

Psicosis (y) metafísica.

Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante

Psychosis (and) Metaphysics.

Foreclosure of the Name-of-the-Father (Parmenides) and Delirious (Political) Metaphor

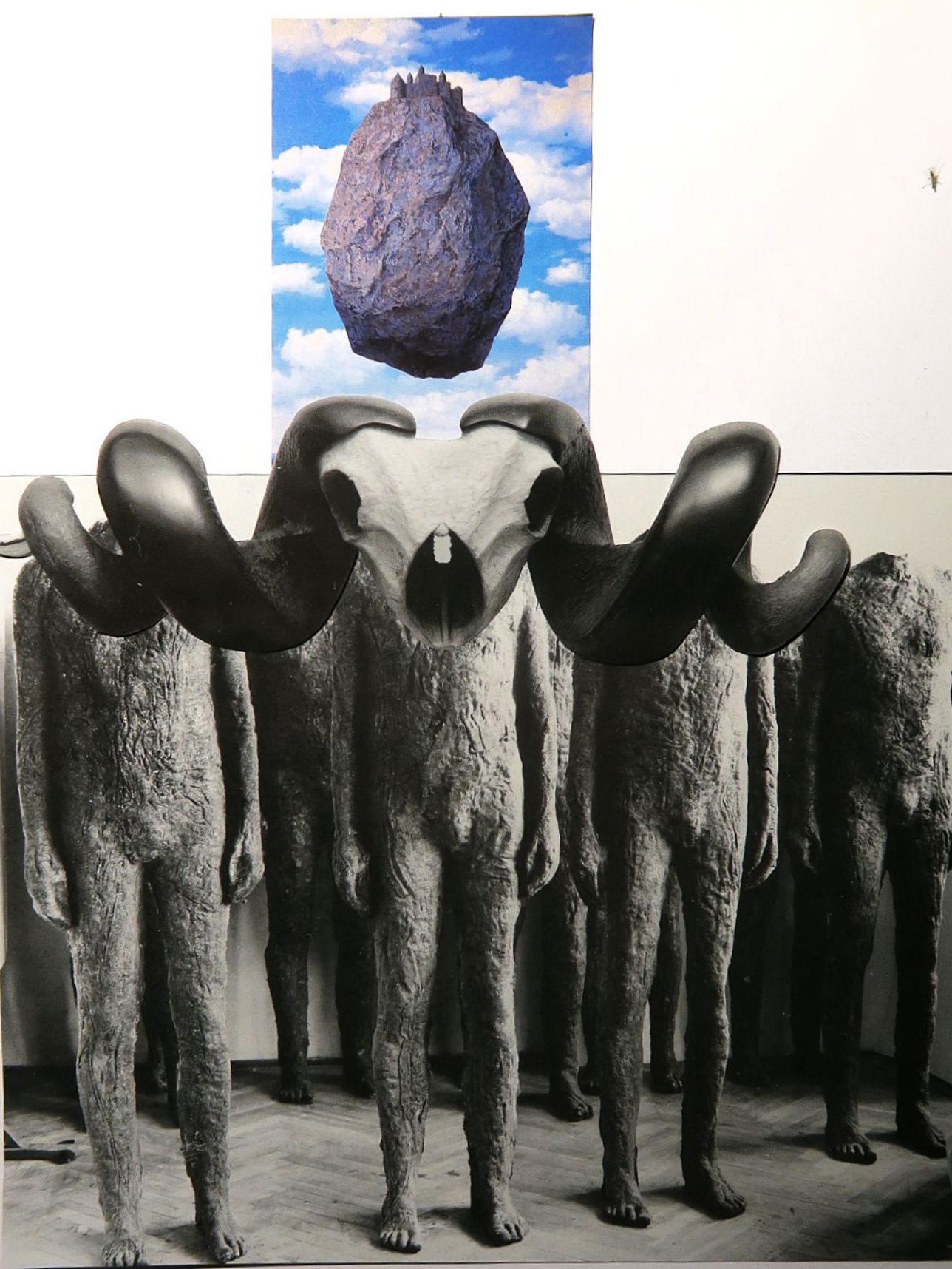
GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI

gerprosperi@hotmail.com

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA – ARGENTINA)

Recibido el 16 de octubre de 2024 – Aceptado el 11 de febrero de 2025

Germán Osvaldo Prósperi es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Se especializa en problemas vinculados a la metafísica y la antropología filosófica. Es docente e investigador en la UNLP. Ha realizado seminarios de posgrado en la Università degli Studi di Genova (Italia) en los años 2005-2006. En el año 2017 ha finalizado y aprobado un Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales. Es autor de los libros: *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2018), *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2019), *Psychomachia I. De Christo et Antichristo* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2021), *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023) y *Casi nada. Ocho lecciones sobre el problema de la materia en la tradición platónica* (Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024).



RESUMEN: En el presente artículo pretendo mostrar la factibilidad de las siguientes tesis: 1) el inicio de la metafísica coincide con la forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) que acontece en la filosofía platónica; 2) el fin de la metafísica coincide con el brote psicótico de Friedrich Nietzsche y Georg Cantor; 3) el tiempo en el que vivimos, heredero del siglo XX, coincide con el intento por reestablecer un orden a través del delirio luego del desencadenamiento de la psicosis; y 4) la tarea política que tenemos por delante es reemplazar el delirio individualista e intimista del tardo-capitalismo por un delirio comunitario y no-individualista.

PALABRAS CLAVE: Nombre-Del-Padre – Psicosis – Metafísica – Delirio

ABSTRACT: In this article, I aim to demonstrate the feasibility of the following theses: 1) the beginning of metaphysics coincides with the foreclosure of the Name-of-the-Father (Parmenides) that occurs in Platonic philosophy; 2) the end of metaphysics coincides with the psychotic outbreak of Friedrich Nietzsche and Georg Cantor; 3) the time in which we live, inheriting from the 20th century, coincides with the attempt to reestablish an order through delusion following the outbreak of psychosis; and 4) the political task ahead of us is to replace the individualistic and intimate delusion of late capitalism with a communal and non-individualistic delusion.

KEY WORDS: Name-Of-The-Father – Psychosis – Metaphysics – Delusion

Introducción

El planteo de este artículo parte de dos supuestos fundamentales, cada uno de los cuales remite a su vez al pensamiento de un autor determinado. Los dos supuestos son:

- 1) La historia de la metafísica occidental se inicia con Platón y se concluye con Nietzsche.
- 2) El sujeto metafísico que encarna tal historia es el espíritu consciente de sí o lo absoluto.

El presupuesto 1 dialoga con el pensamiento de Heidegger; el presupuesto 2, con el de Hegel. A partir de estos dos nombres resulta posible delinear con mayor exactitud la especificidad del presente artículo. De Heidegger recuperaré la idea de “historia de la metafísica occidental”, cuyo inicio y clausura coincide con Platón y Nietzsche respectivamente, pero entenderé a esa historia y a esa metafísica en un sentido diverso del heideggeriano; de Hegel recuperaré la idea de un sujeto absoluto que se desarrolla históricamente, pero entenderé a ese desarrollo y a la naturaleza de ese sujeto en un sentido diverso del hegeliano. A partir de este doble movimiento de pensar *con* y *contra* estos dos autores, propondré las siguientes tesis:

- 1) La condición psíquica del sujeto histórico-metafísico es la psicosis.
- 2) El inicio de la metafísica coincide con la forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) que acontece en la filosofía platónica.
- 3) El transcurso de la historia de la metafísica coincide con la compensación imaginaria del Edipo ausente o pre-psicosis.
- 4) El fin de la metafísica coincide con el brote psicótico de Nietzsche en la plaza de Turín en 1889, pero también, y de modo incluso más fundamental, con el colapso mental de Georg Cantor en esos mismos años.
- 5) El tiempo en el que vivimos, heredero del siglo XX, coincide

con el intento del sujeto histórico-metafísico por restablecer un orden a través del delirio luego del desencadenamiento de la psicosis.

- 6) El capitalismo es la expresión socio-económica del brote psicótico, la infinitización de la realidad o, como dicen Deleuze y Guattari, la descodificación inmanente de los flujos de deseo.
- 7) El delirio dominante del capitalismo está centrado en las nociones de individuo y de interioridad. Su objetivo es convertir a todo sujeto en una mónada sin ventanas.
- 8) La tarea política que tenemos por delante es reemplazar este delirio individualista e intimista por otro delirio comunitario y desindividuado, sustituir la mónada sin ventana por una ventana sin mónadas. Llamaré *metáfora política delirante* (MPD) a este reemplazo o sustitución de un delirio por otro. La MPD confiere, como plus de significación, no ya un orden fálico, imposible por razones de principio, es decir por la forclusión platónica, sino una organización posible de lo común, esto es: una *comunidad organizada*.

Las páginas que siguen intentan explicar y a la vez mostrar la factibilidad de estos ocho postulados.

1. La historia de la metafísica y el sujeto absoluto

No es casual que el ensayo en el que Heidegger da cuenta de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica se desarrolle, en la medida en que concierne “al ser del pensar en cuanto tal”, a partir de un “diálogo con Hegel”.¹ En efecto, Hegel no sólo concibe al ser como el absoluto pensarse a sí mismo del pensamiento, es decir como *Logik*, sino que además lo piensa en su relación esencial con la historia ya transcurrida del pensar. En este sentido, Heidegger puede afirmar que “Hegel piensa el ser de lo ente de modo especulativo-histórico”,² es decir como “un acontecer cuyo carácter de proceso viene determinado por la dialéctica del ser [*die Dialektik des Seins*]”.³ Que además Heidegger tenga presente que para Hegel la substancia es también sujeto, es decir mediación, reflexión o negatividad, es más que

¹ Heidegger, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Gesamtausgabe* 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 53. Salvo en los casos en los que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibidem*.

evidente cuando recuerda la crítica de Hegel a Spinoza, en cuya filosofía “el ser, en tanto que substancia o substancialidad, aún no se ha desarrollado en su absoluta subjetividad [*absoluten Subjektivität*]”.⁴ En efecto, en un apartado del prólogo a la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel había establecido que lo verdadero no debía aprehenderse o expresarse sólo “como substancia [*als Substanz*], sino también y en la misma medida como sujeto [*als Subjekt*]”.⁵ ¿Qué significa esto? Significa que la substancia no es una unidad indistinta e inmóvil, sino movimiento y desfase o, como dice Hegel, “la pura y simple negatividad [*die reine einfache Negativität*]”, “la mediación de su devenir otro consigo misma [*die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist*]”.⁶

Ahora bien, es claro que Heidegger identifica al sujeto absoluto hegeliano con el sujeto histórico de la metafísica, ya que, luego de haber mostrado que lo absoluto no es para Hegel más que el ser que se piensa a sí mismo y por lo tanto objeto de la lógica, se dedica a mostrar que la lógica misma, en el sentido hegeliano, es parte de la metafísica: “La metafísica le corresponde al ser como *lógos*, y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica, pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-lógica [*Onto-Theo-Logik*]”.⁷ Esta inclusión de Hegel en la historia de la metafísica es corroborada en el anteúltimo párrafo del ensayo, cuando Heidegger sostiene que la palabra “es” (*ist*) “contiene ya, desde el *éstin gàr eínai* de Parménides, hasta el «es» de la proposición especulativa de Hegel y hasta la disolución del «es» en una posición de la voluntad de poder en Nietzsche, todo el destino del ser [*das ganze Geschick des Seins*]”.⁸ Si esto es así, si el sujeto absoluto de Hegel encarna y desarrolla históricamente la metafísica occidental entendida como olvido de la diferencia ontológica, entonces ese sujeto, según sugiere Heidegger en el pasaje recién citado, “nace” con Parménides y “muere” con Nietzsche. Sin embargo, en lo que sigue intentaré mostrar que el sujeto absoluto que encarna históricamente la metafísica no “nace” exclusivamente

⁴ Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 57.

⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* en *Werke* 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 23.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 76.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

con Parménides, sino, más exactamente, con la forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) que tiene lugar en Platón.

Resulta interesante destacar que los especialistas en el pensamiento heideggeriano no han dejado de notar una cierta vacilación por parte del filósofo de Messkirch a la hora de situar con precisión el inicio de la metafísica. A veces Heidegger pareciera identificar el momento inicial con Platón, a veces con Aristóteles, otras veces con los llamados pre-socráticos.⁹ Como veremos en lo que sigue, mi tesis de que el inicio de la metafísica coincide con la forclusión del Nombre-del-Padre que tiene lugar en la filosofía platónica permite explicar por qué Heidegger ha vacilado a la hora de situar dicho inicio. En efecto, además de Platón, es preciso tomar en consideración el rol esencial que han jugado Anaximandro y Parménides en el nacimiento del sujeto psicótico que encarna la metafísica de Occidente. Sólo a la luz de este ternario es factible comprender el comienzo de la onto-teo-logía. Antes de explicar este drama, sin embargo, resulta preciso reponer la noción lacaniana de forclusión, la cual nos brindará las herramientas teóricas indispensables para comprender el inicio psicótico del sujeto metafísico.

2. Metáfora paterna y forclusión del Nombre-del-Padre

Lacan identifica en la forclusión (*Verwerfung*) del Nombre-del-Padre el mecanismo específico de la psicosis, diverso tanto de la represión neurótica (*Verdrängung*) cuanto de la renegación perversa (*Verleugnung*). Me interesan especialmente las consecuencias de la *Verwerfung* en la medida en que este mecanismo explica, según creo, el momento auroral de la metafísica occidental. Sin embargo, para comprender la *Verwerfung* es preciso comprender primero lo *verworfen*, lo que ha sido forcluido. No retomaré aquí los tres tiempos del Edipo que desarrolla Lacan en el seminario V, sino sencillamente la metáfora paterna que hace posible la inscripción del significante del Nombre-del-Padre en lo simbólico y la conquista consecuente de una lógica fálica, que es precisamente lo que falta en la estructura psicótica.¹⁰ Lacan formaliza la estructura básica de

⁹ Cf. Sadler, Ted, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Londres, Athlone, 1966, pp. 36-37; Jaran, François, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010, p. 332.

¹⁰ No me detendré tampoco en las diversas críticas que los feminismos y la filosofía de

la metáfora paterna de la siguiente manera:

$$\frac{S}{\mathfrak{S}'} \cdot \frac{\mathfrak{S}'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{s'} \right)$$

Esta estructura formal encuentra su traducción en la metáfora del Nombre-del-Padre, es decir en “la metáfora que sustituye por este Nombre el lugar primeramente simbolizado por la operación de la ausencia de la madre”,¹¹ lo cual da por resultado:

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado al sujeto}} \rightarrow \text{Nombre-del-Padre} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

género han realizado al planteo psicoanalítico en general y lacaniano en particular. Si bien es cierto que los términos Padre, Madre o Falo en Lacan no designan personas concretas ni órganos físicos sino funciones lógicas y variables estructurales (es decir: alguien trans, lesbiana, queer, mujer, etc. en la vida real puede encarnar perfectamente la función del Nombre-del-Padre), existe aun así un trasfondo falocéntrico –término utilizado por el propio Lacan– a la hora de seleccionar las palabras con las cuales se designan esas funciones. No hay duda de que esta elección terminológica encuentra su inspiración en la teoría edípica freudiana, pero también en Levi-Strauss y en la teología bíblica, todas eminentemente patriarcales. En este sentido, y por mencionar un ejemplo entre varios, las críticas de Gayle Rubin a la antropología estructural y al psicoanálisis resultan de particular interés, sobre todo porque, si bien ella cuestiona el vector sexista del psicoanálisis freudiano, también le reconoce una potencia emancipadora que lamentablemente la propia ortodoxia psicoanalítica se habría encargado de “reprimir de un modo radical” (Rubin, Gayle, “The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex” en Rayna N. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, Nueva York – Londres, Monthly Review Press, 1975, p. 184). Más aún: lo que revelaría esta suerte de “psicoanálisis del inconsciente psicoanalítico” que lleva adelante Rubin sería que “el psicoanálisis es una teoría feminista *manqué*” (*ibid.*, p. 185). Resulta también interesante la intervención de Paul Preciado en las jornadas internacionales en torno al tema “Femmes en psychanalyse” organizadas en noviembre de 2019 por la Escuela de la Causa Freudiana en París, publicada luego bajo el título *Je suis un monstre qui vous parle*. Preciado sostiene que, desde el punto de vista de los presupuestos psicoanalíticos, él es un psicótico. No obstante, es claro que su discurso no es el de un psicótico, sino un discurso coherente y perfectamente inteligible, es decir estructurado por una lógica “fálica”, según la terminología del Lacan de la década del cincuenta. Quizás el monstruo no sea tan monstruoso. Lo cual no quita que su exhortación a una “mutación revolucionaria del psicoanálisis” que le permita “desembarazarse de la epistemología patriarco-colonial de la diferencia sexual” no sea absolutamente necesaria y urgente. En efecto, resulta imprescindible una “insumisión epistemológica” en psicoanálisis, al menos si este quiere estar a la altura de los tiempos que corren. A la luz de estas observaciones, sería quizás más apropiado para la propuesta de este artículo reemplazar Madre por multiplicidad infinita inconsistente, Padre por operación de unificación o finitización y Falo por lógica socialmente compartida de unificación o finitización. Sin embargo, a pesar de lo problemático y quizás anacrónico que pueda sonar hoy, mantendré los términos utilizados por Lacan en los textos citados.

¹¹ Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966, p. 557.

El Nombre-del-Padre es el significante que da soporte a la ley, que promulga la ley o que, como aclara Lacan en el seminario V, “es lo Otro en lo Otro [*l’Autre dans l’Autre*]”.¹² El Nombre-del-Padre, en su condición simbólica, no se identifica con la ley, sino más bien con la instancia que hace posible la ley en tanto la soporta o le da fundamento. Por eso Lacan aclara que “el Otro tiene también más allá de él a este Otro capaz de dar fundamento a la ley”.¹³ El núcleo de la metáfora paterna entonces consiste en la operación por la cual el Nombre-del-Padre se sustituye al Deseo de la Madre, al primer Otro, y genera como efecto metafórico la significación fálica. El Nombre-del-Padre o S2, sustituyéndose –es decir, elidiendo– al Deseo de la Madre o S1, va a responder que lo que la Madre desea, y por lo tanto lo que le falta, es el Fallo, precisamente el significante de la falta. Desde luego, la madre también es una función lógico-simbólica y por lo tanto provista de su propia ley, solo que se trata, en este caso, de “una ley descontrolada [*une loi incontrôlée*]”.¹⁴ Frente a esta ley descontrolada, advierte Lacan, el infante se esboza como “asujeto” (*assujet*), puesto que se experimenta como totalmente “asujetao” al capricho de la ley materna. Lo que garantiza el complejo de Edipo, en suma, es que (i) la madre reconozca al padre como mediador de lo que está más allá de su ley y de su capricho, es decir que reconozca al Nombre-del-Padre como soporte de la ley en cuanto tal, y por lo tanto que (ii) el infante pueda identificarse con el padre en tanto poseedor del Fallo e ingresar así a una lógica de significación fálica. El Nombre-del-Padre permite un abrochamiento consistente –esto es, socialmente compartido y reconocible– entre el orden de los significantes y el orden de los significados. Esta garantía presupone un *redoblamiento* en el lugar del Otro, una suerte de certificación que sanciona y estabiliza al Otro: “el Nombre-del-Padre redobla [*redouble*] en el lugar del Otro el significante mismo del ternario simbólico, en cuanto que constituye la ley del significante”.¹⁵ Si todo ha

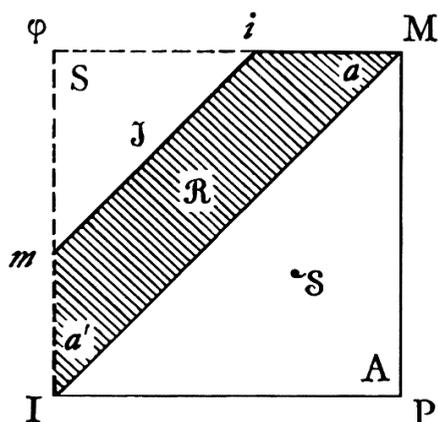
¹² Lacan, Jacques, *Seminaire V. Les formations de l’inconscient (1957-1958)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1998, p. 146. Como se sabe, Lacan va a rectificar –o por lo menos a ampliar– algunos aspectos de su teoría de la psicosis en las décadas sucesivas, sobre todo cuando introduzca la lógica de los nudos. El Nombre-del-Padre, por ejemplo, se volverá plural: los Nombres-del-Padre. Sin embargo, en este artículo me voy a atener exclusivamente a las formulaciones del Lacan de la década del cincuenta.

¹³ *Ibid.*, p. 155.

¹⁴ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1998, p. 188.

¹⁵ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1966, p. 578.

marchado “bien”, si el Nombre-del-Padre ha introducido una falta en el Otro y lo ha descompletado, la salida del Edipo le permitirá al sujeto contar con las herramientas simbólicas necesarias para enmarcar la realidad y responder en todas aquellas situaciones que de algún modo u otro lo pongan existencialmente en juego. El Esquema R de Lacan pretende dar cuenta de una subjetividad fálicamente estructurada (S en el lado interno del vértice superior izquierdo, bajo ϕ , y P como la posición en el Otro o A del Nombre-del-Padre):



¿Qué sucede en la psicosis? Lo que sucede es la forclusión del significante del Nombre-del-Padre y por lo tanto la carencia de un orden de significación fálica, es decir, más sencillamente, la imposibilidad de que el sujeto pueda estructurar la realidad en términos socialmente compartidos y de que pueda normalizar su deseo. Esta carencia simbólica va a provocar, una vez que la psicosis se desencadene, el desmoronamiento de todo el sistema de referencias con el cual el sujeto se orientaba en el mundo. En el seminario III, Lacan dice: “¿Qué es el fenómeno psicótico? La emergencia en la realidad de una significación enorme que parece una nadería –en la medida en que no se la puede vincular a nada, ya que nunca entró en el sistema de la simbolización– pero que, en determinadas condiciones, puede amenazar todo el edificio”.¹⁶ Como veremos, el edificio (de la metafísica occidental) no sólo se verá amenazado, sino que efectivamente se derrumbará en el siglo XIX, en una pintoresca plaza de Turín. Sin

¹⁶ Lacan, Jacques, *Seminaire III. Les psychoses (1955-1956)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1981, p. 99.

embargo, para poder comprender este derrumbe, debemos comprender previamente la constitución psicótica del sujeto histórico-metafísico y la consecuente forclusión del Nombre-del-Padre que ha tenido lugar en la filosofía platónica y que ha condicionado todo el decurso de la historia de la metafísica.

3. El drama auroral de la metafísica y la compensación imaginaria

El inicio platónico de la historia de la metafísica occidental no consiste exclusivamente, como parece indicar Heidegger en ciertas ocasiones, en la identificación del ser del ente (*das Sein des Seienden*) con la noción de *idéa*,¹⁷ es decir en el olvido de la diferencia ontológica, sino en la *forclusión del Nombre-del-Padre Parménides* o, mejor aún, del significante fundamental que debería haber garantizado la ley. Como veremos, la ley de Parménides dictamina que *sólo el ser es y no hay ni habrá nada ajeno fuera del ser*. Lo que debemos examinar ahora es cómo se produce y en qué consiste esta forclusión auroral.

Hay un drama propio de la filosofía antigua que sienta las bases para esa conversión de la filosofía en metafísica señalada por Heidegger. Se trata de una suerte de escena teatral, que por razones de claridad voy a presentar –aunque sólo momentáneamente– en términos neuróticos, cuyos personajes conceptuales son Anaximandro, Parménides y Platón. Anaximandro afirma que el principio (*arché*) de todas las cosas es lo ilimitado o infinito (*ápeiron*). Parménides limita o determina el *ápeiron* de Anaximandro, impone la ley, fija el límite del ser. Platón, por último, no reconoce la ley establecida por Parménides, que permanece forcluida. Las diversas declinaciones de la compensación imaginaria que viene a tapan el agujero dejado por esa forclusión se conocen como historia de la metafísica.

No cuesta demasiado percibir que Anaximandro cumple una función análoga a la de la madre en el complejo de Edipo. La madre es el *ápeiron* del cual surgen todas las cosas (*tà ónta*) y a

¹⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Wegmarken* en *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 235-236.

la cual retornan, pues deben pagar la pena por haberse determinado y separado de la unidad originaria.¹⁸ El castigo consiste precisamente en el retorno de las cosas a la indeterminación de la cual surgieron según el orden del tiempo. *Ápeiron* es el significante 1 (S1), equivalente al Deseo de la Madre. Parménides, por su parte, cumple una función análoga a la del padre al introducir un segundo significante (S2), el límite (*peîras*), equivalente al Nombre-del-Padre en tanto instituye la ley. Por eso afirma en el fr. 8 de su poema que el ser (*tò eón*) permanece “inmóvil en los límites de grandes cadenas [*peíratos en desmoîsin échei*]”,¹⁹ que “es por completo incólume igual por todos lados dentro de sus límites [*homôs en peîrasi kýrei*]”,²⁰ que “la poderosa Necesidad [*anánke*] lo mantiene en las ligaduras del límite [*peíratos en desmoîsin échei*]”²¹ y que, dado que “hay un límite último [*peîras pýmaton*], es completo [*tetelesménon*] en toda dirección”.²² El Nombre-del-Padre decreta que el ser posee un límite último o supremo (*peîras pýmaton*). ¿Qué significa este *peîras pýmaton*? ¿Qué establece finalmente la ley? La ley establece que “no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es [*oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*]”.²³

Esta escena, que he presentado adrede en términos aparentemente edípicos, es justamente lo que no va a suceder, pero era preciso reconstruir dicha posibilidad para saber lo que se ha perdido *ab origine*. En efecto, según una interpretación de la escena en clave neurótica, este mito originario podría leerse perfectamente

¹⁸ DK 12 A 9. Para los fragmentos de filósofos presocráticos he utilizado el modo convencional de citarlo de la edición canónica de Diels y Kranz. Cf. Diels, Hermann y Kranz, Walther, *Die Fragmente Vorsokratiker*, Dublin, Zurich Weidmann, 1972.

¹⁹ DK 28 B 8: 26. Las traducciones de los hexámetros de Parménides pertenecen a Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Cf. *Los filósofos presocráticos*, introducciones, traducciones y notas por C. Eggers Lan y V. E. Julia, Madrid, Gredos, 1981, p. 480.

²⁰ DK 28 B 8: 49.

²¹ DK 28 B 8: 30-31.

²² DK 28 B 8: 42-43.

²³ DK 28 B 8: 36-37. En este caso, he modificado ligeramente la versión de Eggers Lan y Juliá y traducido la preposición *párex*, que el *Greek English Lexicon* (LSJ) vierte, entre otras acepciones, por “*outside, out by the side of, out of the way of*”, por “fuera” en vez de por “aparte” (cf. Lidell, Henry George; Scott, Robert y Jones, Henry Stuart, *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1996). Creo que “fuera” enfatiza con más contundencia la exterioridad (el *ex* de *párex*) que la ley del Padre prohíbe. La posibilidad *fantasmática* de un Afuera del ser, vedada por Parménides, resulta absolutamente fundamental, como se verá en las páginas que siguen, a la hora de comprender a la historia de la metafísica occidental en términos de pre-psicosis.

a partir de la metáfora paterna. Los términos de la operación metafórica, en su estructura formal, serían:

$$\frac{\text{Parménides}}{\text{Anaximandro}} \cdot \frac{\text{Anaximandro}}{\text{Significado a Platón}} \rightarrow \text{Parménides} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

O también, con mayor rigor:

$$\frac{\text{límite}}{\text{ilimitado}} \cdot \frac{\text{ilimitado}}{\text{Significado a la mezcla}} \rightarrow \text{límite} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Esta posibilidad de pensar al sujeto metafísico como un sujeto neurótico pareciera encontrar además una corroboración ulterior en el *Sofista*, donde Platón no sólo llama padre (*patér*) a Parménides sino que, como los integrantes de la horda primitiva según el mito reconstruido por Freud, comete un parricidio, enfatizando al parecer la supervivencia de la ley en lo simbólico. En efecto, los fragmentos de esta escena parricida son famosos por su carga dramática:

EXT.: En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides [*toû patròs Parmenídou lógon*] y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.²⁴

¿No podría decirse que esta Palabra del Padre Parménides, este *lógos toû patròs Parmenídou*, es la versión platónica del Nombre-del-Padre y que el parricidio representa ni más ni menos que la subsistencia simbólica de la ley fálica? ¿Acaso el personaje del Extranjero no asegura que el pensamiento filosófico lo obliga a internarse más allá de lo permitido (*apórresis*) por la ley del padre y por ende a convertirse en parricida (*patraloías*)? Sin duda, pero el punto está en la naturaleza del parricidio. Mi tesis es que Platón no mata al padre Parménides para hacer subsistir la ley en lo simbólico, sino que más bien padece las consecuencias de la no inscripción del significante *oudén*, nada. Platón muestra que, a diferencia de lo que había sostenido Parménides, *hay y habrá algo ajeno fuera de lo que es*. Toda la metafísica occidental encuentra en una sutil forclusión

²⁴ Platón, *Sofista* en *Diálogos V*, trad. por N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 2007, p. 391 (*Sof.* 241d5-7).

pronominal su razón de ser. En Platón, el pronombre indefinido *oudén*, que era justamente donde la *prohibición* –la partícula negativa *oudé* contenida en *oudén*– encontraba todo su fundamento, no ingresa a lo simbólico, al campo del Otro. En su lugar, en el sitio lógico en el que debería haberse inscripto el pronombre *oudén* que encarna la ley, Platón encuentra un agujero, al que intenta velar con el pronombre *ti*, algo, también indefinido. Allí donde el padre Parménides decía *oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*, o sea “no hay ni habrá *nada* ajeno fuera de lo que es”, el hijo Platón dice *<è> estìn è éstai ti állo párex toû eóntos*, o sea “hay y habrá *algo* ajeno fuera de lo que es”. *Oudén*, la nada que introduce la negación, ha sido forcluido, y en el vacío dejado por ese rechazo radical, la metafísica de Occidente encontrará su espacio propio. Al velar el hueco dejado por el *oudén* forcluido con el pronombre *ti*, los términos *állos* (otro, ajeno) y *párex* (fuera, al lado, aparte) invierten su sentido y adquieren toda su fuerza: ahora sí hay y habrá algo (*ti*) ajeno (*állos*) fuera (*párex*) de lo que es. Sólo a alguien ingenuo le podría pasar desapercibida la analogía que existe entre estos tres personajes del drama metafísico: Anaximandro, Parménides y Platón, y los tres géneros del *Timeo*: el receptáculo, las Formas y el mundo sensible. Que Platón ocupa el lugar del hijo en el discurso verosímil (*eikòs lógos* o *eikòs mýthos*) narrado por Timeo es una hipótesis más que atendible: “Y también se puede asemejar el recipiente a la madre [*metrí*], aquello que se imita, al padre [*patrí*], y la naturaleza intermedia, al hijo [*ekgóno*]”.²⁵ El hijo (*ékgonos*), sin embargo, no es un *kósmos* propiamente dicho, sino, a causa de la no inscripción del Nombre-del-Padre, un pseudo-*kósmos*, un *kósmos* fantasmático. En efecto, el padre Parménides no le responde al hijo Platón que lo que quiere la madre Anaximandro es el Fallo. Más bien, donde debería haberse inscrito el pronombre *oudén*, nada, hay sólo un agujero, un vacío al que el hijo Platón, el sujeto de la metafísica de Occidente, intentará cubrir con el pronombre *ti*, algo. ¿Y qué es *ti*? Es un fantasma, una muleta imaginaria que, pese a la forclusión del Nombre-del-Padre, o más bien a causa de ella, le proporciona al sujeto metafísico las herramientas rudimentarias pero suficientes para poder desarrollarse históricamente. Lacan lo dice con claridad: “Partamos de la idea de que un agujero, una falla, un punto de ruptura en la estructura del

²⁵ Platón, *Timeo*, edición bilingüe de José M. Zamora Calvo, notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada, 2010, p. 253 (*Tim.* 50d2-4).

mundo exterior, está colmado por la pieza agregada que es el fantasma psicótico [*fantasme psychotique*]. ¿Cómo explicarlo? Tenemos a nuestra disposición el mecanismo de proyección [*projection*]”.²⁶ El pronombre *ti* es la *proyección imaginaria* –noción de la que el propio Lacan va a desconfiar– que cubre el vacío dejado por el Nombre-del-Padre forcluido, el fantasma psicótico que hace posible que lo que entendemos por historia de la metafísica occidental haya podido desarrollarse. Las diferentes épocas del ser en su historicidad, lo que Hegel llama en la *Phänomenologie* “figuras de la conciencia [*Gestalten des Bewußtseins*]”,²⁷ no son más que las diversas configuraciones que, al modo de un caleidoscopio, ha ido adoptando este fantasma psicótico a lo largo del tiempo. Cada figura de la conciencia es una manifestación eventual y contingente del *ti*; no ya un armazón simbólico, sino un ordenamiento imaginario y especular. Nos preguntábamos qué es este *ti*; Lacan responde: “Es una imagen que no se inscribe en ninguna dialéctica triangular, pero cuya función de modelo, de alienación especular [*aliénation spéculaire*], le da pese a todo al sujeto un punto de enganche y le permite aprehenderse en el plano imaginario”.²⁸ El plano imaginario es el plano histórico. Por eso Hegel, además de enfatizar la centralidad histórica de la alienación (*Entfremdung*), habla de una *fenomenología* del espíritu.²⁹ Por eso también el mismo Lacan dice en el seminario XXIII que “la historia es el mayor de los fantasmas, si se puede expresar así. Detrás de la historia de los hechos en los cuales se interesan los historiadores, está el mito”.³⁰ Se entiende entonces por qué el parricidio platónico no es un verdadero parricidio. Lo que Platón rechaza de lleno no es al padre Parménides, que sigue funcionando en tanto padre real, sino su estatuto simbólico representado por la prohibición contenida en *oudén*. Lejos de lo que podría creerse, e incluso de lo que pareciera afirmar el mismo Platón, el Extranjero de Elea no comete un verdadera parricidio, sino “una especie de parricidio

²⁶ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, pp. 56-57.

²⁷ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 80.

²⁸ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, p. 230.

²⁹ He desarrollado los lineamientos generales de esta ontología fenomenológica, diversa de la hegeliana, en *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023.

³⁰ Lacan, Jacques, *Seminaire XXIII. Le sinthome (1975-1976)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 124.

[*hoïon patraloïan*]”.³¹ Lo esencial aquí es el adjetivo *hoïon*, que el LSJ traduce, entre otras acepciones, por “*such as, of what sort, like as, of such and such a kind, manner*”. Menciono explícitamente este término porque indica la condición fallida, simulada, del parricidio. Si Platón no es un verdadero parricida (*patraloïas*) sino una suerte de parricida (*hoïos patraloïas*) es porque no mata realmente al padre Parménides, no inscribe la prohibición del Nombre-del-Padre en lo simbólico a fin de instaurar una lógica fálica; al contrario, hace *como si* (*hoïon*) cometiera un parricidio. Este *como si* va a determinar el decurso histórico, pre-psicótico, de la metafísica. Y si resulta ambigua la operación platónica, al punto de que yo mismo he vacilado a la hora de interpretarla en términos de represión o de forclusión,³² es porque finalmente “nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología pre-psicótica”.³³ Esta sintomatología pre-psicótica encuentra su condición de posibilidad en el *hoïon* imaginario. Por eso no debe sorprendernos que Lacan recurra a las investigaciones de Helene Deutsch a la hora de comprender precisamente la compensación imaginaria que caracteriza a las pre-psicosis: “Encontramos manifiestamente allí el mecanismo del *como si*, que Helene Deutsch destacó como una dimensión significativa de la sintomatología de las esquizofrenias. Es un mecanismo de compensación imaginario [...], compensación imaginaria del Edipo ausente”.³⁴ Platón presiente que detrás de esta suerte de parricidio, de este simulacro de asesinato, se esconde el rostro frío de la locura: el *ápeiron* abisal de Anaximandro. Pocas líneas después de expresar la condición relativa y aparente del parricidio, el Extranjero le confiesa a Teeteto: “Temo que a causa de lo que dije me consideres como un loco [*manikòs*], tornándome ya hacia arriba, ya hacia abajo [*áno kai káto*]”.³⁵ Si el sujeto metafísico es un *manikós*, un loco, es porque su existencia histórica, compensada precariamente por la proyección fantasmática, no deja de rozar el filo de lo ilimitado e infinito (*ápeiron*). Lo que resulta forcluido en Platón no es entonces el padre Parménides, que sigue cumpliendo el rol de padre real, sino su

³¹ Platón, *Sofista*, *op. cit.*, p. 391 (*Sof.* 241d3).

³² Cf. Prósperi, Germán O., “¿Qué es metanfetafísica? Prolegómenos a una ontología psicodélica” en *Kalagatos*, vol. 21, n° 2, 2024, p. eK24039.

³³ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, p. 216.

³⁴ *Ibid.*, p. 218.

³⁵ Platón, *Sofista*, *op. cit.*, p. 392 (*Sof.* 242a10-b1).

estatuto simbólico representado por la prohibición contenida en *ou-dén*. Detrás de *ti*, la ley descontrolada de la Madre acecha. Los cambios de época no son más que fenómenos de franja. Por ser de naturaleza imaginaria, el marco o el límite (*péras*) proporcionado por *ti* amenaza a cada instante con fracturarse y dejar al sujeto a merced del *ápeiron* materno. Es precisamente este fracaso de *ti*, esta ruptura de la muleta imaginaria y la consecuente infinitización de la realidad, lo que debemos analizar ahora. Será cuestión de comprender en qué sentido el fin de la metafísica anunciado por Heidegger y el fin de la historia anunciado por Alexandre Kojève coinciden con “el crepúsculo de la realidad que caracteriza la entrada en la psicosis”.³⁶ Si los sucesos históricos son fenómenos de franja, los sucesos post-históricos son fenómenos elementales.

4. La coyuntura dramática y el fin de la metafísica

El 3 de enero de 1889 deja Nietzsche su vivienda. En la plaza Carlo Alberto observa cómo un cochero pega a su caballo. Llorando se arroja al cuello del animal, con ánimo de protegerlo. Sobreco-gido por la compasión, se derrumba. Pocos días después Franz Overbeck busca al amigo mentalmente trastornado. Nietzsche vegetó todavía durante diez años.³⁷

Sólo si leemos “sujeto histórico-metafísico” allí donde Safranski escribe “Nietzsche” estaremos en condiciones de sopesar lo que ha sucedido ese 3 de enero de 1889 en la plaza Carlo Alberto de Turín, repitiendo literalmente una escena de *Crimen y castigo* en la cual Raskólnikov, antes de cometer el doble crimen, sueña que es niño y que camina de la mano de su padre rumbo al cementerio. Al pasar frente a una taberna, ve a unos campesinos borrachos que golpean un caballo hasta matarlo. Dominado por la compasión, el niño Raskólnikov se abraza al cuello del animal caído y lo besa. Ricardo Piglia, que juzga a esta repetición “increíble”, conjetura que el colapso de Nietzsche “repite una escena leída” y que por lo tanto “la teoría del Eterno Retorno puede ser vista como una descripción del efecto de memoria

³⁶ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, p. 231.

³⁷ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001, pp. 339-340.

falsa que produce la lectura”.³⁸ Más allá de la hipótesis interesante de Piglia, lo cierto es que esta fecha, el 3 de enero de 1889, “marca el fin de la filosofía”.³⁹ Dejo a los alienistas la interpretación psicológica de la persona que lleva por nombre Friedrich Wilhelm Nietzsche. Me interesa más bien avanzar una interpretación filosófica del sujeto de la metafísica, derrumbado en la plaza de Turín. Para eso es necesario considerar lo que anuncia otro hombre loco, también en una plaza, pero esta vez de un pueblo que desconocemos. Se trata del famoso párrafo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*. El párrafo lleva por título “Der tolle Mensch”, que suele traducirse por “el hombre loco”, aunque el significado de *toll* es amplio. Un lunático llega a la plaza de un pueblo y, con una linterna encendida en pleno mediodía, dice estar buscando a Dios. Quienes lo escuchan, ateos, se burlan de él. El loco entonces replica con la célebre sentencia: “¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”.⁴⁰ ¿Cómo debemos entender esta escena? Ni más ni menos que como la imposibilidad del Esquema R de Lacan. El loco sufre porque los demás hombres ni siquiera tienen conciencia del Esquema R, ni siquiera advierten lo que han perdido. Lo cual es natural: no se puede añorar lo que nunca se tuvo. Nietzsche anuncia la rotura de la muleta imaginaria (*ti*), condensada históricamente en la noción de Dios (*Gott*), apelando a la imagen de la linterna rota. La rotura de la linterna, un objeto que sirve precisamente para proyectar luz –y recordemos que términos como *phánasma* (simulacro, apariencia), *phantasía* (imaginación) o *phainómenon* (fenómeno) provienen de *pháos* (luz)–, indica el advenimiento del nihilismo. En efecto, luego de explicar la magnitud del teicidio ante un público perplejo, el loco “arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos y se apagó [*sie in Stücke sprang und erlosch*]”.⁴¹ Al apagarse la proyección fantasmática que velaba el agujero dejado en lo simbólico por el Nombre-del-Padre forcluido, la realidad deviene infinita y desértica. La tierra se desprende del sol y se abre un vacío ilimitado bajo los pies del sujeto cuya estructura psíquica se había constituido a partir de la forclusión platónica:

³⁸ Piglia, Ricardo, *Formas breves*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 86.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft* en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 3, Berlín – Nueva York – Munich, W. de Gruyter, 1988, p. 481.

⁴¹ *Ibidem*.

¿Qué hemos hecho para desprender [*losketteten*] la tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, hacia adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita [*ein unendliches Nichts*]? ¿No nos absorbe el espacio vacío [*der leere Raum*]?⁴²

El colapso psíquico de Nietzsche en la plaza de Turín debe entenderse a la luz de este desamarre (*losmachen*) de la tierra y el sol (o de los nudos, en la topología lacaniana). El hombre loco anuncia que la humanidad no dispone del Fallo para afrontar la muerte de Dios. El teocidio del parágrafo 125 remite directamente al parricidio del *Sofista*, y más en concreto a la condición simulada o aparente de tal parricidio. El hombre loco le dice al mundo: lo que sucedió con Platón no fue un verdadero parricidio, es decir una inscripción del Nombre-del-Padre en lo simbólico a fin de hacer posible el uso del Fallo en situaciones extremas; Platón no fue un parricida real, sino una suerte de parricida (*hoïos patraloías*), un parricida fallido o ilusorio; ahora la tierra se ha desprendido del sol y no tenemos manera de abrochar los significantes con los significados para estabilizar la significación; todo significa todo y nada significa nada; no hay arriba ni abajo porque no disponemos de un significante maestro que oriente la proliferación del sentido; la linterna que había servido para protegernos con una proyección fantasmática (el *ti*, el algo) del agujero provocado en lo simbólico por la forclusión del Nombre-del-Padre se ha hecho añicos, dejándonos sin recursos frente al espacio vacío (*der leere Raum*); los límites imaginarios que bien o mal habían enmarcado la realidad se han roto: naufragamos en una nada infinita (*ein unendlich Nichts*). Y dado que, según el adagio lacaniano que tanto suelen repetir los psicoanalistas, lo que fue forcluido en lo simbólico retorna en lo real, el *oudén* rechazado de plano por Platón vuelve como una nada infinita en lo real del mundo contemporáneo. Este es el verdadero sentido del nihilismo (*oudén = nihil = nada*). Pero, además, no es casual que sea justamente esta misma condición infinita o ilimitada de la realidad la que conduzca a otro autor notable, Georg Cantor, a los precipicios de la locura.

⁴² Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, p. 481.

En los mismos años en los que Nietzsche cae desplomado junto a un caballo en Turín y el presidente Schreber sueña con ser vejado por Dios, Cantor sufre una serie de crisis mentales. El primer episodio importante se registra en mayo de 1884; el segundo, en 1904. De ahí en más, Cantor será hospitalizado en varias oportunidades en la *Halle Nervenlinik*. ¿De qué se trata en este caso? Los especialistas han propuesto varias hipótesis para explicar la enfermedad de Cantor. Lo mismo que en el caso de Nietzsche, dejaré estas conjeturas para los psicólogos. Sólo me interesa lo que nos dice “el caso Cantor” del sujeto histórico de la metafísica occidental. Conviene recordar, sin embargo, lo que explica Joseph Dauben respecto de la primera crisis de 1884:

Sus esfuerzos para resolver la conjetura acerca del *continuum* alcanzaron un punto extremo. Su determinación lo llevó muy lejos, y como sus fuerzas estaban agotadas, el colapso resultó inevitable. Cayó en el abismo de la depresión, que lo dejó débil e inseguro respecto de sí mismo y de su teoría de los conjuntos transfinitos.⁴³

Dauben tiene el mérito de considerar que el colapso mental de Cantor posee una relación directa con sus investigaciones matemáticas. De hecho, poco después insiste en que “parece haber un nexo entre los períodos de desequilibrio emocional y los impases difíciles en sus matemáticas”.⁴⁴ ¿Cuál es esta relación? ¿Cuál es el riesgo que presiente Cantor en sus avances matemáticos? El riesgo, al igual que sucede con Nietzsche pero aquí con mayor claridad, es la infinitización de la realidad.⁴⁵ En efecto, si antes el infinito actual era sólo predicado de Dios, ahora se predica de la realidad misma. La noción de *transfinitum* conduce a Cantor a la locura porque amenaza el *ti* de la proyección fantasmática. La única vía de escape que encuentra para mantener enmarcada a la realidad es fundamentar lo transfinito en lo Absoluto: el *ens supremum* y *causa sui* de la metafísica. Dios, asevera, es lo absolutamente Infinito, el Infinito más allá de lo matematizable, la piedra basal de la jerarquía transfinita. Como dice en una

⁴³ Dauben, Joseph, “Georg Cantor’s creation of transfinite set theory: personality and psychology” en *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1, 1979, p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ Cf. Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001, pp. 260-270.

carta del 26 de enero de 1886 dirigida al cardenal Franzelin, la teoría de conjuntos reproduce, a nivel matemático y formal, “la diferencia entre el «*Infinitum aeternum increatum sive Absolutum*», que se refiere a Dios y a sus atributos, y el «*Infinitum creatum sive Transfinitum*»”.⁴⁶ Introduciendo esta distinción entre lo *transfinitum* y lo *absolutum*, Cantor intenta mantener la proyección imaginaria del *ti* en funcionamiento. Sin embargo, percibe que lo *transfinitum* convierte al mundo en una proliferación ilimitada de multiplicidades. Detrás de su teoría de conjuntos, siente el acecho de la ley descontrolada de la Madre. El *ápeiron* de Anaximandro, después de todo, toca a las puertas del mundo. Por eso no es casual que Cantor recurra al *Filebo* platónico para elaborar su noción de multiplicidad. En una nota de la *Mannichfaltigkeitslehre* dice explícitamente que él entiende por multiplicidad lo que “Platón llamó *miktón*, una mezcla ordenada de *ápeiron*, es decir de lo ilimitado o lo indeterminado al cual yo llamo infinito-inauténtico, y de *péras*, es decir del límite”.⁴⁷

Lo notable de Cantor es que, a pesar del riesgo que presiente –y padece, literalmente–, no cesa nunca en su esfuerzo por llevar cada vez más lejos su teoría de los números transfinitos. De algún modo, de un modo por cierto paradójico, su misma insania lo convence de que va por el buen camino. Una voz interior, secreta y venida de lo alto, asegura, le dicta sus ideas y le sugiere nuevas líneas de investigación. En una de sus internaciones escribe un panfleto titulado *Ex Oriente Lux* que contiene un diálogo entre un maestro y un discípulo, un poco en la línea del *Periphyseon* de Eriúgena, cuyo objetivo es demostrar que el Cristo era el hijo natural de José de Arimatea. Según Alain Badiou, lo que atormenta a Cantor es el desgarramiento entre una Verdad eterna representada por la teoría racional de los números infinitos, y el individuo concreto, cristiano y religioso, que pretende fundar las multiplicidades transfinitas en el Dios de la metafísica:

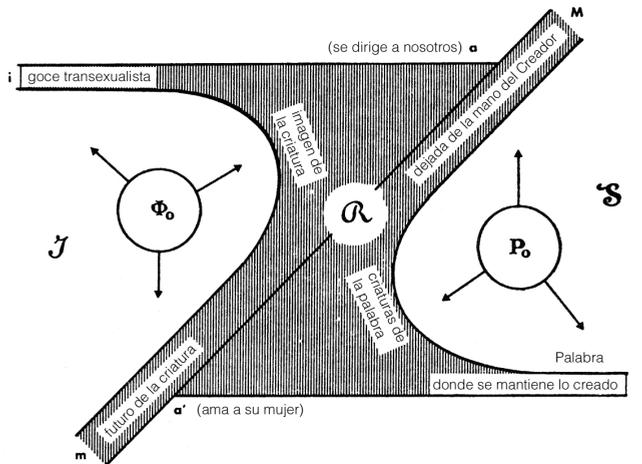
Cantor va a intentar establecer de aquí en más la diferencia entre lo infinito matemático y lo infinito teológico en el concepto mismo de infinito, sin estar él mismo

⁴⁶ Cantor, Georg, *Briefe*, hrsg. von H. Meschkowski und W. Nilson, Berlín-Heidelberg, Springer-Verlag, 1991, pp. 254-255.

⁴⁷ Cantor, Georg, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, ed. Ernst Zermelo, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 204, nota 1.

demasiado convencido. Va a escribir a la Curia romana para pedir consejo. Se va a volver loco...⁴⁸

Cantor habría intentado compensar la transfinitización del mundo con la unidad absoluta de Dios, es decir habría intentado volver a cubrir el agujero en lo simbólico, abierto por la proliferación de los conjuntos transfinitos, con el fantasma del *ti* metafísico. En efecto, la noción genial de *transfinitum* provoca en la realidad el típico movimiento de asíntota y de hipérbola que, según Lacan, caracteriza a la psicosis desencadenada. Con el Esquema I, surgido a partir del análisis del caso Schreber, Lacan pretende dar cuenta del proceso de infinitización del mundo en el que se hunde el psicótico y al que intenta estabilizar a través del delirio.



Este Esquema, explica Lacan, representa las condiciones bajo las cuales la realidad se ha restaurado para el sujeto, es decir una vez que el delirio ha logrado estabilizar la ausencia del Padre (P_0) y del Fallo (Φ_0) o, dicho de otro modo, una vez que el sujeto ha sido capaz de construir otro *ti* delirante. Pero lo que me interesa fundamentalmente es “la doble curva de la hipérbola” y “la doble asíntota” a las que recurre Lacan en este Esquema para explicar el proceso de infinitización que desintegra la realidad del sujeto cuando el brote acontece. Nótese que, a diferencia del Esquema R, en este caso las cuatro esquinas (m, I, i, M) están abiertas y tienden al infinito. Mi tesis es

⁴⁸ Badiou, Alain, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Flammarion, 2010, p. 106.

que la teoría de los números transfinitos de Cantor es la formulación matemática del deslizamiento asintótico alrededor de los dos agujeros, P_0 y Φ_0 , que el mismo Cantor experimentó, en cuerpo y alma, en el momento de su brote. Cantor logró formular matemáticamente lo que Lacan llamó *crépuscule du monde*: “Desde el punto de vista fenomenológico, y siendo prudente, se admitirá que estamos ante un estado que puede calificarse de crepúsculo del mundo”.⁴⁹ Que ese crepúsculo, además, coincide con la consolidación del capitalismo es algo que resulta obvio para cualquier lector de *L'Anti-Œdipe*.

5. Delirio y capitalismo

En el primer tomo de *Capitalisme et schizophrénie*, Deleuze y Guattari distinguen, apoyándose en Marx, tres grandes formaciones socio-históricas: la máquina territorial primitiva, que opera una codificación de los flujos sobre el cuerpo pleno de la tierra; la máquina despótica, que sobrecodifica la codificación previa sobre el cuerpo pleno del déspota; la máquina capitalista, que descodifica todos los flujos sobre el cuerpo pleno del capital-dinero y desterritorializa el *socius*. En el caso del capitalismo, es precisamente la descodificación o, mejor aún, la conjunción de todos los flujos descodificados la que crea las condiciones para que la máquina moderna pueda existir. Sin embargo, al mismo tiempo que descodifica los flujos, los captura en una axiomática acaso más perversa y terrible que las codificaciones de las máquinas anteriores. En tanto presupone una descodificación y una desterritorialización de los flujos, el capitalismo posee una relación esencial con la esquizofrenia. Sin embargo, la esquizofrenia no sólo descodifica los flujos de deseo, sino que además los des-axiomatiza. Por eso Deleuze y Guattari dicen que “la esquizofrenia es el límite absoluto, pero el capitalismo es el límite relativo”.⁵⁰

Si el proceso histórico llega a su fin con el capitalismo es ante todo porque el funcionamiento capitalista de la máquina moderna es eminentemente esquizofrénico. No es el capitalismo en tanto capitalismo el que termina la historia, sino el capitalismo en tanto esquizofrénico. La esquizofrenia “es nuestra «enfermedad», nosotros,

⁴⁹ Lacan, Jacques *op. cit.*, 1981, p. 123.

⁵⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, París, Éditions de Minuit, 1972, p. 209.

hombres modernos. Fin de la historia no tiene otro sentido”.⁵¹ Deleuze y Guattari están cerca y a la vez lejos de Kojève. Cerca, en la medida en que admiten el fin de la historia e identifican a ese fin con el advenimiento y la consumación del sistema capitalista; lejos, en tanto el fin de la historia no implica de ningún modo una totalidad de sentido ni una supresión del deseo, sino la pérdida de sentido y la fluidez inmanente del deseo esquizo. La historia termina en el delirio esquizofrénico. Sin embargo, Deleuze y Guattari no dejan de advertir que el delirio puede adoptar también rasgos paranoicos o reaccionarios: “El delirio tiene como dos polos, racista y racial, paranoico-segregativo y esquizo-nomádico. Y entre los dos tantos deslizamientos sutiles inciertos, donde el inconsciente mismo oscila entre sus cargas reaccionarias y sus potencialidades revolucionarias”.⁵²

¿Qué sucede en el mundo de hoy? El triunfo del delirio paranoico-segregativo, del delirio fascista. La máquina capitalista crea formas de subjetividad centradas en la noción de individuo. La individualidad es el núcleo distintivo que caracteriza al delirio capitalista, que yo propondría calificar de monadológico, en lo que concierne al sujeto. El sueño capitalista es producir *mónadas sin ventanas* (salvo las de Windows). Una mónada es un individuo presuntamente autónomo y libre. No es casual que Lacan, en el seminario III sobre las psicosis, haya afirmado que la idea de un individuo autónomo y libre “es algo que merece compararse punto por punto con un discurso delirante. Lo es. No deja de tener que ver con la presencia del individuo moderno en el mundo, y en sus relaciones con sus semejantes”.⁵³ En efecto, como epílogo del brote psicótico del sujeto histórico-metafísico, brote correlativo a la instauración del capitalismo, el delirio dominante de las últimas décadas parece haber confluído en una sociedad monadológica. Es como si la máquina capitalista utilizara la imposibilidad de responder del sujeto que caracteriza a la coyuntura dramática y al consecuente desencadenamiento de la psicosis como el motor mismo de su delirio. El dispositivo capitalista pareciera decirse a sí mismo: si no se puede responder porque no hay un sostén simbólico que lo permita, entonces convirtamos a esa imposibilidad en la condición

⁵¹ *Ibid.*, p. 156.

⁵² *Ibid.*, p. 126.

⁵³ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, p. 150.

misma del delirio. Lacan ha insistido en varias oportunidades que el desencadenante del brote psicótico es una situación determinada en la que el sujeto es llamado a responder pero no puede hacerlo porque no encuentra los medios simbólicos, ausentes por la forclusión del Nombre-del-Padre y la consecuente carencia del Fallo, para elaborar una respuesta posible: “¿Qué atisbamos de la entrada en la psicosis? En función de determinado llamado al que el sujeto no puede responder [*ne peut pas répondre*], se produce una proliferación imaginaria de modos de ser que son otras tantas relaciones con el otro con minúscula, proliferación que sostiene cierto modo del lenguaje y la palabra”.⁵⁴ La fase tardía de la máquina capitalista en la que nos encontramos se caracteriza por haber logrado imponer, como forma imaginaria o fantasma privilegiado, la idea de que *somos* individuos y de que, en cuanto tales, *no debemos ni podemos responder*. Un individuo es quien no se hace responsable. Tal es su delirio. Nadie lo ha expresado mejor que Osvaldo Lamborghini. En la IV sección de *Sebregondi retrocede*, luego de compensar la forclusión del Nombre-del-Padre con la serie fantástica y delirante “Papá, papaz, papaí, paisá, paisagrí”⁵⁵ y de romper la articulación convencional con el ritmo de una puntuación filosa y ametrallada, muestra la desintegración del sintagma “No se puede responder” y el consecuente agujero en lo simbólico que sale a la luz en el brote psicótico (se trata desde luego del mismo agujero en el que se habían abismado Nietzsche y Cantor, pero también Hölderlin, Nerval, Van Gogh, Schreber, Warburg, Artaud, Nijinsky y tantos otros):

No se puede responder o se puede responder se puede responder e puede responder puede responder uede responder ede responder de responder e responder responder esponder sponder ponder onder nder der er r .⁵⁶

Hoy nos encontramos en el espacio vacío que continúa después de la última “r”. ¿Podemos responder aún? ¿Es factible articular todavía una respuesta? ¿Sigue teniendo sentido, en pleno siglo XXI, la palabra “responsabilidad”?

⁵⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁵⁵ Lamborghini, Osvaldo, *Novelas y Cuentos I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, p. 66.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 68.

6. Metáfora política delirante

En principio, respecto al brote psicótico, como respecto a casi todas las cosas de este mundo, es necesario captar su carácter anfibológico. Por un lado, el brote da lugar a un delirio fascista, (paleo)libertario, centrado en la idea de un individuo autónomo y libre. Propongo llamarlo *delirio monadológico*. Esta modalidad delirante asegura que los sujetos son *mónadas sin ventanas*. Pero, por otro lado, el brote da lugar también a un delirio no fascista ni reaccionario, sino emancipador, un delirio centrado en la idea de comunidad y de responsabilidad. Propongo llamarlo *delirio comunitario*. Esta modalidad delirante asegura que los sujetos son *ventanas sin mónadas*. ¿Qué significa ser una ventana? Significa carecer de substancia, de interioridad o, con más rigor, concebir a la interioridad como un efecto del afuera. Una ventana es un hueco, una zona de pasaje: un sujeto. Nuestra tarea política es sustituir el delirio monadológico por el delirio comunitario. Y dado que hablar de sustitución es hablar de metáfora, llamaré al pasaje de un delirio a otro –de un significante a otro– *metáfora política delirante* (MPD). La estructura formal más simple de la MPD, análoga a la metáfora paterna lacaniana, es la siguiente:

$$\frac{\text{Delirio comunitario}}{\text{Delirio monadológico}} \cdot \frac{\text{Delirio monadológico}}{x} \rightarrow \text{Delirio comunitario} \left(\begin{array}{c} A \\ \text{Comunidad} \\ \text{organizada} \end{array} \right)$$

Todo proceso metafórico produce un plus de significación que en este caso está representado por la *comunidad organizada* de Perón, cuya forma más actual y acorde al desafío de construir un nuevo *ti* a través del delirio es la *comunidad permanente* de Damián Selci. Si en Perón encontramos las bases para toda organización comunitaria, en Selci encontramos una teoría de la vida no-individual y de la responsabilidad absoluta. Lo que se logra con la MPD no es simplemente la sustitución de un significante por otro, sino de una *lógica* significante por otra, es decir un modo novedoso de articular significantes. Por eso la MPD sustituye delirios, procesos, maneras de desplazamientos significantes. Lo que llamo “Delirio comunitario”, además de ser obviamente un significante en sí mismo, es un *modo de articular* significantes; lo cual se aplica también al significante “Delirio monadológico”, que sin embargo funciona a partir de una des-articulación o, con mayor rigor, de una articulación de la des-articulación. El mérito de la propuesta militante de Selci es que, al

partir de la Insubstancia, no presupone ninguna relación natural entre los significantes. Pero justamente por eso, porque no hay relación necesaria entre los significantes, toda relación, todo paso de S1 a S2, es eminentemente contingente y política. La misma insubstancialidad de los significantes y la consecuente arbitrariedad de su relación implica que todo paso requiera de una organización. Selci propone ni más ni menos que un nuevo delirio. ¿Por qué se trata de un delirio? Porque ya no existe ningún Fallo que garantice las relaciones entre los significantes.⁵⁷ Es la consecuencia directa de la forclusión del Nombre-del-Padre que tuvo lugar en la filosofía platónica. No hay ningún Otro del Otro que venga a certificar el modo correcto en el que deberíamos pasar de S1 a S2.⁵⁸ Hay agujero, hueco, fisura. Y si hay agujero, hueco y fisura hay delirio, o al menos debería haberlo, si es que queremos salir de la perplejidad y no dejar que la máquina capitalista nos muestre la (falsa) salida con su delirio letárgico y aburrido. Desde esta perspectiva, el delirio militante de Selci se ubica en las antípodas del delirio monadológico: “En la medida en que no hay relación sexual entre los significantes, en la medida en que hay antagonismo, *cualquier* paso de S1 a S2 correrá por cuenta de nuestra *responsabilidad*, y esto de manera *absoluta*”.⁵⁹ Por el contrario, el delirio monadológico se asienta en el “no se puede responder” de Lamborghini; convierte a esa consigna, típica de la perplejidad psicótica, en su eslogan y en el centro de su movimiento gravitatorio; transforma a todo sujeto en una mónada hermética e irresponsable. Como no hay paso natural entre S1 y S2, como vivimos en la era de la Insubstancia, el delirio monadológico renuncia a todo paso y tiende a que cada significante se cierre sobre sí. Sin embargo, esa renuncia a la articulación es sólo aparente. En verdad, genera una articulación tácita a partir de la des-articulación: lo que articula ahora a los significantes es justamente el hecho de estar des-articulados. Esa es la perversión del delirio monadológico que los medios de comunicación suelen llamar “discursos de odio”. El delirio militante de Selci, por el contrario, se hace responsable de la articulación entre significantes. Allí

⁵⁷ Esta interpretación de la teoría de la militancia de Selci en términos de delirio corre por mi cuenta. En la medida en que la militancia asume la ley de la castración y la *manque à être* del sujeto del inconsciente, no habría posibilidad, según los mismos presupuestos de Selci, de entender a la “metáfora militante” como una “metáfora delirante”. Propongo deliberadamente aquí, entonces, una lectura de la teoría de Selci que probablemente no sería admitida por el propio Selci.

⁵⁸ Recordemos que para el Lacan del seminario V el Nombre-del-Padre es aún el Otro del Otro que, en cuanto tal, instituye la ley. Ya en el seminario siguiente, en 1959, Lacan lanzará la célebre consigna de que *no hay Otro del Otro*.

⁵⁹ Selci, Damián, *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2020, p. 48.

donde el delirio monadológico encontraba la coartada para su inocencia, la militancia encuentra el llamado a la responsabilidad absoluta. Es precisamente porque “no se puede responder”, porque no hay ninguna respuesta caída del cielo, porque no hay garantías, que la militancia asume la responsabilidad del paso de S1 a S2. El delirio monadológico, a pesar de presuponer a la Insubstancia, es un delirio profundamente substancialista, esto es, centrado en la inocencia. El delirio comunitario, en cambio, es más cercano a la militancia ya que no piensa al sujeto en términos de mónada o unidad cerrada, sino en términos de ventana: puro pasaje, tránsito signifiante. El sujeto del delirio comunitario nunca está en sí mismo, porque no hay un sí mismo, sino en otro(s). Todo lo contrario de la inocencia substancialista del delirio monadológico. Por eso Selci sostiene que “la militancia identifica en la substancia al enemigo fundamental: la Inocencia. Una substancia nunca está en posición de responder por cómo es. Una substancia, digamos, no puede cambiar”.⁶⁰ Frente a la inocencia y su inveterada reticencia a responder, la militancia no sólo responde, sino que responde para que el otro también responda. En suma, creo que los libros de Selci nos permiten al menos imaginar un delirio posible diverso al monadológico, un delirio que además cuenta con un programa, una voluntad política y una organización.

Conclusión

El sujeto histórico-metafísico nace del vientre de Anaximandro, ilimitado e infinito (*ápeiron*), fecundado por el esperma de Parménides, limitado y legal (*peîras*). Lleva por nombre Platón. El Padre dicta la ley: no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es (*oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*), pero la ley no se instala en lo simbólico porque la prohibición, el pronombre *oudén*, nada, resulta forcluido. Para el pequeño Platón, es absolutamente cierto que, a diferencia de lo que había decretado su padre, hay y habrá algo ajeno fuera de lo que es (*<è> estìn è éstai ti állo párex toû eóntos*). El pronombre *ti*, el “algo”, de naturaleza fantasmática, viene a velar el hueco dejado en lo simbólico por el *oudén*, la “nada”, el “no”, forcluido. De allí en más, el *ápeiron* de la Madre Anaximandro no dejará de acechar al sujeto Platón. Lo veremos emerger con toda su fuerza cuando Nietzsche anuncie el advenimiento de una nada *infinita* y Cantor su teoría de los números *transfinitos*. En

⁶⁰ Selci, Damián, *op. cit.*, p. 45.

efecto, a fines del siglo XIX se produce el brote psicótico del sujeto que había nacido con Platón, del sujeto cuyo nombre es Platón (razón por la cual se suele decir que la metafísica occidental es eminentemente platónica). El siglo XX, por eso mismo, es lo que queda del sujeto luego del brote psicótico. De allí su naturaleza profundamente delirante: delirio nazista, delirio stalinista, delirio consumista, delirio financiero, delirio anarquista, delirio libertario, delirio extractivista, etc.; cualquier cosa con tal de conjurar la perplejidad helada del brote. El siglo XXI, nuestro tiempo, también es delirante, pero el delirio triunfante parece girar alrededor de la noción de individuo autónomo y libre. Frente a este delirio perverso y destructivo, la tarea política que tenemos por delante consiste en sustituirlo por otro delirio de naturaleza comunitaria. Llamo a dicha sustitución *metáfora política delirante*. Esta operación da como plus de significación la posibilidad de una comunidad organizada que encuentra en la doctrina peronista, pregonada en los años setenta por las agrupaciones de izquierda –John W. Cooke a la cabeza– y resituada actualmente en el horizonte de la Insustancia por Damián Selci, la posibilidad de un nuevo delirio.

Hay dos modos posibles de salir del laberinto crepuscular al que parece habernos confinado el brote psicótico del sujeto histórico-metafísico: el delirio monadológico y el delirio comunitario. El delirio monadológico, que piensa al sujeto como una *mónada sin ventanas*, es una falsa salida, una salida hacia adentro: al final del camino no nos espera Ariadna sino el Minotauro. Por el contrario, el delirio comunitario, que piensa al sujeto como una *ventana sin múnadas*, es la verdadera salida o, por lo menos, la salida que lleva a lo que me gustaría llamar, con Alain Badiou y Silvia Schwarzböck, la *vida verdadera*: al final del camino nos espera Ariadna, que ahora ha cambiado su nombre por el de Eva. Si Osvaldo Lamborghini no podía responder, Leónidas, su hermano, parece encontrar una respuesta en la voz de Eva que, desde el frente de una columna, cuando la linterna del mundo pareciera haberse roto en mil pedazos abismándonos en una oscuridad individualista y terrorífica, nos sigue exhortando a mantener la llama comunitaria encendida:

¡Y hagamos antorchas
compañeros!
gritó la mujer que iba al frente⁶¹

⁶¹ Lamborghini, Leónidas, *El solicitante descolocado*, Buenos Aires, Paradiso, 2008, p. 79.

Bibliografía

- Badiou, Alain, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Flammarion, 2010.
- Cantor, Georg, *Briefe*, hrsg. von H. Meschkowski und W. Nilson, Berlín-Heidelberg, Springer-Verlag, 1991.
- , *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, ed. Ernst Zermelo, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- Dauben, Joseph, “Georg Cantor’s creation of transfinite set theory: personality and psychology” en *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1, 1979, pp. 27-44.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L’anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, París, Éditions de Minuit, 1972.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther, *Die Fragmente Vorsokratiker*, Dublin, Zurich Weidmann, 1972.
- Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria E., *Los filósofos presocráticos*, introducciones, traducciones y notas por C. Eggers Lan y V. E. Julia, Madrid, Gredos, 1981.
- Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* en *Werke 3*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- Heidegger, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Gesamtausgabe 11*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.
- , *Wegmarken* en *Gesamtausgabe 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- Jaran, François, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966.
- , *Seminaire III. Les psychoses (1955-1956)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1981.

- , *Seminaire V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1998.
- , *Seminaire XXIII. Le sinthome (1975-1976)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 2005.
- Lamborghini, Leónidas, *El solicitante descolocado*, Buenos Aires, Paradiso, 2008.
- Lamborghini, Osvaldo, *Novelas y Cuentos I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- Lidell, Henry George; Scott, Robert y Jones, Henry Stuart, *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft en Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 3, Berlín – Nueva York – Munich, W. de Gruyter, 1988.
- Piglia, Ricardo, *Formas breves*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Platón, *Sofista en Diálogos V*, trad. N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Timeo*, edición bilingüe de José M. Zamora Calvo, notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada, 2010.
- Preciado, Paul, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, París, Grasset, 2020.
- Prósperi, Germán O., “¿Qué es metanfetafísica? Prolegómenos a una ontología psicodélica” en *Kalagatos*, vol. 21, n° 2, 2024, p. eK24039.
- , *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023.
- Rubin, Gayle, “The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex” en Rayna N. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, Nueva York – Londres, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.
- Sadler, Ted, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Londres, Athlone, 1966.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gábás, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001.
- Selci, Damián, *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2020.