El más inquietante de todos los huéspedes. Delirio del fin del mundo en Nietzsche y Schreber[1]

The uncanniest of all guests. Delusion of the End of the World in Nietzsche and Schreber

Germán Osvaldo Prósperi[2]

Resumen

La tesis que quisiera plantear en este artículo es que el fin de la metafísica (Heidegger), el fin de la historia (Kojève) y el fin del hombre (Foucault) son las tres fórmulas que –en su ligera

[1] Este artículo es el resultado de largas e intensas conversaciones mantenidas con Edurne Recalde, extraordinaria psicoanalista y amiga, sin cuyas observaciones y sugerencias ninguna de estas páginas hubiera sido posible. Huelga decir que esta contribución al dossier "Genealogías de lo posthumano" también le pertenece. Aprovecho entonces para expresarle mi incondicional admiración y gratitud.

[2] 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).

Recibido 28-02-2025 – Estudios Posthumanos, Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 14-42 – Aceptado 15-03-2025.

diversidad– expresan el brote psicótico del sujeto absoluto (Hegel) y a la vez el intento ulterior de restituir un orden a través del delirio. En este trabajo examinaré el modo en el que se anuncian estos tres fines en dos autores que me parecen paradigmáticos: Nietzsche y Schreber, y explicaré también por qué este acontecimiento decisivo requiere ser abordado desde una perspectiva psicopatológica. Mi objetivo último es analizar los rasgos característicos que adopta el delirio del fin del mundo con el cual la estructura inconsciente del sujeto absoluto intenta reconstruir un orden luego del brote. En este delirio, sin duda, se cifra el tiempo que nos toca vivir.

Palabras clave: fin del hombre, brote psicótico, delirio, nihilismo.

Abstract

The thesis I would like to propose in this article is that the end of metaphysics (Heidegger), the end of history (Kojève) and the end of man (Foucault), and are the three formulas that – in their slight diversity – express the psychotic outbreak of the absolute subject (Hegel) and, at the same time, the subsequent attempt to restore an order through delirium. In this paper, I will examine how these three ends are announced in two authors I consider paradigmatic: Nietzsche and Schreber, and I will also explain why this decisive event must be approached from a psychopathological perspective. My ultimate goal is to analyze the characteristic features of the delusion of the end of the world with which the unconscious structure of the absolute subject attempts to reconstruct an order after the outbreak. In this delusion, undoubtedly, lies the time we are living in.

Keywords: End of man, Psychotic outbreak, Delusion, Nihilism.

¿Cómo creerles que mi vida entera había sido nada, una ficción psicótica, un pliegue dentro de las Ausencias?

Pablo Farrés, *Las pasiones alegres*

Introducción

En este trabajo partiré de las siguientes tesis: (i) el sujeto absoluto, cuyas vicisitudes describe Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*, es la figura filosófico-especulativa que encarna lo que Heidegger ha llamado "historia de la metafísica occidental"; y (ii) la condición psíquica de ese sujeto es la psicosis, entendida en su sentido lacaniano[3]. De esta segunda tesis se sigue que el sujeto hegeliano no es, como cree Žižek (2011) e incluso el mismo Lacan (1991: 38), *le plus sublime des hystériques*, sino *le plus sublime des psychotiques*. Adoptar el marco teórico propuesto por Lacan para pensar la constitución psicótica del sujeto absoluto implica por lo menos dos condiciones: (i) que el inicio de la metafísica coincide con la forclusión del significante del Nombre-del-Padre, y (ii) que el fin de la metafísica coincide con el desencadenamiento de la psicosis propiamente dicha[4]. La tesis que quisiera plantear en esta ocasión es que el fin de la metafísica (Heidegger), el fin de la historia (Kojève) y el fin del hombre (Foucault) son las tres fórmulas que –en su

[3] Estas dos tesis han sido fundamentadas y desarrolladas con mayor detalle en Prósperi, 2025: 102-132.

[4] Adivino ya una objeción metodológica: ¿es legítimo utilizar categorías de la clínica lacaniana para analizar al sujeto absoluto de la metafísica? Una extrapolación tan radical, incluso admitiendo la influencia de Hegel en Lacan, ¿no requeriría por lo menos una fundamentación que la justifique? Desde luego. El problema es que tal fundamentación me demandaría la totalidad del artículo. Por eso prefiero explicitar la metodología de este trabajo ya de entrada y sin rodeos: las páginas que siguen no son más que un *experimentum mentis*. No se trata por eso de legitimidad, sino de proponer una hipótesis y ver a dónde nos conduce. Si arribamos a alguna idea interesante, el recorrido planteado estará ya justificado. Nadie lo ha expresado mejor que Agustín Conde de Boeck: "Les llamo «experimentos mentales» y me voy muy campante, sabiendo que ya nadie puede denunciar ninguna estafa y que con ese tipo de expresiones se puede hacer que la realidad trabaje para uno y no a la inversa" (2024: 12). De eso se trata, ni más ni menos: de hacer que la realidad histórico-filosófica trabaje para nosotros. Una vez logrado ese objetivo, e incluso sin haberlo logrado, nos iremos también, el lector y yo, muy campantes.

familiar resonancia– expresan el brote psicótico del sujeto absoluto y a la vez el intento ulterior de restituir un orden a través del delirio. En lo que sigue examinaré rápidamente el modo en el que se anuncia este acontecimiento mayúsculo en dos autores que me parecen paradigmáticos: Nietzsche y Schreber (aunque la lista podría extenderse *ad libitum*: Hölderlin, Nerval, Schumann, Strindberg, Van Gogh, Cantor, Warburg, Nijinski, Artaud, etc.), y explicaré también por qué este ocaso del Occidente –perdóneseme el pleonasmo– requiere ser abordado desde una perspectiva psicopatológica[5]. Mi objetivo último es analizar los rasgos distintivos que adopta el delirio con el cual el sujeto absoluto intenta reconstruir un orden luego del brote[6]. De más está decir que este delirio del fin del mundo (*Weltuntergang*, en términos de Schreber) custodia la cifra del tiempo que nos toca vivir: *a queda do céu* (Kopenawa y Albert, 2010). Mi propuesta exige entonces que el itinerario de este trabajo se estructure en tres momentos: (1) reposición de la condición psicótica del sujeto absoluto de la metafísica occidental; (2) explicación del brote psicótico en Nietzsche y Schreber; (3) examen del delirio con el cual dicho sujeto intenta –probablemente de forma infructuosa– rearmar un mundo luego del desencadenamiento de la psicosis.

1. Condición psicótica del sujeto absoluto

1.1 La 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

[5] El abordaje psicopatológico que propongo en este artículo está inspirado en el trabajo pionero –aunque lamentablemente inconcluso– de Ernesto De Martino (1977).

[6] Por supuesto que no se trata de una decisión voluntaria por parte del sujeto absoluto, sino del funcionamiento de una estructura inconsciente. Es la estructura la que, ante la perplejidad del brote, comienza a producir con los significantes que posee una trama delirante. En consecuencia, cada vez que diga "el sujeto absoluto intenta restituir…" debe leerse "la estructura inconsciente del sujeto absoluto intenta restituir…"

(*Verleugnung*). 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" (Lacan, 1998: 146)[7]. 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" (1998: 155). El núcleo de lo que Lacan llama metáfora paterna 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[8]. 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 Falo, 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" (1998: 188). Frente a esta ley descontrolada, advierte Lacan, el infante se esboza como "asujeto" (*assujet*), puesto que se experimenta como totalmente "asujetado" 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

[7] 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 cuanto 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.

[8] Por cuestiones de tiempo, no me detendré aquí en las diversas críticas que los feminismos y la filosofía de género han realizado al planteo psicoanalítico en general y lacaniano en particular. Me limito solo a remitir al interesante ensayo de Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex", en el cual indica la necesidad de realizar un "psicoanálisis del inconsciente psicoanalítico" (1975: 185) a fin de sacar a la luz la potencia emancipadora entrevista por Freud pero que la propia ortodoxia psicoanalítica se habría encargado de "reprimir de un modo radical" (1975: 184). Resulta también interesante la intervención de Paul Preciado en las jornadas internacionales de 2019 organizadas por la Escuela de la Causa Freudiana en Paris, publicada luego bajo el título *Je suis un monstre qui vous parle* (2020), donde exhorta a una "mutación revolucionaria del psicoanálisis" que le permita "desembarazarse de la epistemología patriarco-colonial de la diferencia sexual".

infante pueda identificarse con el padre en tanto poseedor del Falo e ingresar así a una lógica de significación estabilizada. 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. Si todo ha marchado "bien", si el Nombre-del-Padre ha introducido una falta en el Otro y lo ha descompletado a través de la castración, 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.

¿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 estructurar la realidad en términos socialmente compartidos y normalizados. 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" (1981: 99). Como veremos, el edificio (de la metafísica occidental) no solo se verá amenazado, sino que efectivamente se derrumbará en el siglo XIX, en una pintoresca plaza de Turín. Sin embargo, para poder comprender este derrumbe, debemos comprender previamente la constitución psicótica del sujeto absoluto 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.

1.2. El inicio psicótico de la metafísica

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 solo 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[9]. Platón, por último, no reconoce la ley establecida por Parménides, que permanece forcluida. Las diversas declinaciones de la compensación imaginaria que viene a tapar 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 la cual retornan, pues deben pagar la pena por haberse determinado y separado de la unidad originaria (DK 12 A 9). 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), *peîras*, equivalente al Nombre-del-Padre en tanto instituye el límite de 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 [*akíneton megálon en peírasi desmôn*]" (DK 28 B 8: 26)[10], que "es por completo incólume igual por todos lados dentro de sus límites [*homôs en peírasi kýrei*]" (49), que "la poderosa Necesidad [*anánke*] lo mantiene en las ligaduras del límite [*peíratos en desmoîsin*

[9] Francis M. Cornford, en un estudio que hasta la fecha no ha sido superado, ha mostrado que algunas expresiones de Parménides "indican que conocía la cosmología milesia de Anaximandro y Anaxímenes" (1939: 1), a las cuales habría criticado en su poema. Cornford, además, identifica en los jónicos y los itálicos dos estilos filosóficos diversos e, incluso, contrapuestos: "la distinción fundamental de estas dos tradiciones, jónica e itálica, es que mientras los jónicos buscaban la naturaleza de las cosas en alguna especie de materia [*some kind of matter*], los itálicos se centraban en el principio del límite o de la forma [*the principle of limit or form*]" (1939: 3). Lo que me interesa rescatar aquí es simplemente la imposición del límite sobre lo ilimitado que caracteriza a la operación (lógico-estructural) de Parménides en relación a Anaximandro.

[10] Las traducciones de los hexámetros de Parménides pertenecen a Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (*cf.* 1981: 480).

échei]" (30-31)[11] y que, dado que "hay un límite último [*peîras pýmaton*], es completo [*tetelesménon*] en toda dirección" (42-43). 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*]" (36-37)[12].

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*. Esta posibilidad de pensar al sujeto metafísico como un sujeto neurótico pareciera encontrar además una corroboración ulterior en el *Sofista*, donde Platón no solo 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. Sin embargo, 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*. 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 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*, también indefinido, aunque del orden de lo imaginario. Allí donde el padre Parménides decía *oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*, el

[11] Cornford asegura que estos hexámetros en los que Parménides vincula a la necesidad [*anánke*] con la imposición del límite [*peîras*] están dirigidos "contra lo Ilimitado de Anaximandro, al cual él [es decir Anaximandro] llamaba «lo divino»" (1939: 43).

[12] En este caso, he modificado ligeramente la versión de Eggers Lan y Juliá y traducido la preposición *párex*, que el LSJ vierte, entre otras acepciones, por "outside, out by the side of, out of the way of", por "fuera" en vez de por "aparte". Creo que "fuera" enfatiza con más contundencia la exterioridad (el *ex* de *párex*) que la ley del Padre prohíbe.

hijo Platón dice *<è> estìn è éstai ti állo párex toû eóntos*. Al cubrir el hueco dejado por el *oudén* forcluido con el pronombre *ti*, los términos *állos* y *párex* invierten su sentido y adquieren toda su fuerza: ahora sí hay y habrá algo (*ti*) ajeno (*állos*) fuera (*párex*) de lo que es. La configuración de este "algo", de este *ti* proyectado por Platón a modo de escudo imaginario se estructura en tres momentos: (i) en *República*, donde se afirma que el Bien es más allá del ser (*epékeina tês ousías*); (ii) en el *Sofista*, donde se muestra que, en el caso de las cosas sujetas al devenir, el no-ser (*mè ón*) en cierta forma es y el ser (*ón*) en cierta forma no es; (iii) en el *Timeo*, donde se postula un tercer género (*tríton génos*), el receptáculo (*hypodoché*) o el espacio (*chóra*), que la tradición platónica entenderá en términos de materia (*hýle*) y que, si bien Platón no excluye del dominio ontológico de forma explícita, lo cierto es que sienta las bases para que algunos platónicos posteriores, por ej. Plotino (Corrigan, 1995), lo identifiquen con una suerte de no-ser (*ouk ón*) o con algo distinto del ser (*héteron ón*)[13]. ¿Qué es *ti*, entonces? Desde un punto de vista psicoanalítico-filosófico, 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 absoluto 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 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*]" (1981: 56-57). El pronombre *ti* es la *proyección imaginaria* 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 tener lugar. Las diferentes épocas del ser en su historicidad, lo que Hegel llama en la *Phänomenologie des Geistes* "figuras de la conciencia [*Gestalten des Bewußtseins*]" (1989: 80), no son más que las diversas configuraciones que, al modo de un caleidoscopio, ha ido

[13] Para un análisis más detallado de la compensación imaginaria que hace posible la historia de la metafísica occidental, aunque sin hacer referencia aún a la condición psicótica del sujeto absoluto, *cf.* Prósperi, 2024: eK24039.

adoptando este fantasma psicótico a lo largo del tiempo[14]. 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" (1981: 230). 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. Se entiende entonces por qué el parricidio platónico no es un verdadero parricidio. Lo que resulta forcluido en Platón no es el padre Parménides, que sigue funcionando en tanto padre real, sino su estatuto simbólico representado por la prohibición contenida en *oudén*. De allí en más, la existencia histórica del sujeto absoluto, compensada precariamente por la proyección fantasmática, no dejará de rozar el filo de lo ilimitado e infinito (*ápeiron*). Los cambios de época no son más que fenómenos de franja. Detrás del *ti*, la ley descontrolada de la Madre acecha. 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 del *ti*, esta ruptura de la muleta imaginaria y la consecuente infinitización de la realidad (Eidelsztein, 2001: 260-270), lo que debemos analizar ahora. Será cuestión de comprender en qué sentido el fin de la metafísica anunciado por Heidegger, el fin de la historia anunciado por Kojève y el fin del hombre anunciado por Foucault coinciden con "el crepúsculo de la realidad que caracteriza la entrada en la psicosis" (Lacan, 1981: 231). Si los sucesos históricos son fenómenos de franja, los sucesos post-históricos son fenómenos elementales.

[14] No es casual que en el ensayo dedicado al estadio del espejo, período en el que el sujeto construye su unidad imaginaria (su yo) a partir de la asunción de una imagen especular, Lacan utilice también el término *Gestalt*: "la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida" (1966: 94-95).

2. El brote psicótico y los tres fines

2.1 Nietzsche

> 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 Nietzsche al cuello del animal, con ánimo de protegerlo. Sobrecogido por la compasión, se derrumba. Pocos días después Franz Overbeck busca al amigo mentalmente trastornado. Nietzsche vegetó todavía durante diez años (Safranski, 2001: 339-340).

Solo si leemos "sujeto absoluto" 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*. Dejo a los alienistas la interpretación psicológica de la persona que lleva por nombre Friedrich Wilhelm Nietzsche.[15] Me interesa más bien avanzar una interpretación filosófica del sujeto absoluto 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 parágrafo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*. El parágrafo lleva por título "Der tolle Mensch", que suele traducirse por "el hombre loco", aunque el significado de *toll* es amplio. Como sea, 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!" (KSA 3: 481). ¿Cómo debemos entender esta escena? Ni más ni menos que como la coyuntura dramática, es decir como la disolución del soporte imaginario y la consecuente imposibilidad de

[15] La hipótesis más difundida, y quizás también la más fundada, a la hora de explicar la demencia de Nietzsche es la de la sífilis. Si bien en este artículo seguiré otro camino, remito al bello artículo de Lynn Margulis (2004: 118-125) que apoya esta hipótesis orgánica con inusual vivacidad.

una significación fálica. El loco sufre porque los demás hombres ni siquiera tienen conciencia del Falo, ni siquiera advierten lo que han perdido. Lo cual es natural: no se puede añorar lo que nunca se tuvo. Nietzsche anuncia entonces 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 *phántasma* (fantasma, apariencia), *phantasía* (imaginación) o *phainómenon* (fenómeno) provienen de *pháos* (luz), indica el advenimiento del nihilismo. En efecto, luego de explicar la magnitud del teocidio ante un público perplejo, el loco "arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos y se apagó [*sie in Stücke sprang und erlosch*]" (KSA 3: 481). 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:

> ¿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*]? (KSA 3: 481).

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 Falo 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 ilusoria de tal parricidio. Estimo que esta es la razón de fondo por la cual Monique Dixsaut ha presentido "un parentesco profundo, una

suerte de consanguinidad" (2015: 7) entre Platón y Nietzsche. 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 Falo en situaciones extremas; Platón no fue un *patraloías* real, sino un *hoîos patraloías*, un parricida fallido, aparente; 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*) del agujero ocasionado 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*)[16]. Y dado que, según el célebre adagio lacaniano, lo que fue forcluido en lo simbólico retorna en lo real, el *oudén* excluido de la filosofía platónica vuelve como una nada infinita en lo real del mundo contemporáneo. Este es el verdadero sentido del nihilismo (*oudén* = *nihil* = nada)[17]. Nietzsche cifra en la figura del ultrahombre (*Übermensch*), una figura íntimamente

[16] No es que al sujeto absoluto, como suele decirse en Argentina, se *le* salió la cadena, sino que más bien es el propio sujeto el que se salió *de* la cadena (significante).

[17] El retorno del *oudén* (o *nihil*) en lo real da lugar a lo que Massimo Recalcati ha llamado "experiencia del vacío", la cual difiere radicalmente de la *manque à être* que caracteriza según Lacan a las neurosis: "si la experiencia humana de la falta es la matriz del dinamismo del deseo, de su función de apertura hacia el Otro, hacia el intercambio simbólico con el Otro, la del vacío es una experiencia de nulificación, de nirvanización, de hibernación, de cancelación del deseo. […] Esta metamorfosis es índice de una suerte de mutación antropológica: el hombre de la clínica del vacío aparece como un hombre sin inconsciente [*un uomo senza inconscio*]" (2010: 12); de allí que Recalcati concluya que "la clínica del vacío marca un declive del funcionamiento dialéctico de la dupla freudiana represión-retorno de lo reprimido avanzando la tesis de un *fondo psicótico de la nueva patología*" (2010: 15; cursivas en el original). Por otro lado, no puedo dejar de señalar –aunque solo sea de modo provisorio– la relación íntima que existe entre este retorno del *oudén* forcluido, cifra y razón última del nihilismo, y el así llamado negacionismo contemporáneo. En este sentido, el texto de Donatella Di Cesare, ya desde su mismo título, se revela decisivo: *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo* (2021).

vinculada con la muerte de Dios, sus deseos de superar el nihilismo. En efecto, luego de corroborar que Dios ha muerto, Zaratustra anuncia: "Yo os enseño el ultrahombre. El hombre es algo que debe ser superado" (KSA 4: 14). El ultrahombre simboliza el aspecto activo, creativo, del nihilismo y en consecuencia la afirmación dionisíaca de la vida.

2.2 Schreber

Cinco años antes de que Nietzsche colapse en Turín abrazado a un caballo, Daniel Paul Schreber, conocido como el presidente Schreber por su cargo en el Tribunal Superior de Sajonia, sufre una primera crisis nerviosa y es internado durante algunas semanas en el asilo Sonnenstein, cerca de Dresde, antes de ser trasladado a la clínica psiquiátrica de Leipzig, donde permanece algunos meses. En 1893 sufre un nuevo colapso psíquico, días después de asumir la presidencia de la Suprema Corte de Justicia, y vuelve a ser internado, pasando por varios institutos mentales, hasta ser dado de alta en 1902. Un año más tarde se publican las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. En 1907 tiene lugar la tercera crisis nerviosa y es internado en el asilo de Dösen, donde permanece hasta 1911, año de su muerte.

Entre junio y octubre de 1893, es decir entre la notificación de su inminente nombramiento en el Tribunal Supremo y la efectiva asunción del cargo, tiene lugar el famoso sueño en el que Schreber fantasea con "ser una mujer sometida al acoplamiento [*ein Weib zu sein, das dem Beischlaf unterliege*]" (Schreber, 2016: 36). Durante sus diversas internaciones expresa ideas hipocondríacas y de persecución, afirma padecer un reblandecimiento del cerebro, sufre de hiperestesia, se declara muerto, dice ser víctima de manipulaciones en su cuerpo, permanece totalmente absorto e inmóvil durante horas, asevera mantener contacto directo con Dios, ser juguete de los demonios, ser testigo de milagros, escuchar música sagrada y vivir en otro mundo; sostiene también haber recibido una misión redentora directamente por inspiraciones divinas, cuyo primer paso consiste en su *mudanza en mujer*; asegura además sentir en su cuerpo contundentes "nervios femeninos" de

los cuales, por fecundación directa de Dios, saldrán hombres nuevos, permitiéndole recién entonces morir de muerte natural y conseguir la bienaventuranza como los demás seres humanos.

Vale la pena destacar que para Freud el conflicto que está en el centro de la enfermedad de Schreber consiste en "el estallido de una moción homosexual" (GW 8: 280) que hunde sus raíces en el vínculo del niño con su padre, Daniel Gottlob Moritz Schreber, médico ortopedista y creador de los jardines familiares, los *Schrebergarten*, destinados al ejercicio físico, así como también inventor de instrumentos y aparatos diseñados para corregir las posturas corporales de los niños, pero también para templar su espíritu[18]. En este sentido, la causa de la enfermedad de Schreber, siempre según Freud, se remonta al terreno familiar del complejo paterno:

> Si la lucha con Flechsig se le revela al enfermo como un conflicto con Dios, nosotros no podemos menos que traducirlo a un conflicto infantil con el padre amado, conflicto del cual unos detalles que desconocemos han comandado el contenido del delirio. […] En estas vivencias infantiles el padre aparece como el perturbador de la satisfacción buscada por el niño, autoerótica las más de las veces, que en la posterior fantasía a menudo se sustituye por otra menos infame (GW 8: 291-292).[19]

[18] El padre de Schreber fue autor de varios libros cuyas ilustraciones bien podrían haber formado parte de *Surveiller et punir*. Si la hipótesis que planteo en este artículo es atendible, Parménides es al sujeto absoluto lo que Daniel Gottlob Moritz Schreber es al presidente Schreber. No por nada en *Teeteto* 183e Platón califica a Parménides de venerable (*aidoîos*) y terrible (*deinós*), términos que perfectamente podría haber empleado el presidente Schreber (o su hermano mayor, suicidado en 1877) para caracterizar a su progenitor. Al final de este documento he adjuntado algunas ilustraciones extraídas de la *Kallipädie oder Erziehung zur Schönheit* (1858), uno de los textos más célebres del padre de Schreber cuyo título completo ya es en sí mismo un delirio, donde se pueden ver las diversas "antropotecnias" (Ludueña Romandini, 2010) que han constituido –disciplinaria y psicóticamente, agregaría yo– al sujeto absoluto de la metafísica.

[19] En un ensayo notable dedicado a la locura de Nietzsche, René Girard ha cuestionado la explicación edípica de la psicosis ofrecida por Freud, e incluso

Interesa destacar que el delirio de Schreber atraviesa dos elaboraciones ligeramente diversas: en un primer momento, el objeto causante del delirio de persecución es proyectado en la persona del Dr. Flechsig, que lo había atendido en sus primeras internaciones y a quien había acusado de cometer un "almicidio [*Seelenmord*]" (Schreber, 2016: 7); en un segundo momento, se produce una transición de Flechsig a Dios, permitiéndole al paciente resolver con cierta eficiencia el conflicto[20]. El segundo momento del delirio, en el que Schreber deja de ser la prostituta de Flechsig y pasa a ser la mujer de Dios, le permite al yo del enfermo, no solo asumir su deseo femenino, sino encontrar en ese deseo el instrumento idóneo para regenerar a la especie humana. Explica Freud:

> Si era imposible avenirse al papel de la mujerzuela [*Dirne*] frente al médico, la tarea de ofrecer al propio Dios la voluptuosidad que busca no tropieza con igual resistencia del yo. La emasculación [*Entmannung*] deja de ser insultante, deviene "acorde al orden del universo [*weltordnungsgemäß*]", ingresa en un vasto nexo cósmico, sirve al fin de una recreación del universo humano sepultado. "Hombres nuevos de espíritu schreberiano [*Neue Menschen aus Schreberschem Geist*]" honrarán, en el que se cree perseguido, a su antepasado (GW 8: 283).

ulteriormente por Lacan, en la medida en que el Edipo no tiene en cuenta el mecanismo mimético del deseo y la rivalidad que le es inherente. Si bien la teoría de Girard se orienta en un sentido diverso del que propongo aquí, lo cierto es que su texto tiene el mérito de reconocer en el brote de Nietzsche "un momento importante en la creciente esquizofrenia de la cultura alemana y europea" (1976: 1163).

[20] El Esquema I que propone Lacan en "D'une question préliminaire à tout traitement posible de la psychose", un escrito centrado en buena medida en el caso Schreber, 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 Falo (Φ_0) o, dicho de otro modo, una vez que el sujeto ha sido capaz de construir otro *ti* delirante (*cf*. Lacan, 1966: 571-572).

Resulta preciso ahora detenerse un momento en esta figura nietzscheana del ultrahombre y en estos hombres nuevos de espíritu schreberiano que parecen indicar, cada uno con sus particularidades, los rasgos que adopta el delirio del sujeto absoluto luego del brote psicótico.

3. Delirio del fin del mundo y nueva humanidad

Tanto Nietzsche como Schreber comparten una misma certeza acerca del fin de un largo ciclo histórico que caracteriza al tiempo en el que viven. En el caso de Nietzsche, se trata del fin de la historia cultural del Occidente, historia decadente que él identifica preferentemente con el platonismo y el cristianismo. Nietzsche anuncia el advenimiento del nihilismo que, en cierta forma y como luego corroborará Heidegger, ya estaba contenido en la propia historia de la metafísica occidental desde su mismo inicio:

> Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos [*zwei Jahrhunderte*]. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: *la ascensión del nihilismo*. [...] Toda nuestra cultura europea se mueve desde ya hace tiempo bajo la tortura de una tensión [*einer Tortur der Spannung*] que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere *acabar*, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo (KSA 13: 189).

La ascensión del nihilismo (*die Heraufkunft des Nihilismus*), que Nietzsche experimenta en cuerpo y alma, es el resultado de una larga tortura que, a ciencia cierta, coincide con la historia misma del Occidente. Nietzsche habla de la tortura de una tensión (*die Tortur der Spannung*) que ha ido creciendo consecutivamente hasta alcanzar su cenit a fines del siglo XIX y cuyas consecuencias extremas se harán sentir, predice el filó-sofo/logo, en los próximos dos siglos. Pero ¿en qué consiste esta *Spannung*? ¿Y por qué se trata

de una tortura? El término *Spannung* hace referencia a la precariedad de la proyección fantasmática (el pronombre *ti*) con la cual el sujeto absoluto logró velar la forclusión del pronombre *oudén* en los inicios platónicos de la metafísica. Y si se ha tratado de una verdadera tortura es porque el *ti* imaginario nunca estuvo exento de romperse y abismar al sujeto en el agujero del *oudén* forcluido.

Schreber, por su parte, cuenta en sus *Denkwürdigkeiten* que "desde muy temprano se le manifestó de manera preeminente en visiones nocturnas la noción de un fin del mundo inminente, como consecuencia de la indisoluble conexión entre Dios y yo mismo" (2016: 63). Este fin del mundo (*Weltuntergang*), según el enfermo, sería la consumación de un proceso histórico de catorce mil años que terminaría cumpliéndose dentro de unos doscientos años:

> En las visiones se mencionaba repetidamente que la obra de los pasados catorce mil años se había perdido –este número indicaba presumiblemente el período en el que la tierra había sido poblada por seres humanos [*der Bevölkerung der Erde mit Menschen*]– y que solo le restaban a la tierra aproximadamente otros doscientos años –si no me equivoco el número 212 fue mencionado (2016: 64).

Además de que sería oportuno interpretar el así llamado Antropoceno a la luz de estas visiones apocalípticas de Schreber[21], tarea a la que no puedo abocarme aquí, resulta sugerente una cierta proximidad con Nietzsche: ambos hablan del fin del mundo humano (aunque en sentidos ligeramente diversos) y ambos profetizan acerca de los próximos dos siglos[22]. Ambos, además,

[21] Schreber vacila a la hora de explicar el modo en el que el mundo llegará efectivamente a su fin: a veces habla de una variación abrupta de la temperatura y una posible glaciación, otras veces de un terremoto, incluso llega a mencionar, además de la peste y la lepra, el desencadenamiento de "epidemias devastadoras [*verheerende Seuchen*] sobre la humanidad" (2016: 80).

[22] En las últimas décadas, varios autores han abordado, aunque desde una perspectiva diversa a la que propongo en este artículo, los llamados "discursos

cifran en la idea de una nueva humanidad la única posibilidad de salvación. Así lo expresa Nietzsche en *Zur Genealogie der Moral*:

> Alguna vez tiene que llegar este hombre del futuro [*dieser Mensch der Zukunft*], que nos liberará por igual del ideal existente hasta ahora como de lo que hubo de surgir de él, de ese gran asco, de esa voluntad de la nada del nihilismo [*vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus*]; esa campanada del mediodía y de la gran decisión, que vuelva a liberar la voluntad, que devuelva a la tierra su rumbo y al hombre su esperanza; ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada [*dieser Besieger Gottes und des Nichts*] (KSA 5: 336).

No basta por eso con vencer a Dios, es decir con suprimir el pronombre *ti*, la muleta imaginaria o el velo fantasmático, hecho histórico que el filósofo tiene ante sus ojos, sino que es preciso también sobreponerse a los embates de la nada (*Nichts*), es decir al abismo *infinito* del pronombre *oudén* forcluido que, al romperse el velo imaginario sostenido por *ti*, retorna en lo real. El anhelo de Nietzsche es crear un nuevo *ti* que ya no niegue la vida, sino que la afirme incondicionalmente. La transvaloración de todos los valores no tiene otro sentido. La tarea suprema de crear una ficción afirmativa le corresponde al hombre del futuro (*der Mensch der Zukunft*), es decir al ultrahombre.

Schreber, a su vez, refiere que ciertas voces venidas del exterior le anuncian que, a causa de un deterioro irreversible del "vínculo entre Dios y la humanidad" (2016: 168), una nueva raza de seres humanos sería creada a partir de su espíritu:

---

del fin del mundo". Sobre este asunto, *cf.*, entre otros, Danowski y Viveiros de Castro, 2015.

> Estoy seguro de que los mensajes acerca de los "nuevos seres humanos creados del espíritu de Schreber [*neuen Menschen aus Schreber'schem Geist*]" no se originaron en mi cabeza, sino que me fueron transmitidos desde afuera [*von außen*]. Este mero hecho podría llevarme a asumir que las ideas conectadas con dichos mensajes tienen alguna base en la realidad y corresponden a ciertos acontecimientos históricos (2016: 169).

Y luego agrega que las voces le anunciaron también la probable creación de un nuevo mundo humano, en este caso extraterrestre:

> A la idea de fin del mundo, ya expuesta en capítulos anteriores, se sumaron informaciones que se referían a en qué medida era posible una reanimación de la creación [*eine Wiederbelebung der Schöpfung*] […] Tengo que suponer que en algunos astros alejados se hizo efectivamente el intento de crear un nuevo mundo humano [*einer neuen Menschenwelt*] ("hombres nuevos formados del espíritu de Schreber", como se los denominó, con una locución utilizada desde entonces innumerables veces, por lo general en son de burla): es verosímil, pues, que se utilizara una parte de mis nervios (2016: 99).

La posibilidad de crear esta nueva raza de hombres surgida de su espíritu, diversa cualitativamente de la raza de hombres actuales, "hechos a la ligera", está íntimamente conectada, en la segunda y definitiva elaboración del delirio, con el proceso de emasculación y su devenir mujer[23]. Una última cita lo confirma:

[23] Durante mi estancia en la ciudad de Génova, en 2005-2006, conocí a Shafar, un tunesino que además de vender opiáceos y L.S.D. poseía un conocimiento admirable del *Corán*. En una de las tantas conversaciones nocturnas que mantuvimos frente al mar de Liguria, quizás en Rapallo o en la misma Génova,

> Pero ahora se me hizo consciente sin ninguna duda que el orden cósmico [*die Weltordnung*] exigía la emasculación [*die Entmannung*], de una manera imperiosa, con prescindencia de si me agradaba o no a mí personalmente, y que debido a ello, por motivos racionales, no me restaba sino resignarme al pensamiento de la transformación en una mujer [*der Verwandlung in ein Weib*]. Como consecuencia ulterior de la emasculación solo podía pensarse, naturalmente, en una fecundación por medio de rayos divinos con el fin de crear nuevos hombres [*neuer Menschen*] (2016: 148).

Schreber puede entonces asumir su femineidad sin complejos ni reticencias: el orden cósmico se lo demanda. Su nueva condición de mujer posibilitará además que los rayos divinos lo fecunden a fin de engendrar una nueva humanidad: el hombre nuevo. Este delirio macará a fuego a todo el siglo XX –e incluso al XXI[24]. Según Freud, el delirio del fin del mundo no es raro en los casos de paranoia y se explica a partir de una pérdida de carga libidinal del mundo exterior y la consecuente proyección por parte del enfermo de una catástrofe interior: "El sepultamiento del mundo es la proyección [*die Projektion*] de esta catástrofe interior; su mundo subjetivo se ha sepultado desde que él le ha sustraído su amor" (GW 8: 307). No puedo acordar con Freud en este punto o, mejor aún, en este caso singular. Sucede que en el caso del sujeto que estamos

luego de comer el mejor couscous que he probado (otra habilidad en la que mi amigo descollaba), me comentó que según el texto sagrado una de las señales que anunciaban el fin del mundo era que las mujeres se convertirían en varones y los varones en mujeres; otra de las señales era que los metales hablarían. Nunca me tomé el trabajo de recorrer nuevamente el *Corán* para comprobar si Shafar estaba en lo cierto. Visto desde ahora, todo parecería indicar que sí…

[24] Cuando hablo de delirio no lo hago en un sentido necesariamente negativo. Como bien han mostrado Deleuze y Guattari en *L'Anti-Œdipe*, existen dos polos del delirio: uno paranoico-reaccionario y otro esquizo-nomádico (*cf*. 1972: 126). La diferencia que existe, por ejemplo, entre "el hombre libre, emprendedor y propietario" de Milei y el "hombre nuevo" del Che Guevara, desde este punto de vista, es la diferencia entre estos dos polos del delirio: fascista y reactivo aquel, emancipador y activo este.

considerando, el sujeto absoluto de la metafísica, exterior e interior coinciden: el mundo exterior, incluso la naturaleza en su sentido hegeliano, es también el mismo sujeto, puesto que, como establece Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*, lo verdadero –equivalente aquí por supuesto a lo absoluto– no debe aprehenderse o expresarse solo "como substancia [*als Substanz*], sino también y en la misma medida como sujeto [*als Subjekt*]" (W 3: 23). Por tal motivo, hablar del fin del mundo es también hablar del fin del sujeto y viceversa. Mi tesis entonces es que este doble fin –perfectamente reversible– se explica en términos de brote psicótico. Lo que sucede en el siglo XIX y primeras décadas del XX es la ruptura del *ti*, la muleta imaginaria –el *Denkraum*, en léxico warburguiano (Prósperi, 2019: 45-47)– que le había permitido al sujeto absoluto desarrollarse históricamente de forma más o menos compensada. La cifra paradigmática de esa ruptura es el *Gott ist tot!* de Nietzsche, aunque también el *Weltuntergang* de Schreber. Ambos tratan de construir un nuevo *ti* a fin de conjurar la vacuidad infinita del *oudén* (el *ápeiron* de Anaximandro): Nietzsche intenta hacerlo apelando al hombre del futuro, el ultrahombre; Schreber apelando a los hombres nuevos formados de su espíritu.

Conclusión

En este artículo he planteado la tesis de que los tres fines considerados: de la metafísica, de la historia y del hombre, coinciden con el brote psicótico del sujeto absoluto en su sentido hegeliano, el cual ha encarnado históricamente lo que Heidegger ha llamado metafísica occidental[25]. La historia de la metafísica se inicia

[25] A juzgar por los indicios que nos brinda nuestra época, la historia no termina en el Libro absoluto que para Kojève contendría el sentido del concepto y cifraría la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, sino en el Libro psicótico de Farrés: "Mariela me pasó el libro. Era más o menos gordo, tenía unas cuatrocientas cuarenta y tres páginas. Todas ellas tenían el mismo poema. Abriera donde abriera, en la página 22 como en la 387, siempre las mismas palabras: «Nada es real, ni siquiera estas palabras, ni siquiera yo soy real»" (2020: 135). ¿Qué es real, hoy? Nada, es decir *oudén*, que ha retornado desde el fondo de los tiempos o, mejor aún, desde la forclusión platónica. "Nada es real": en este sintagma se cifra la perplejidad del brote. *Nada es real* significa: *lo real es la Nada*.

con Platón y se concluye con Nietzsche, como conjetura Heidegger, pero por razones diversas a las que él aduce. Si la metafísica comienza con Platón no es porque el fundador de la Academia identifique al ser del ente (*das Sein des Seienden*) con la noción de *idéa* (Heidegger, GA 9: 235-236), sino porque en su filosofía se produce la forclusión del Nombre-del-Padre Parménides (el pronombre *oudén*) y su reemplazo por la muleta imaginaria (el pronombre *ti*) capaz de compensar al sujeto absoluto y permitirle desenvolverse a lo largo de la historia. Del mismo modo, si la metafísica se concluye con Nietzsche no es porque su filosofía lleve a cabo la inversión definitiva del platonismo (Heidegger, GA 5: 209-211), sino porque el autor del *Zarathustra* muestra el colapso psíquico que implica la muerte de Dios. *Es el brote psicótico de Nietzsche en la plaza de Turín lo que sella la historia de la metafísica y no la mera inversión de los valores platónicos*. En este trabajo he querido mostrar que tanto Nietzsche como Schreber nos permiten comprender que el "fin de la metafísica", el "fin de la historia" y el "fin del hombre" son las tres fórmulas con las cuales la filosofía contemporánea, acaso sin plena conciencia, ha nombrado al brote psicótico del sujeto absoluto.

Lacan sugiere que siempre hay un acontecimiento susceptible de explicar el brote o la ruptura de la muleta imaginaria (el *ti*). En Schreber, se trata de su nombramiento como presidente del Tribunal Supremo. En el momento en el que se ve exigido a ocupar el cargo, lo cual equivale a ocupar el lugar del padre, un lugar "masculino" de responsabilidad, comienzan las crisis nerviosas. Debido a la forclusión característica de la psicosis, Schreber no dispone del significante del Nombre-del-Padre, y en consecuencia tampoco del Falo, para hacer frente a tal modificación en su estatuto simbólico. Conclusión: Schreber colapsa. Algo similar sucede con Nietzsche, solo que en este caso la crisis se expresa en toda su magnitud histórica. Nietzsche se confunde con toda la humanidad o, para decirlo en sus propios términos, con "todos los nombres de la historia [*jeder Name in der Geschichte*]" (KSB 8: 578). El acontecimiento que ocasiona su brote concierne por eso a la

---

El colapso mental de Nietzsche y de Schreber –y téngase presente que uno de los personajes de *Las series infinitas* (2022) se apellida, no por casualidad, Scherer– nos muestra que nuestro tiempo no es el de Hegel, sino el de Farrés: no ya el Libro de la memoria absoluta, sino el *Libro del buen olvido*.

asunción del asesinato de Dios y al nuevo estatuto simbólico que ese acto supone. Nietzsche lo expresa a través del hombre loco: "La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses [*zu Göttern werden*] o al menos que parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna" (KSA 3: 481). El hombre es llamado a convertirse en Dios, a ocupar el lugar de Dios, que no es sino el lugar del padre; por eso Nietzsche habla de los hombres que *nazcan* después de "nosotros" (*nach uns geboren wird*: *uns* se refiere desde luego a los asesinos de Dios). El problema, de nuevo, es que el sujeto absoluto no dispone del sostén simbólico del Nombre-del-Padre para hacer frente a tal tarea. De allí que se trate de un acontecimiento demasiado grande para los hombres (*zu gross für uns*). El *ti*, eminentemente imaginario y por ende ajeno al orden simbólico, no posee la solidez suficiente para tal empresa y se rompe. Conclusión: Nietzsche también colapsa. Aquí es preciso introducir una aclaración para evitar malentendidos: antes dije que la muerte de Dios equivale a la ruptura de la muleta imaginaria y por lo tanto al desencadenamiento de la psicosis, mientras que ahora digo que es la asunción de la muerte de Dios la que provoca el brote. Si antes la muerte de Dios *era* el brote, ahora pareciera ser *la causa* del brote. ¿Me contradigo? No, pero debo explicarme. Los hombres que el loco se encuentra en la plaza del pueblo son ateos pero no locos. Eso se debe a que no han advertido aún lo dramático del acontecimiento, no han terminado de matar a Dios, viven todavía bajo su sombra. Esto significa que la muleta sigue funcionando para ellos, a pesar de su presunto ateísmo. El hombre loco, en cambio, les dice: ustedes no saben lo que han hecho, no saben que el teocidio cometido implica que ahora el ser humano tenga que ocupar el lugar de Dios/Padre. Por eso el loco no solo ratifica que "Dios ha muerto", sino que agrega de inmediato "y nosotros lo hemos matado [*wir haben ihn getödtet*], vosotros y yo [*ihr und ich*]", desplazando el peso del acto a los allí presentes –sinécdoque del hombre en tanto humanidad– y a la vez enfatizando la apuesta simbólica que ese acto exige. Es recién ahí que se revela la magnitud de la muerte de Dios y que la muleta imaginaria –la linterna– se rompe en mil pedazos. Esta es la razón por la cual el loco dice haber llegado "demasiado pronto [*zu früh*]".

En suma, los dos casos que he analizado, el de Nietzsche y el de Schreber, resultan paradigmáticos a la hora de comprender el crepúsculo del mundo acontecido a fines del siglo XIX, cuyas consecuencias más dramáticas hemos comenzado a vislumbrar recién en los últimos años, sobre todo a partir de la pandemia. En efecto, el tiempo que nos toca vivir y que no por nada encuentra en el prefijo "post-" su sello distintivo, está marcado por la perplejidad del sujeto absoluto a la que lo condujo el brote psicótico y al mismo tiempo por el intento de reconstruir un nuevo orden a través del delirio. Conviene recordar aquí las palabras resaltadas por Freud en su estudio sobre Schreber: "Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es en realidad el intento de restablecimiento, la reconstrucción" (GW 8: 308). No es intranscendente que una de las características de este delirio, literalmente post-humano, post-histórico y post-metafísico, tanto en Nietzsche como en Schreber, pase por la idea de una nueva humanidad que pueda estar a la altura de los tiempos. Solo nos resta esperar que esta nueva humanidad, a la que Gilles Deleuze pensó alguna vez en términos de un "finito-ilimitado" (1986: 140) con el cual las fuerzas en el hombre entrarían en relación, irreductible tanto a la forma-Dios cuanto a la forma-Hombre, no sea peor que la precedente.

Bibliografía

Conde de Boeck, A. (2024): *El estudiante de Gotinga*, Buenos Aires, Editorial Nudista.

Cornford, F. M. (1939): *Plato and Parmenides. Parmenides'* Way of Truth *and Plato's* Parmenides *translated with an Introduction and a running Commentary*, London, Kegan Paul, Trench Trubner & Co.

Corrigan, K. (1995): *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance. Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peters.

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2015): *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Cultura e Barbárie.

De Martino, E. (1977): *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torio, Einaudi.

Deleuze, G. (1986): *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972): *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Éditions de Minuit.

Di Cesare, D. (2022): *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Dixsaut, M. (2015): *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard.

Eggers Lan, C. y Juliá, V. E. (1981): *Los filósofos presocráticos*, intr., trad. y notas por C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos.

Eidelsztein, A. (2001): *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*, Buenos Aires, Letra Viva.

Farrés, P. (2020): *Las pasiones alegres*, Buenos Aires, Editorial Nudista.

Freud, S. (1955): "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)", en *Gesammelte Werke*, Band 8, London, Imago Publishing, 239-320.

Girard, R. (1976): "Superman in the Underground: Strategies of Madness-Nietzsche, Wagner, and Dostoevsky", en *MLN*, Vol. 91, No. 6, 1161-1185.

Hegel, G. W. F. (1989): *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke* 3, Frankfurt, Suhrkamp.

Heidegger, M. (1976): *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977): *Holzwege*, en *Gesamtausgabe* 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Kopenawa, D. y Albert, B. (2010): *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon.

Lacan, J. (1966): *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1981): *Seminaire III. Les psychoses (1955-1956)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1991): *Seminaire XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1998): *Seminaire V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil.

Ludueña Romandini, F. (2010): *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.

Margulis, L. (2004): "On Syphilis & Nietzsche's Madness: Spirochetes Awake!", en *Daedalus*, Vol. 133, No. 4, 118-125.

Nietzsche, F. (1986): "Brief an Jacob Burkhardt, 6. Januar 1889", en *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Band 8, München – Berlin – New York, W. de Gruyter.

Nietzsche, F. (1988): *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 3, Berlin – New York – München, W. de Gruyter.

Nietzsche, F. (1988): *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 5, Berlin – New York – München, W. de Gruyter.

Nietzsche, F. (1999): *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 4, Berlin – New York – München, W. de Gruyter.

Prósperi, G. O. (2019): "Del Monstruo a la Idea. Aby Warburg y la psico-arqueología del hombre", en *Cuadernos de Filosofía*, No. 72, 37-51.

Prósperi, G. O. (2024): "¿Qué es metanfetafísica? Prolegómenos a una onto-logía psicodélica", en *Kalagatos*, Vol. 21, No. 2, eK24039.

Prósperi, G. O. (2025): "Psicosis (y) metafísica. Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, No. 21, 102-132.

Preciado, P. (2020): *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset.

Recalcati, M. (2010): *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

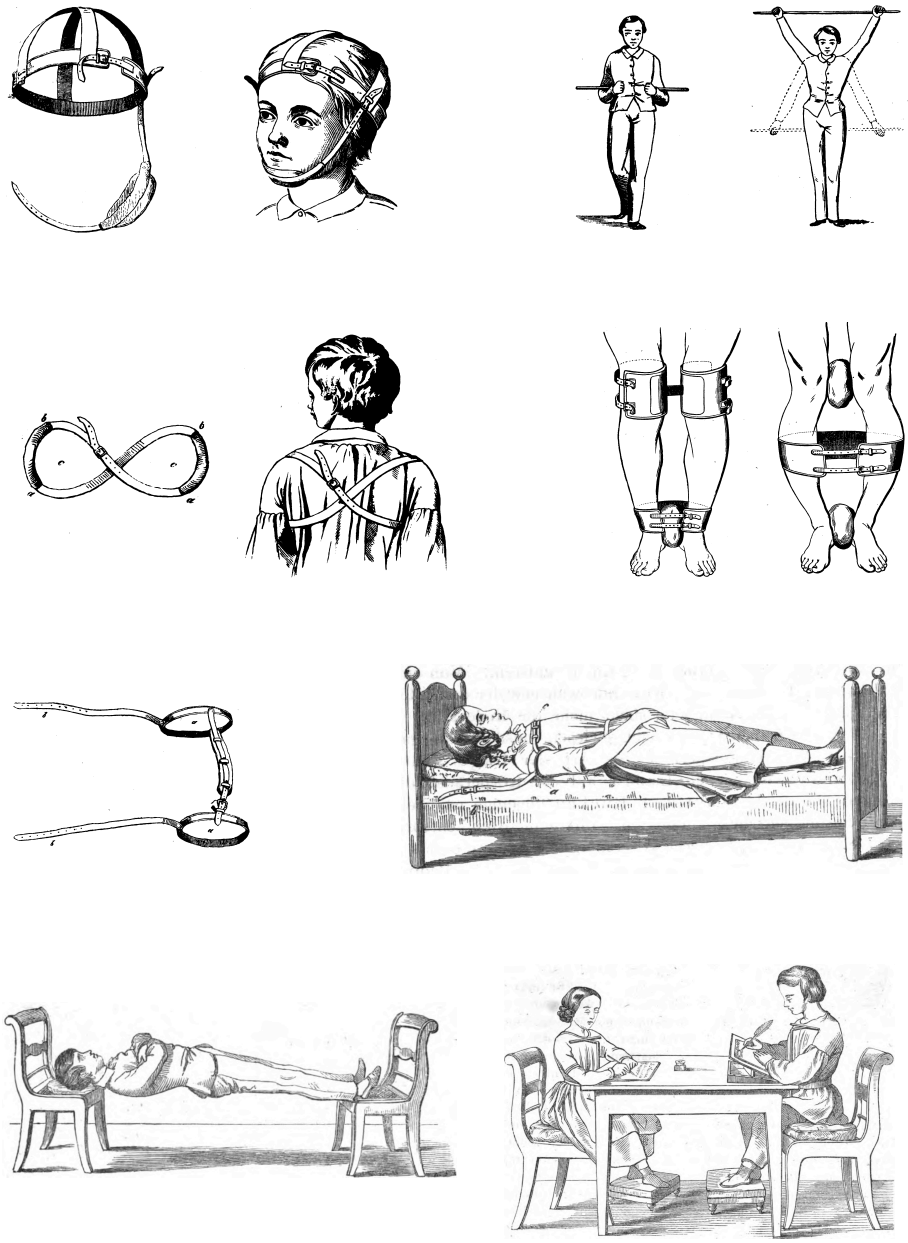
Rubin, G. (1975): "The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex", en Reiter, R. N. (ed.): *Toward and Anthropology of Women*, New York – London, Monthly Review Press, 157-210.

Safranski, R. (2001): *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Círculo de Lectores.

Schreber, D. G. M. (1858): *Kallipädie oder Erziehung zur Schönheit durch naturgetreue und gleichmässige Förderung normaler Körperbildung, lebenstüchtiger Gesundheit und geistiger Veredelung und insbesondere durch möglichste Benutzung specieller Erziehungsmittel*, Leipzig, Friedrich Fleischer.

Schreber, D. P. (2016): *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Berlin, Hofenberg.

Žižek, S. (2011): *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*. Paris: P.U.F.



Ilustraciones extraídas de Schreber, D. G. M. (1858): *Kallipädie oder Erziehung zur Schönheit*, Leipzig, Friedrich Fleischer