hegel para relanzar sus propias propuestas. Es el caso de Butler y Malabou. Nos habíamos acostumbrado a la lectura que hace Kojève de Hegel. En ella Hegel aparece como el gran precursor de Marx, el precursor de “un mundo feliz”. No es tan sencillo. La lucha es mucho más compleja. En el capítulo IV de *La Fenomenología del Espíritu*, en el que Kojève centra su atención, este intérprete cree ver ya marcado el desenlace final del conflicto, cuando en realidad Hegel sólo dibuja el punto de partida de un conflicto que luego se alargará a lo largo de toda la historia y de todas las historias siguientes. El planteamiento de ese conflicto planteado en el capítulo 4 será como el escenario inicial cuyo decurso sólo será posible como un proceso que alcanzará su final al final de la obra, donde se estabiliza en una dialéctica definitiva que no admite vuelta atrás. Algo así como un inicial complejo de Edipo que acompañará

todo el desarrollo posterior. En ese capítulo central pero incipiente se apunta la dirección necesaria e inevitable del proceso, no se barrunta aún el fin, como Ulises en su incierto destino hacia Itaca.

Butler y Malabou nos proponen volver a leer a Hegel de otro modo que Kojève (y otros intérpretes de Hegel). En primer lugar, debemos tomar en serio el planteamiento hegeliano. Con Hegel debemos atravesar las fases que recorre la conciencia más allá del conflicto inicial: estoicismo, escepticismo, conciencia desgraciada, y más allá. La solución del conflicto se halla en la aceptación radical de los supuestos del mismo conflicto.

La propuesta de ambas es leer “cuerpo” donde Hegel dice “autoconciencia”. Idea genial. Porque el cuerpo es, en definitiva, el lugar de impresión de los conflictos, allí donde quedan inscritos para siempre. El título de su libro: *Sois mon corps*, deja claro de lo que se trata. La propuesta es la empatía total con el cuerpo del otro, de modo que hagamos nuestra su situación, sus problemas. Mientras escribo estas líneas leo en las noticias la situación de los presos en las cárceles sirias, recién liberados, y la falta de empatía que han gozado durante su cautiverio. Nadie en el mundo civilizado ha sabido nada de los horrores que han sobrellevado. Me imagino esos cuerpos demacrados, torturados, rotos, maltratados con total impunidad ante el apático tirano espetándole: *Sois mon corps*. El horror desnudo.

Lección: Volver al cuerpo.

7. Concluyendo

Los filósofos árabes (Bloch, 1963), Spinoza, Hegel, Nietzsche, la Teoría Crítica de Adorno, además de literatos, músicos, pintores, etc., han sido los precursores de una forma de pensar la vida que desemboca en reflexiones actuales y cuya fuerza debemos aprender a valorar. Es lo que enseña la filosofía que hemos defendido. Esta manera de pensar emancipadora proclama que cada cual debe aferrarse a sus potencialidades y las debe hacer valer contra las imposiciones de una cultura del consumo alienante y disgregante, pero no de un modo aislado, sino siendo capaz de unir las fuerzas en una dimensión social, política. Para desarrollar el “conócete a ti mismo” hace falta fuerza. Es lo que Nietzsche echaba en falta incluso en la Modernidad decadente. Hoy, la industria cultural trabaja en su contra. Esta trata de ahogar al individuo y perderlo en un mar de informaciones inútiles y de urgencias innecesarias que distraigan al individuo del “conócete a ti mismo”. Filosofía y psicoanálisis tratan de que el sujeto y la sociedad reviertan esta tendencia de los tiempos.

Hemos defendido la importancia de ciertos momentos y autores indispensables. Hegel adquiere una importancia singular. Siguiendo y radicalizando las proclamas filosóficas de sus

antecedentes, habría puesto las bases “dialécticas” para una comprensión “real” de los movimientos tanto individuales como colectivos y, así, abierto la puerta a una posible emancipación diacrónica y discursiva de la historia en todos sus aspectos. Evidentemente, él escribió para su tiempo, 200 años han pasado desde entonces. Pero más allá de las contingencias del tiempo, el fondo de su manera de plantearse los problemas ha superado el reto de su tiempo.

Lo dice, por ejemplo, Susan Sontag. En un artículo titulado “La imaginación pornográfica”, publicado en el ya citado libro *Against Interpretation* leemos lo siguiente:

Hegel hizo quizás el intento más grandioso de crear un vocabulario posreligioso, a partir de la filosofía, que dominaría los tesoros de la pasión, la credibilidad y la adecuación emotiva que se reunieron en el vocabulario religioso. Pero sus seguidores más interesantes socavaron constantemente el lenguaje meta-religioso abstracto en el que había legado su pensamiento y, en cambio, se concentraron en las aplicaciones sociales y prácticas específicas de su forma revolucionaria de pensamiento en proceso, el historicismo. El fracaso [*échec*] de Hegel yace como un gigantesco e inquietante armatoste atravesando el panorama intelectual. Y nadie ha sido lo suficientemente grande, pomposo o enérgico desde Hegel para intentar la tarea de nuevo. (Sontag, 1962, s./p.)

Se hace difícil tratar de esquivar a Hegel, criticándolo o ignorándolo. Cuando creemos que ya lo hemos dejado atrás, nos lo encontramos delante. Nos atrapa permanentemente, como diría Foucault en la lección inaugural de su cátedra.

La cultura europea, arrogante, tras la “debacle” del Idealismo Alemán, se perdió en inútiles debates académicos. Sólo Nietzsche y Marx, ninguno aceptado en la desgastada y decadente academia, supieron levantar la voz contra la miseria filosófica del momento.

Nietzsche, el repudiado crítico de la cultura moderna, especialmente de la alemana, es una figura indispensable. La cultura moderna es decadente. Y lo es por su incapacidad, por su falta de radicalidad, por su falta de fuerza, para avanzar hacia el futuro, por su falta de perspectiva. Así, la obra de arte total de Wagner (el ejemplo más paradigmático de esta decadencia para Nietzsche) adolece de una total cohesión entre vida y obra de arte. Es una cultura “para las masas” alienadas y acríticas, es un arte que trata de agradar al oyente, que lo hace disfrutar en su cómodo sillón burgués, sin azuzarlo a cambiar su vida decadente. En la novela ficticia *El día en que Nietzsche lloró* (de Irvin D. Yalom), es Nietzsche el que al final rompe y supera el vínculo con el acomodo que trata de ofrecerle el psicoanálisis de Breuer, y es el psicoanalista el que queda atrapado en su esquizofrénico acomodo decadente europeo.

Freud abre con el psicoanálisis una posibilidad ingente para una vuelta del sujeto a sí mismo contra la decadencia ortodoxa vienesa y centroeuropea. Aún cuando podamos criticar múltiples

aspectos de su modelo teórico, no cabe duda que sin Freud no hubiera sido posible este cambio de rumbo en la cultura. Nos toca entender y llevar adelante esta herencia.

Sartre introduce en Francia la obra de Freud. Primero como crítico, luego como convencido freudiano.

Adorno y Marcuse abrieron un nuevo discurso “crítico” donde filosofía y psicoanálisis se encontraron como necesitándose mutuamente. Abrieron, así, un nuevo tiempo para el pensar emancipador, más allá del terrible tiempo que les tocó. Por esta senda caminaron, de un modo u otro, Lacan, Badiou, Žižek, Butler o Malabou, entre otros. Es decir, los pensadores críticos posteriores. No hay vuelta atrás.

Malabou apuesta por una anarquía desde la fuerza clitoridiana, una alternativa a la neoliberal falocéntrica. ¿Cómo sería una política a partir de este principio? Sería, sin duda y de modo general, una organización mucho más pegada al cuerpo, a la comunidad y a la naturaleza, contra el dinero y el capital como fuerzas esclavizadoras organizativas. A partir de este principio básico, habría que ir construyendo piedra a piedra los cimientos de una nueva civilización. Malabou dice (*Clitoris y pensamiento*) que, si cada época tiene un problema fundamental que resolver, el problema de nuestro tiempo es el del género. Aquí nos jugamos nuestro tiempo. En esta obra repasa los diversos feminismos, haciendo un balance de todo el camino recorrido y proponiendo al final de la obra su revolución clitoridiana.

“*What is sex?*”, se pregunta Zupančič. La respuesta pasa, como miembro que es de la escuela eslovena, directamente por la filosofía de Lacan y Badiou. Necesitamos una teoría del sujeto. El ser humano es un sujeto fracturado, abierto, dividido, nunca cerrado, expuesto. Aceptar tal premisa es la condición para poder comenzar a hablar de algo así como libertad humana sin trampas, sin dependencias. Vivir en libertad supone asumir esta condición abiertamente y construir, a partir de ella, un futuro con los demás seres humanos en las precarias condiciones que nos conciernen como seres humanos.

Cada uno de los autores citados y otros muchos aportan elementos para enriquecer la actual discusión. No hemos pretendido ni hacer una historia ni agotar un tema tan atractivo. Solamente nos hemos detenido en algunos autores que nos han salido al encuentro al querer reflexionar sobre filosofía y psicoanálisis.

La novela *Austerlitz*, de Sebald, nos describe de un modo magistral la vida de su protagonista, un ejemplo paradigmático de nuestro tiempo, el cual ha perdido su identidad al ser trasladado de su Praga natal a Londres siendo aún un niño. Es judío y con la llegada de los nazis a Praga su vida corre

peligro por lo que los padres lo envían al exilio. Desarraigado totalmente de su pasado pierde su identidad de tal modo que su única obsesión será recuperar lo que ocurrió en su infancia, quiénes eran sus progenitores, por qué fue alejado de ellos. Perdido en el océano de una historia que no es la suya, aprende a sobrevivir, a nadar contracorriente. Se refugia en la búsqueda de sus recuerdos. Gran metáfora de la vida, a la búsqueda del pasado perdido, a la búsqueda del “conócete a ti mismo”. Todo Occidente cristiano y militarizado nos ha desarraigado de nosotros mismos prometiendo un futuro seguro, un paraíso engañoso a cambio de vender el alma a una moral esclavista. Es lo que Nietzsche critica a Wagner, lo que Freud llama el “malestar en la cultura”, lo que Adorno denuncia en las megalomanías del siglo 20 (y lo que, por cierto, se reivindica como el gran valor en la música de Mahler).

El biógrafo de Susan Sontag, Benjamin Moser, nos cuenta que, hablando de la “chaotic life” de su biografiada, un amigo dijo que “head and body don,t seem conneted” en la vida de Sontag, a lo que ella respondió: “That´s the story of my life” (Moser, 2020, p. 12). Pero lo más interesante es el añadido: “I’m only interested in people engaged in a project of self-transformation”. Lo importante es aquello hacia lo que se camina, no el camino mismo. (Estas citas se hallan, según dice Moser, en los llamados *Susan Sontag Papers* en UCLA. Ver nota 19 de la Introducción). Caminante, no hay camino, se hace camino al andar (Antonio Machado). Caminemos.

Referencias

- Blanchot, M. (1949). *Sade et Lautréamont*. Paris: Gallimard.
- Bloch, E. (1963). *Avicenna und die Aristoteliche Linke*. Berlín: Suhrkamp.
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26(4), 821-865.
- Butler, J. e Malabou, C. (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Montrouge: Bayard.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: TusQuets.
- Descartes, R. (2007). *Tratado sobre el método del pensamiento correcto y la búsqueda de la verdad en las ciencias*. Valladolid: Maxtor.
- Foucault, M. (1976). *La voluntad de poder*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1927). *El futuro de una ilusión*. En: S. Freud. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1978.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. En: S. Freud. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1978.

- Genet, J. (1944). *Notre-Dame des Fleurs*. Paris: Gallimard.
- Genet, J. (1946). *Miracle de la Rose*. Paris: Gallimard.
- Genet, J. (1947). *Pompes funèbres*. Paris: Gallimard.
- Genet, J. (1949). *Journal du voleur*. Paris: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. (Traducida al castellano como *Crítica de la razón instrumental*). Oxford: Oxford University Press.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*. Ciudad de México: Prometeo Libros.
- Malabou, C. (2020). *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*. Paris: Payot & Rivages.
- Moser, B. (2020). *Sontag. Her life*. London: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1887). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial, 2011.
- Nietzsche, F. (1888). *Der Fall Wagner*. Ditzingen: Reclam, 2000.
- Nietzsche, F. (1888). *Nietzsche gegen Wagner*. Ditzingen: Reclam, 2012.
- Oates, J. C. (2003). *Rape A Love Story*. Portela: Atlantic Books.
- Onfray, M. (2010). *Freud. Le crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne*. Paris: Grasset.
- Petry, I. (2024). *Afetos em Mosaico. Para uma Fisiologia da Decadência em Nietzsche*. Curitiba: Kotter.
- Sartre, J.-P. (1947). *Baudelaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1952). *Saint Genet comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- Sontag, S. (1962). *Against Interpretation and Others Essays*. New York: Penguin Modern Classics.
- White, E. (1993). *Genet a Biography*. New York: Alfred A. Knopf.
- Zupančič, A. (2017). *What is sex?* Cambridge: MIT Press.