

Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis*

**Nietzsche: Life and its Becoming conceived as a Woman. Ethico-political
Consequences for the Relations between Philosophy and Psychoanalysis**

Por: Niklas Bornhauser

Escuela de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Andrés Bello
Santiago, Chile
nbornhauser@gmail.com

Manuel Coloma Arenas

Escuela de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Andrés Bello
Viña del Mar, Chile
manuelcolomaarenas@hotmail.com

Fecha de recepción: 1° de julio de 2010

Fecha de aprobación: 3 de agosto de 2010

Resumen: *El concepto de la vida en Nietzsche es una idea central, tanto de su propio pensamiento como en relación a sus repercusiones en el debate contemporáneo. Sus múltiples significaciones superan el campo en el cual inicialmente había sido planteado, invitando a la discusión en las fronteras disciplinares y al debate interdisciplinario. Se plantea examinar la concepción nietzscheana del eterno retorno desde la noción lacaniana de repetición con tal de esclarecer la idea de la vida como mujer.*

Palabras Clave: *vida, repetición, mujer, eterno retorno, goce*

Abstract: *The concept of Life in Nietzsche's work is a central idea, both in his own thought and in relation to the repercussions it has in contemporary debate. Its multiple meanings exceed the field in which initially it had been set out, inviting to a discussion among the disciplinary frontiers and to interdisciplinary debate. The nietzschean conception of the eternal return is examined from the Lacanian notion of Repetition attempting to clarify the idea of Life as Woman.*

Keywords: *Life, Repetition, Woman, Eternal Return, Enjoyment.*

* Este artículo en cuestión fue escrito en el contexto del Seminario de Actualización del Doctorado en Psicoanálisis, impartido en la Universidad Andrés Bello.

1. Introducción

El pensamiento de Nietzsche, debido a su carácter heterogéneo, poliestratificado y plural ha servido de plataforma giratoria (Habermas, 1985) para ingresar y salir del debate contemporáneo, entre otros, a propósito de la crítica a la constitución onto-teológica de la metafísica, la controversia en torno al estatuto de la llamada Postmodernidad y la discusión actual en el ámbito de la biopolítica. Dicho debate se ha centrado, principal aunque no exclusivamente, en la de(con)strucción de la tradición del pensamiento occidental, concretamente, en el cuestionamiento de los conceptos heredados de historia y razón en un sentido clásico y la renuncia a toda alusión a una subjetividad fundante. Las diversas lecturas de Nietzsche que han sido generadas en este contexto, aparte de proponer una serie de revisiones pormenorizadas de sus textos, han apelado a su relación, explícita o implícita, con un conjunto de autores, respectivamente, con el pensamiento atribuido a ellos. De este modo, Nietzsche ha sido puesto a dialogar con todo tipo de enunciados, ya sean anteriores, contemporáneos o posteriores, estableciéndose entre ellos todo tipo de relaciones de reciprocidad. Nuestra reflexión, en particular, se inscribe en la enrevesada y compleja genealogía de un diálogo anterior, establecido a propósito del plexo relacional entre Nietzsche y el psicoanálisis freudiano.

Con tal de indicar solamente algunos referentes de esta interlocución, sin con ello pretender agotar la totalidad de remisiones, indicaciones y correspondencias, cabe destacar el completísimo estudio de Reinhard Gasser, que ha obtenido una recepción tan amplia como pormenorizada (Müller-Buck, 1998; Montinari, Müller-Lauter, Wenzel, 2007). Mención aparte merece, asimismo, la posición de Gösde (2000), que subraya el desafío psicoanalítico que supone asumir la espinosa herencia del filósofo. Entre las diversas incidencias del pensamiento nietzscheano en el psicoanálisis destaca, especialmente, la deuda que la metapsicología freudiana mantiene con éste (Kaiser-el-Safti, 1987). El análisis pormenorizado de la relación Nietzsche-Freud ha supuesto reparar, por un lado, en las coincidencias y analogías y, por el otro, en las diferencias entre el pensamiento de ambos. En ese sentido, Requet (2007) ha realizado un magnífico aporte a la discusión en torno al concepto de hombre en Nietzsche y en Freud, mientras que la lectura estructuralista de Lang (1996), basada en un análisis comparativo de sus obras, rastrea ciertos motivos de su pensar que prescinden, justamente, de dicho concepto. La relación entre ambos pensadores, lejos de agotarse en ciertas referencias de reciprocidad, se ha abierto a otros autores, incorporando, por ejemplo, algunas alusiones a la obra de Karl Marx (Assoun, 1980; Foucault, 1995).

En este lugar, no nos interesa opinar sobre la legitimidad o pertinencia de las diversas lecturas, apropiaciones e interpretaciones, sino, más bien, participar activamente de esa multiplicidad proponiendo una intervención puntual y circunscrita. Nuestra intención, a propósito de lo anterior, es la de poner a prueba la idea de una «caja de herramientas»¹, es decir, tomar algunas de estas piezas y ubicarlas en lugares inéditos e impensados, por lo cual lo que nos guía es una suerte de experimentación del tipo: algo funciona o no funciona, algo pasa o no. En particular, nos interesa verificar si la reflexión, necesariamente histórica, sobre el problema advertido permite efectuar ciertas operaciones, es decir, desmontar conexiones y engranajes ya establecidos, abriendo la posibilidad de establecer nuevos nexos y nuevas conjunciones.

La hipótesis que desarrollaremos a continuación responde a una doble intención: Por un lado, al examinar el estado actual de la discusión, si bien se ha insistido en analizar de modo detallado y completo la relación Nietzsche-Freud, la comparación entre Nietzsche y Lacan, en cambio, ha recibido una recepción más bien escasa y poco entusiasta. En la medida en que la relectura de Freud efectuada por Lacan no solamente ha diversificado y descentralizado la matriz epistémica fundante, sino que, bajo la figura de la imposibilidad de la clausura operacional, ha instalado una suerte de apertura discursiva permanente, se abren nuevas posibilidades para pensar este tipo de relaciones. Valgan, como ejemplo de lo anterior, los trabajos de Juranville (1984) y Milner (1971). Por el otro lado, mientras que la herencia nietzscheana a través de los trabajos de Foucault (2003a, 2006a, 2006b, 2007), Agamben (1998, 2003, 2005) y Esposito (2003, 2005, 2007) ha ingresado con fuerza en la reflexión biopolítica contemporánea, la complejidad y riqueza del legado psicoanalítico ha sido desaprovechada, ya que si consultamos los desarrollos actuales sobre ciertas problemáticas inherentes a este campo, las referencias al psicoanálisis brillan por su ausencia. Si la vigencia del psicoanálisis, tal como hemos sostenido en otro lugar (Bornhauser, 2010), depende de su capacidad de asumir el desafío que se desprende del *ethos* filosófico propio de una ontología crítica del presente en el sentido que Foucault le asigna a esta idea en *Qué es la Ilustración?*, entonces no puede restarse de este debate. A su vez, a nuestro parecer, la discusión biopolítica respecto de la actualidad, particularmente en lo

1 Se podría discutir si el pensamiento de Nietzsche constituye obra en el sentido clásico del término, y aún, si constituye una obra completa. A nuestro parecer, su pensamiento no se deja apresar en un edificio teórico o un sistema filosófico en el sentido clásico del término, sino que se consolida como un pensamiento contingente, en cierto modo errante, que no se deja apresar en las categorías clásicas del pensar. Es un pensamiento que se resiste a toda sistematización universalizante y se consolida a través de su carácter situado, circunstancial y transitorio (en el sentido afirmativo del término).

que concierne al paradigma imunitario, la importancia de la sexualidad y la relación entre los procesos de subjetivación y la economía vital, podría enriquecerse con ciertas referencias psicoanalíticas.

Particular interés merece la reciente problematización del estatuto de la vida y de lo viviente, dos conceptos que se perfilan no solamente como los retos de las nuevas estrategias económicas sino de las nuevas luchas políticas y de la discusión pública en general. Según Michel Foucault, como subraya Lazzarato (2000), desde el siglo XVIII, los dispositivos de poder y de saber no solamente han fijado su interés cognoscitivo en los múltiples procesos de la vida, sino que se han concentrado, en lo sucesivo, en la posibilidad de predecir, controlar y modificarlos. “El hombre occidental aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar...” (Foucault, 2003b, p.187). Lo anterior constituye nada menos que una novedad inédita, pues, según lo establecido en *La volonté de savoir*, después de que el hombre durante miles de años había permanecido siendo lo que era desde Aristóteles: un animal vivo capaz de una existencia política, con el franqueamiento del umbral moderno, pasaba a ser un animal en la política, cuya vida, en tanto que ser vivo, estaría en cuestión.

Por lo tanto, en base a esta doble relación proponemos examinar la factibilidad de establecer una correlación entre ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche y algunos elementos del psicoanálisis lacaniano a propósito del problema de la vida. Más específicamente, nos interesa rescatar aquello que de la repetición nietzscheana se pone en juego al concebir a la vida como una mujer y, en un segundo momento, poner esta concepción a dialogar con aquellos elementos que el psicoanálisis de Lacan pueda aportar.

2. La vida como mujer y la repetición (o: el eterno retorno)

Nietzsche, a lo largo de su enrevesado y enmarañado pensamiento, aborda la cuestión de la vida desde diversas consideraciones temáticas. La noción de vida atraviesa su obra completa², su pensamiento es sobre y desde la vida (Pérez-Estévez,

2 Michel Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* (1983) repara en el hecho que los desplazamientos y las intervenciones operadas por parte de Derrida reaniman una muy antigua tradición. Específicamente, Foucault, a propósito de las lecturas clásicas de Descartes, identifica el funcionamiento de un sistema, que se compone, principalmente de los siguientes elementos: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos con tal de mantener únicamente las marcas de una lectura; invención de voces, que supuestamente se ubicarían detrás de los textos, para evitar analizar los modos de implicación del sujeto en los

2006). Y será al interior de esta amplia gama de aspectos donde destaque una figura en la cual confluirán y se pondrán a prueba ciertos conceptos nietzscheanos, figura donde la afirmación de la repetición vendrá a demostrar su real carácter y eficacia, a saber, la vida como una mujer. Es principalmente en el *Zarathustra* donde esta mujer vendrá a mostrarse, siempre móvil, de apariencia inalcanzable, cruel incluso. “La otra canción de baile” (*Das andere Tanzlied*) es el poema donde surge esta imagen.

Al mismo tiempo, si nos entregamos a recorrer la inextricable red de referencias de reciprocidad en Nietzsche, se advierte, a propósito de la concepción de vida como mujer, que éste no ha dejado de comparar a la verdad con una mujer. Específicamente, con esta idea Nietzsche ha criticado a la tradición filosófica occidental, ha hecho de los filósofos hombres ineptos en materia erótica. En *Jenseits von Gut und Böse*, por ejemplo, les dice que no han sabido abordar a esta mujer, que le han hecho violencia, que han intentado hacerla hablar a la fuerza. Pero esta verdad, habrá que recordar, es en Nietzsche una cuestión extramoral (1886), lo cual hace de la verdad y mentira algo que ya no tendrá que ver directa ni exclusivamente con el registro de lo verdadero. Es una verdad que deja y abandona el problema de lo verdadero para venir a establecerse más bien en una perspectiva vital, es decir, la verdad en tanto que implica relaciones de fuerza, se jugará en el plano de la vida.

Nos atrevemos a afirmar, entonces, que la cuestión de la verdad en Nietzsche no es un asunto de texto en el sentido convencional del término, sino más bien, de un plano vital donde se despliegan juegos de fuerza (Vásquez, 2005), lo cual puede, a partir de ahí, determinar una escritura; o incluso inversamente, la escritura en Nietzsche es por sí misma algo que escapa al puro registro del texto.

a) Texto y música

A propósito del problema de la verdad en Nietzsche y su relación con la vida, en tanto un plano que se separa de lo netamente textual, es posible convocar

discursos; establecimiento de lo originario, tanto como lo dicho como lo no dicho en el texto, para no sustituir las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se perpetran. Foucault, a este sistema de interpretación, que él asocia a la doxa académica, lo llama «pequeña pedagogía». Dicha pedagogía se caracteriza, principalmente, por enseñar que no hay un afuera del texto y que, al mismo tiempo, en su «interior», en sus intersticios, en sus espacios y no dichos, reina la reserva del origen. La consecuencia de este principio es que se vuelve totalmente innecesario ir a buscar cualquier indicación que nos ayude a desocultar el sentido en otra parte que no sea el texto mismo, ya que éste se puede encontrar ahí mismo, en la espesa red simbólica tramada por las palabras y sus referencias de reciprocidad. Según acota Foucault, dicha pedagogía le otorga a la voz de los maestros aquella soberanía infinita e ilimitada que le permite predecir y gobernar indefinidamente el texto.

la discusión entre Foucault y Derrida a propósito de sus lecturas del *cogito* en Descartes. Según Foucault, Derrida pertenece a una tradición pedagógica³ y se aproxima al texto considerándolo en lo que se podría llamar su nivel interno, como si éste no remitiera a nada más. Al centrarse exclusivamente en el registro de la letra, según Foucault (1983), Derrida subestimaría o incluso olvidaría las fuerzas que atraviesan al mismo. Valga la referencia a *Éperons (Les styles de Nietzsche)*, donde Derrida aborda justamente la temática de la mujer en Nietzsche, llevando la discusión a un plano exclusivo de relaciones entre el texto, la verdad y la mujer, sin hacer ninguna sola referencia al problema del poder y la vida, temática que sin embargo está constantemente presente en las citas que él trabaja. A modo de ejemplo, uno de los aforismos revisados por Derrida, “Vita Femina”, da cuenta de la multiplicidad de velos y máscaras, ante lo cual Nietzsche termina afirmando, a propósito de estas máscaras: “Ja, das Leben ist ein Weib!” (“¡Sí!, la vida es mujer”) (Nietzsche, 1887: 356). Si el problema nietzscheano fuese únicamente el texto, nuestro autor estaría encerrado en una suerte de cárcel representativa y, podríamos agregar, de ser así, lo que plantea a propósito de la mujer respondería únicamente al modelo de la oposición (característica propia de la representación) Hombre-Mujer.

Frente a esta posición resulta sugerente considerar la interpretación de Lyotard, la que, en cambio, enfatiza la importancia de las intensidades, mientras que la representación implica el debilitamiento de una potencia a través de una especie de puesta en escena. Por ello, según Lyotard (2000), hay algo en el pensamiento de Nietzsche, en su escritura, que va mucho más allá de una reconstrucción. Podríamos conjeturar, en este punto, que la escritura *de* Nietzsche – tanto la escritura atribuida a él como las escrituras que gatilla e inspira entre sus lectores – no es su versión textual, sino la variante musical, o sea, aquel campo donde lo relevante se juega en las intensidades, las velocidades, sonidos, incluso silencios.

A propósito del problema de la verdad y la relación al texto, Deleuze, en una conferencia titulada “*Pensée Nomade*”, dice: “Yo no me presento en absoluto como un comentador de textos. Para mí, un texto no es más que un pequeño engranaje de una práctica extratextual. No se trata de comentar el texto mediante un método de deconstrucción, o mediante un método de práctica textual, o mediante otros métodos. Se trata de averiguar para qué sirve en la práctica extratextual que prolonga el texto” (Deleuze, 1972: s/p). En otros términos, poco importa que la verdad hable o escriba, más bien, lo que importa es lo que de la vida se pone en juego al decir la verdad.

3 Véanse, al respecto, las consideraciones a propósito de la tragedia griega y la concepción de Apolo y Dionisio, pero, sobre todo, de este último, como fuerzas en Naranjo, N. (2006). Nietzsche y Buero Vallejo: Lo apolíneo y lo dionisiaco en la tragedia. En la ardiente oscuridad. Estudios de filosofía, 33: 161-180.

Derrida bien señala que a partir de los aforismos nietzscheanos es posible sostener que no hay verdad de la verdad y que esta no verdad de la verdad se llama mujer; pero, lo que no advierte es que si no hay verdad de la verdad es porque lo que está puesto en juego es la voluntad de poder, característica de la vida que impone valoraciones y transformaciones constantes, es decir, la característica más propia de la vida-mujer. Lo que interesa, por ende, es la vida, no la verdad. La vida, a su vez, es lo intenso, las relaciones entre fuerzas, sus diferencias cuantitativas – la voluntad de poder; la verdad abordada por sí sola, sin esta propiedad, desprendida de la vida, es solo texto y finalmente representación, es decir, debilidad, teología.

De este modo, podemos considerar a la verdad nietzscheana como una máscara más de la mujer-vida, pero no porque ésta sea el trasfondo o la profundidad que se oculta detrás o debajo de este incesante desfile de máscaras, sino porque ella misma es este movimiento; la vida como mujer es este desplazamiento de máscaras[□], siempre diferentes, a las cuales llamamos o solemos llamar verdad. Los alcances de esta concepción nietzscheana tanto de la verdad como de la vida serán de suma relevancia, ya que a través de esta reflexión Nietzsche se alzará como aquel que defina y redescubra al ejercicio mismo de la filosofía como un campo fundamentalmente erótico, como un intento por encontrar una relación posible con esta mujer que es la vida. Ejercicio en el cual algunos la negarán, otros esconderán esta negación en grandes edificios conceptuales, construirán la gran telaraña donde vendrán a capturar todo intento por afirmar la vida, erigirán otros mundos, los alucinados, aquellos que Nietzsche llama débiles. En este estado de cosas, ¿cuál podría venir a ser la actitud o la posición a adoptar? Nietzsche, al respecto, en *Also sprach Zarathustra* subraya el lugar del guerrero, lugar también destacado por Paul Veyne (1987) a propósito de Foucault, como territorio propio de la cuestión ética del decir la verdad. Efectivamente, el guerrero ama la verdad que defiende sin pedirle razones, con lo cual podemos afirmar que la erótica no es un campo ajeno a las relaciones de poder.

Ésta será una figura posible; veremos que irán surgiendo otras que podrán indicarnos la resolución de esta tensión puesta en juego con una vida que parece constantemente desplazarse, pero que mostrarán al mismo tiempo que este problema no se resolverá por la vía de una relación armónica, sino, más bien, por el despliegue eterno de una insistente y repetitiva discordancia. Dice Nietzsche en *Der Fall Wagner*: “¡El amor, la guerra es uno de sus medios, su fundamento es el odio a muerte entre los sexos!” (Nietzsche, 2003: 192).

Este comentario se inscribe en el contexto de su crítica a Wagner, crítica que no está lejos del problema que nos convoca, ya que el blanco hacia el cual

apunta es la concepción wagneriana del amor y sus influencias filosóficas, versión que defiende los aspectos de «redención» que un amor que se «eleva» a un plano trascendente podría encontrar a través de la unión metafísica de los involucrados más allá de esta vida, es decir, finalmente, a través de la muerte. Nietzsche opone a esto aquello que piensa encontrar en la ópera “Carmen” de Georges Bizet, donde el crimen es finalmente la única opción frente al drama que se despliega en el amor.

Sin embargo a través de estas cuestiones que podrían denominarse «teatrales», Nietzsche expone más bien, una problemática fundamentalmente musical. Nos comenta que la música de Bizet lo conduce a un lugar donde se siente más filósofo que nunca; ligereza, buen clima, serenidad africana, “también un músico mejor, un oyente mejor...hago que mis oídos se sumerjan todavía *por debajo* de esa música, consigo oír su causa...me fascinan hallazgos afortunados en los que Bizet no tiene nada que ver” (Nietzsche, 2003: 190). Por el contrario, Wagner y su música: sofoco, pesadez, norte europeo de aire húmedo, aspectos que marchan de la mano con aquello que de la música ha hecho Wagner, es decir, solo un medio como expresión de «otra cosa», la música vuelta «significación» a través del predominio de una puesta en escena, predominio del teatro, de la representación, representación de un amor que se despliega en la redención que los personajes wagnerianos supuestamente experimentan gracias a la vivencia misma de este tipo de amor trascendental y metafísico. En otros términos, la versión wagneriana del amor está de entrada dominada por la representación, la «significación del infinito» y el predominio de la «idea». Podemos inferir, por consiguiente, qué filosofías son los blancos del ataque nietzscheano: Hegel (idea y significación) y Schopenhauer (redención), quienes, según Nietzsche, lejos de estar separados, se juntan bajo el mismo cielo nihilista y sobre la misma tierra infértil. La música sería aquello que podría entregarnos una versión inmanente del amor y esto es lo que Nietzsche propone como uno de los puntos más importantes de su pensamiento, en la medida que implica una cierta aproximación, afirmativa en este caso, hacia la vida.

b) La vida, el erótica, la sexualidad

Si retomamos “La otra canción de baile”, nos encontramos frente a un Zaratustra en su versión bailarín, deseando abordar una mujer que lo seduce y lo incita a continuar un baile que lo ubica constantemente en un lugar de fracaso. Tropiezo tras tropiezo, Zaratustra intenta seguir este baile, la mujer ríe, Zaratustra insiste, quiere alcanzarla, tomarla «de una vez por todas», se enoja, hace estallar su látigo (aquel recomendado por la mujer anciana para acercarse a las mujeres). Hasta acá Zaratustra se comporta al modo como lo hace el filósofo. Es tentado y

seducido por la vida y, sin embargo, a través de esta misma seducción la desprecia y rechaza, la considera inatrapable, estará en posición, tal vez, de teorizar sobre ella de un modo que esconda un nihilismo esencial, una voluntad de poder que no ha alcanzado la fortaleza de una afirmación radical. Es el querer a medias, el querer propio de una modalidad que responde al «de una vez por todas». En efecto, ante el fracaso de este querer, se rechazará inevitablemente aquello que se ha querido, asignándole adjetivos que responden a la perspectiva del resentimiento, deseando en definitiva otra vida, otro mundo, estable, alcanzable, sin el sufrimiento que sería propio al movimiento de la vida. Por eso el filósofo no ha captado aquello que corresponde al orden de la verdad, porque eso que llama verdad intenta erigirse como la profundidad de una máscara, o sea, como la verdad-dicha-toda-finalmente y no como una máscara más en el despliegue inmanente de la vida. Y sin embargo, en su torpeza, el filósofo muestra aquello de lo que se trata: voluntad de poder y nada más, salvo que, en su caso, esta voluntad es voluntad de apoderarse de algo para, de ese modo, no continuar más este eterno desplazamiento. Es la versión del poder que, siguiendo a Deleuze (2008), postula sus pretensiones de alcanzarlo, es decir, aquella versión que ubica al poder como meta, objetivo, estado final, dando testimonio de una voluntad de poder (o sea, de un poder que quiere en la voluntad) decadente y nihilista.

Zaratustra está, entonces, en un momento de rechazo hacia la vida, es el momento de la negación de la repetición; si en su ímpetu por atrapar a esta mujer siempre obtiene el mismo resultado, la alternativa sería abandonarla. Pero esto será solo un momento, una instancia de suma importancia en el proceso de afirmación del eterno retorno⁴. Será solo una interpretación posible, pero habrá otra, otra que en el texto citado tiene lugar al final, cuando Zaratustra comenta al oído de la vida aquel secreto que solo él conoce: “...tú sabes eso Zaratustra?, pero eso no lo sabe nadie...” (Nietzsche, 1998: 233). Es la cuestión del eterno retorno, aquella alegría más profunda que el dolor, que desea su eterna repetición, *en* ese mismo movimiento, *en* la inmanencia que no aspira a ninguna trascendencia, a ningún objeto externo a su propia voluntad y que quiere que eso retorne. Es la consigna de Zaratustra: «otra vez», que se repita, que se repita «para todas las veces» porque se

4 Mientras que Jaspers (1935) al eterno retorno le concede, a lo más, una posición secundaria y supeditada, Heidegger (1961), en cambio, lo reconoce como uno de los temas centrales, quizá incluso como el punto de anclaje central del pensamiento de Nietzsche. Según el pensador de Messkirch, si la voluntad de poder, para Nietzsche, representa la esencia del mundo, entonces el eterno retorno sería su existencia y permanente actualización. Lejos de proporcionar una solución a las contradicciones presentes en su pensamiento, el concepto de eterno retorno, más bien, las acentúa y evidencia, remitiéndolas a sus rasgos fundamentales, distinguiéndose como un concepto problemático y relvante.

ha identificado la voluntad con el movimiento constante de la vida, querer cada cosa de modo que desee al mismo tiempo su eterno volver. Es la íntima relación entre voluntad de poder y eterno retorno, voluntad de voluntad, deseo de invención de nuevos valores, que como tal necesita de esta concepción alegre de lo que vuelve, es decir, deseo de que vuelva aquello que permite constantemente crear, deseo de repetir la necesidad azarosa de la invención.

Podríamos aseverar, por ende, que lo múltiple debe liberarse de la severidad y restricción inherentes a la jurisdicción normativa de lo Uno y del Ser. Con ello, la clásica distinción entre ser y devenir en el pensamiento de Nietzsche se ve cuestionada: “ahora lo Uno se dice de lo múltiple en cuanto múltiple (astillas o fragmentos); el Ser se dice del devenir en cuanto devenir [...] Ya no se opone el devenir al Ser, lo múltiple a lo Uno [...] Por el contrario, se afirma lo Uno de lo múltiple, el Ser del devenir” (Deleuze, 1994, p. 10). En otras palabras, si el eterno retorno es pensado como el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, entonces, lo que se afirma, en contra de todo determinismo causal, es, más bien, la necesidad del azar. Desde este punto de vista, ya no es posible que lo que regrese sea lo Mismo. La apuesta al devenir, a lo múltiple y lo diverso hace que la repetición de lo idéntico se vuelva impensable y, con ello, imposible, ya que lo anterior representaría una negación del concepto mismo del eterno retorno – y del devenir. El eterno retorno, en la medida en que el devenir es cambio y transmutación, trae consigo, desplazamiento y renovación constante.

En efecto, al no existir ningún punto fijo a modo de meta, estado u objetivo final, uno es impulsado una y otra vez a inventar nuevamente una valoración, valoración que despliega aquello que con Deleuze (2005) podemos llamar en Nietzsche la potencia de lo falso, puro simulacro, desfile de máscaras que llamamos verdad y que son el resultado de una voluntad de poder afirmativa, verdad que nunca dice todo, no por déficit, sino porque, como comentamos, siempre es susceptible de volver a crearse, movimiento que afirma su constante destrucción, su falta de todo fundamento⁵. Por eso mencionábamos la posición del guerrero, aquel que ama su verdad sin pedirle razones, porque vive en el dionisiaco mundo de los simulacros, sin identidades previas, sin originales, y que cuando erige una verdad lleva a cabo un gesto que es al mismo tiempo ético (en el decir la verdad), estético (en la invención de valores) y político (al estar inmerso en los complejos juegos propios de las relaciones de poder).

5 G. Vattimo incluso ha distinguido una estructura *edípica* en esta concepción histórica del tiempo, pues cada momento, único e irrepetible como tal, solo adquiere sentido en relación con los momentos que lo preceden y que lo siguen: “cada instante es un hijo que devora a su padre (el momento que lo precede) y está destinado a ser devorado” (Vattimo, 1989, p. 103).

Ahora bien, llegando a este punto de la argumentación quizá convenga detenerse a establecer algunas precisiones a propósito del concepto de erotismo implicado en el pensar filosófico, según Nietzsche. Dicho sea de entrada que estamos lejos de sostener que esta verdadera erotización del ejercicio filosófico, emprendida por Nietzsche, responda única y exclusivamente a un modelo heterosexual tradicional. Por el contrario, creemos que el aporte nietzscheano en esta cuestión es de un alcance mucho mayor, pues lleva a cabo una especie de ruptura con cualquier intento por definir, en primer lugar, una supuesta relación armónica entre los sexos que implique una relación de complementariedad y, en segundo lugar, un quiebre con cualquier concepción que intente definir la cuestión de la diferencia sexual por un puro determinismo biológico que finalmente conduzca ya sea al materialismo o al esencialismo.

En efecto, el modelo hombre-mujer hace agua a partir del momento en que Nietzsche se alza como el gran crítico de toda una tradición cristiana que ha definido la sexualidad en base a este modelo representativo, que anula todas las diferencias en virtud de contemplar una sola y gran diferencia (con lo cual se instala la idea de complementariedad y de normalidad en las relaciones). Zaratustra, al comprender lo que se pone en juego en el eterno retorno, no sólo ha alcanzado la posibilidad de acercarse a esta mujer-vida, sino que, al mismo tiempo, ha descubierto una perspectiva que podríamos denominar como femenina, o sea, la perspectiva propia de la vida. Por lo tanto, retomando la argumentación en curso, en Nietzsche hay una redefinición del concepto de lo femenino en la medida en que se dice de todo aquello que afirma al ser como puro devenir, donde la categoría de lo Mismo se invierte para pasar a dar cuenta de las diferencias propias de este devenir. La expresión de esta concepción se encuentra en la proliferación de máscaras de la producción nietzscheana: una mujer-vida puede ser también el niño que juega, puede ser *Übermensch*, super, trans o suprahombre, más allá del bien y del mal, puede incluso ser una figura como la de Dionisos, es decir aquel dios que afirma en el conocido poema de los *Dionysos-Dithyramben*, titulado “El Lamento de Ariadna”: “Yo soy tu laberinto...” (Nietzsche, 1999: s/p). El es el laberinto de Ariadna no porque se presente frente a ella como laberinto, sino porque él es ese laberinto que Ariadna es. En resumen, es a este despliegue o movimiento eterno al que se puede denominar como femenino y no solo a la figura de un ser biológicamente hembra.

El recorrido efectuado a través del pensamiento de Nietzsche ha llegado a un punto, en el cual verdad, vida, lo femenino, voluntad de poder y sexualidad se enlazan en un entramado espeso y sobredeterminado. Ha llegado el momento de poner a prueba la capacidad del psicoanálisis de contribuir a desanudar el denso entramado de relaciones y referencias al cual hemos arribado. La alusión a Lacan, en

un primer momento, es evocada por las siguientes preguntas, las cuales se imponen con mayor o menor espontaneidad: ¿No es acaso en el terreno del psicoanálisis donde el problema de la sexualidad se plantea de manera principal? ¿Acaso no es aquello que pertenece al orden de la erótica lo que esta disciplina intenta dar cuenta?

3. Hacia Lacan

Es a propósito de estas interrogantes que podemos encontrar algunas resonancias entre el pensamiento de Nietzsche, por un lado, y ciertos enunciados de Jaques Lacan, por el otro. Es precisamente en este campo, asociado a la pregunta por la sexualidad, en el cual encontramos ciertos aspectos relevantes al momento de pensar la repetición, concepto que estará finalmente ligado al abordaje de la cuestión del deseo. Partiremos, no obstante, con algunos alcances respecto de la idea de repetición, que permitirán anudar el desarrollo de la argumentación con lo expuesto en Nietzsche a propósito del eterno retorno.

Concretamente, en su análisis del cuento de Edgar Allan Poe, *The purloined letter*, Lacan expone una cierta concepción de la *Wiederholungszwang* o compulsión a la repetición (automatismo de repetición), donde lo que se impone es la determinación de una ley, propia del orden significante, que es la que finalmente conduce a la repetición; es decir, la Ley propia de una combinatoria que, podríamos decir, concluye aboliendo el azar en una serie, por ejemplo, una serie de tiradas de dados. En el caso de la carta robada, se impone la determinación sobre las voluntades, individuales y cruzadas, de una serie de personajes, que entran en el juego a modo de piezas, donde se reproducen ciertas situaciones que varían o modifican la posición que cada uno de ellos ocupa en la trama. Recordemos que esta ley aparece ya, para Lacan, en la simple oposición de términos como «más o menos», «presencia o ausencia», «par o impar». Ahora bien, habría un elemento que impone esta ley para las series (y que se impone por esta misma ley), elemento siempre faltante, elemento que falta a su lugar y que comanda la cadena en virtud de esta misma característica, lo que Lacan reconoce como el lugar que ocupa la carta, la cual además, por ser un objeto que obedece a una ley simbólica, puede al mismo tiempo estar y no estar.

A propósito de la relación entre repetición, azar y orden simbólico, en el seminario 4, Jacques Lacan expone los 3 tiempos lógicos de la subjetividad que se desplegarían en el guión de *La Carta Robada*: En primer lugar, el binarismo de la oposición significante, que se corresponde a “la posición cero del problema, o sea, la oposición, la institución, del símbolo puro *más o menos*, presencia o ausencia,

que no es sino una posición objetivable de los datos del juego” (Lacan, 1994, p. 133). Segundo, la exposición a través de un decir de esta misma oposición, la cual además nos hace inmediatamente depender de la respuesta del otro que a su vez desconoce el resultado de su petición: “La declaración consistente en decir par o impar, es una especie de demanda que nos deja en la situación de ser gratificados o no por la respuesta del otro, pero como lo que ahora tiene en la mano son dados, entonces no depende de él satisfacer o no nuestra demanda” (Ibidem). Tercero, la ley misma como elemento tercero, imponiendo una regularidad que a la vez es siempre susceptible de ocultarse; es la estructura ternaria que permitiría articular una ley como “la tercera dimensión que le da su sentido propio (al juego), la de la ley, bajo una forma siempre latente en el ejercicio del juego. En efecto desde el punto de vista del demandante, ¿de qué se trata? Se supone evidentemente que el otro le sugiere en todo momento una regularidad, dicho de otra manera, una ley, y al mismo tiempo, se esfuerza por ocultársela” (Ibidem).

Es decir, podemos afirmar que, para Lacan, aquello de lo que se trata en el Edipo es de la entrada a un cierto juego⁶ que responde y que se determina en sus resultados por una ley, lo que a su vez implica una cierta concepción de la repetición. En otras palabras, se entra en el Edipo respondiendo a una forma particular de concebir la repetición.

Pero, ¿por qué la llamamos «cierta concepción» o «forma de»? Es acá donde lo expuesto en relación a Nietzsche cobra relevancia, ya que su visión de la repetición a través del eterno retorno afirma todo el azar en una sola tirada, por lo cual el jugador es siempre vencedor, es aquél que ha aprendido a jugar, porque afirma la necesidad del azar. La tirada es el azar, el resultado de la tirada es necesario, pero necesario en virtud del azar que repite la tirada. Es a esto lo que Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* llama, a propósito de su lectura del retorno, la multiplicidad del Uno, el Uno se dice de lo múltiple. No hay búsqueda de un estado o la suposición de una finalidad para el despliegue del juego, por el contrario, se goza de cada una de las jugadas, «para todas las veces» y no el «de una vez y para siempre»: “Nietzsche

6 De este modo, podemos observar que el objeto que cumple esta característica sujeta a la ley simbólica es el Falo, objeto que se propone como aquello frente a lo cual se posibilitará la entrada al Edipo, ya sea bajo la marca del más o del menos. Prosigue la exposición de Lacan: “El niño hembra, si se introduce en la simbólica del don es en cuanto que no posee el falo. En la medida en que ella faliciza la situación, es decir que se trata de tener o no tener el falo, entra en el complejo de Edipo. El niño, como subraya Freud, no es tanto que entre, sino que así es como sale. [...] Ahora bien, en una dialéctica simbólica lo que no se tiene existe tanto como todo lo demás. Simplemente, esta marcado con el signo menos. La niña entra pues con el menos, como el niño entra con el más. De todos modos, tiene que haber algo para que se pueda poner un más o un menos, presencia o ausencia. Se trata del falo, eso es lo que esta en juego” (Lacan, 1994: 125).

opone la correlación dionisiaca azar-necesidad, la pareja dionisiaca azar-destino. No una probabilidad repartida en varias veces, sino todo el azar en una vez; no una combinación final deseada, querida, anhelada, sino la combinación fatal, fatal y amada, el *amor fati*; no el retorno de una combinación por el número de tiradas, sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido” (Deleuze, 2008, p.43).

El peligro de la concepción de repetición defendida por Lacan desde el análisis de “La Carta Robada” hasta el seminario 4, es que al responder a una Ley se espera que en algún momento se produzca la jugada correcta, aquella que pondrá fin al azar. Por otra parte, es el peligro de la reaparición tanto de la ley del Uno (insistencia de la cadena significante) como de la espera o el deseo de un estado que al parecer: 1. o no se logra (el falo siempre faltante, pero presente en su ausencia) o 2. se logra producto de una ley que lo hace aparecer, aparición siempre ausente; se lleva a cabo entonces una especie de maldición del deseo en la repetición.

Sin embargo, puede distinguirse, en la obra de Lacan, el surgimiento de otra forma de abordar la cuestión de la repetición. Específicamente, ya en su seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, impartido entre los años 1963 y 64, introduce la función de la *tychè*, noción que toma de Aristóteles y que apunta a una especie de azar-tropiezo, encuentro fallido (Lacan, 2003, p. 63), lo que Lacan ubica del lado de su invención del *objet petit a* (Lacan, 2003, p.70). No obstante, más interesante aún nos parece lo que se desprende como replanteamiento de la problemática de la repetición a partir de su seminario 20: *Aún (1972-73)*. A través de lo que llamará sus fórmulas de la sexuación, Lacan dará cuenta de diversos puntos que presentan una posible conexión con las temáticas abordadas hasta acá.

4. Con(tra) Lacan

Primero, al llevar el problema de la identificación sexual a una cuestión que se juega una lógica discursiva, ya no habrá nada del orden del biologicismo esencialista que pueda venir a zanjar este problema. En efecto, Lacan procede a escribir en fórmulas lógicas dos tipos de discursos que no se relacionan en términos ni de armonía complementaria, ni tampoco de negación, sino que dan cuenta de modalidades de goce, o de posiciones frente al goce, con lo que cualquier ser, ya sea macho o hembra, puede ubicarse bajo alguna de éstas según la lógica de su discurso. Es una operación que destruye por lo tanto, todo tipo de determinismo con respecto al problema de la sexualidad y que sostendrá además la hipótesis radical que «No hay relación (proporción) sexual».

Segundo, en las fórmulas de la sexuación, Lacan ubica la categoría del Todo en el lado que denomina masculino. Del lado así llamado femenino estará el no-todo. Podemos explicar a través de dos recursos estas denominaciones. Por una parte, la cuestión lógica: el Todo se caracteriza por la posibilidad de establecer la definición previa de una Ley que fije el criterio con el cual ciertos elementos pertenecerán a un conjunto, con lo cual entonces será posible decir: «Todos los Hombres». Al mismo tiempo, esta afirmación será proporcionada por la existencia de una excepción al conjunto: existe uno que no está sometido a la castración, lo que de alguna manera equivaldría, en el conocido mito Freudiano de *Tótem y Tabú*, al padre de la horda primordial. Hasta este punto de la argumentación se observa un orden que puede responder a las leyes propias de la lógica aristotélica. Será del lado del no-todo desde el cual las cosas se comienzan a complicar, ya que no existirá ninguna ley previa que defina un conjunto y determine las características de los elementos. En otras palabras, si no existe uno que no esté sometido a la castración, no será posible afirmar una totalidad de sujetos castrados. Por lo tanto, no hay «todas las mujeres», ni tampoco es posible decir «La mujer» a modo como se dice «El hombre». Esta cuestión tiene sus raíces en una fuerte crítica al ejercicio aristotélico, que se expresa, por ejemplo, en lo siguiente: el rechazo por parte de Aristóteles de toda aquella particular que no permita decir, a partir de ella, «toda A o ninguna A», o sea, enunciar una verdad universal sobre esta A (Le Gaufey, 2007). Enunciar una verdad universal es lo propio de la lógica del Todo, universo discursivo terminado, por lo cual es posible hablar de completo o incompleto; por eso el no-todo en Lacan, al prescindir de ley, no es nunca una incompletud, ahí no falta nada, el registro de la falta sería entonces propio de la lógica llamada masculina. El no-todo da cuenta de parcialidades, pero parcialidades con respecto a ninguna totalidad, lo que Lacan (1998) llama el «una por una».

Con esto, Lacan (1998) escoge ciertas figuras para representar aquello que intenta demostrar por vía lógica. Del lado masculino utiliza la figura de Aquiles y la tortuga. Mientras más se esfuerza Aquiles por alcanzarla, más se le escapa la tortuga, hasta el infinito. Siempre falta algo, todavía resta un trozo. Distinto es el caso de la figura del Don Juan, aquel que poseería a las mujeres en virtud de considerarlas una por una.

Tercero y último, con esto, decíamos, se intenta dar cuenta de distintas modalidades de goce, *jouissance*⁷. Aquellas que se inscriben del lado del Todo

7 El concepto de goce en Lacan, no dejará de ser abordado por éste a partir de la cuestión de la repetición, en cuanto ésta se presenta como lo propio de la insistencia del síntoma, junto con ser una dimensión immanente a la transferencia, es decir, a aquello que pone en marcha un análisis. De este modo la repetición del síntoma despliega siempre una modalidad de goce.

corresponden a un goce así llamado fálico. Un goce del no-todo será denominado goce Otro, considerado como más allá del falo. De esta forma podemos observar que, considerando tanto el punto de vista lógico como el figurativo, se trata además de dos perspectivas acerca de la repetición. Efectivamente, una repetición en su versión negativa se inscribe en la figura de Aquiles; está separado de aquello que busca, situación que parece repetirse eternamente. Es la repetición entendida como repetición de un fracaso. Sin embargo, la repetición de la cual da cuenta el no-todo dice relación con la imposibilidad de constituir un todo, no porque ese todo se busque o se desee, sino porque es un universo abierto, que goza de que aquello se repita, porque precisamente nunca se cerrará en un límite. Lacan designa a uno de sus seminarios donde trabaja estas cuestiones como «Aun», en francés, *Encore*, término equivalente al otra vez, propio, por ejemplo, del bis en la música, o también, por que no, de la frase de Zaratustra: «que se repita, otra vez».

5. Discusión

A partir del recorrido efectuado se impone la pregunta si no es posible establecer un paralelo entre la repetición afirmativa nietzscheana con el no-todo, tal como lo piensa Lacan. Nuestra hipótesis es que Lacan, al atentar contra la lógica aristotélica clásica, efectúa una crítica de resonancia nietzscheana al plantear que la tradición del pensar imperante en Occidente usualmente se ha pensado en oposición a lo sexual. En efecto, la disputa doctrina aristotélica, que ha indicado tradicionalmente las reglas del buen pensar, arranca de la introducción de la problemática de la relación sexual en el mismo terreno de la lógica, tal como hemos expuesto con anterioridad. Si extrapolamos lo anterior a otro terreno, la discusión que Nietzsche y Lacan llevan con Aristóteles se reproduce en otro plano, a saber, a propósito de su respectiva concepción de hombre, específicamente, la relación de éste con la vida.

Retomando algunas de nuestras incursiones en las consideraciones deleuzianas respecto del problema de la repetición, dicha apuesta se vuelve aún más clara: Es incluso posible establecer algunas convergencias entre la dimensión productiva de la repetición, su deriva fértil y prolífica, y aquello que Deleuze (1997) llama devenir-mujer. En estricto rigor, no puede haber un devenir-hombre, porque la idea misma de hombre es un concepto que atenta contra el devenir, contra el deseo nómada (Deleuze, 2004). En oposición a las distribuciones sedentarias, que fijan previamente su ley, la repetición es siempre afirmativa, repetición no de lo Mismo, sino de lo diferente, o también, lo Mismo se dice de lo diferente, lo único que vuelve es la diferencia.

Estas reflexiones transparentan algunas de sus consecuencias más inmediatas para el debate contemporáneo si las vinculamos con la discusión acerca de la posibilidad de proyectar nuevas formas de subjetivación a través de la exploración de nuevos placeres, nuevas relaciones que permitan una transformación constante, una especie de no identidad, sujeto móvil que pueda generar resistencias al control biopolítico de los cuerpos. Más que respuestas o soluciones, surgen las siguientes preguntas: ¿Acaso no hay una concepción de la repetición como base para proponer estos conceptos que pueden venir a tener una cierta utilidad política? ¿Acaso no es necesaria una afirmación de la repetición para de esa forma afirmar al mismo tiempo la posibilidad permanente de transformación, es decir, de una vida que implique su constante devenir, sin meta, sin objetivo, abierta a su insistente hacer y rehacer?

A propósito de la relación entre la repetición y sexualidad, podemos conjeturar que es posible encontrar justamente la dimensión fecunda de la repetición en aquello que Lacan denomina lógica de la sexuación femenina. Estableciendo las conexiones pertinentes, su alcance consistiría en el hecho de venir a representar ese lugar de proliferación de las diferencias, donde se pueden producir nuevas formas de resistencia a los afanes normalizadores en materia de identidad sexual. Incluso podríamos especular que este sería el lugar en el cual Lacan insinúa, sugiere o incluso lleva a cabo su propio anti-Edipo.

A la luz de lo argumentado resalta el hecho que si tanto Foucault como Deleuze discutieron con el psicoanálisis en general y con Lacan en particular, fue precisamente la herencia nietzscheana de ambos la que les permitía observar la negatividad en la cual éste se ha encontrado. De este modo, ambos discutirán, por sus vías respectivas, la noción de deseo determinado por una falta; en Foucault a través del problema del placer y en Deleuze por la redefinición misma del concepto de deseo. Y sin embargo, podemos encontrar en el mismo Lacan elementos que los pueden acercar a propósito de esta conflictiva en torno al deseo, dando cuenta de otra aproximación al deseo, una que implicaría un modo de goce que es no totalmente fálico. Lacan contra Lacan por un camino nietzscheano. Lacan (1998) dice: hay otra aproximación al deseo, que se caracteriza por un Gocé Otro, otra manera de gozar que no es totalmente fálica. En un sentido más amplio, el desafío consiste en repensar el lugar y la contextura del sujeto a partir de aquello que es del orden del cruce entre ley, goce y deseo.

Por lo tanto, ¿no es acaso posible establecer con los alcances de esta concepción de la repetición nietzscheana en su figura de la vida como mujer, una vía para el psicoanálisis que le permita establecer su autocrítica frente a su clásica versión negativa de la repetición, propia de la cuestión edípica y del orden de la ley

simbólica? De este modo, la mentada articulación se ofrece como una posibilidad para que el psicoanálisis, la autocrítica de sus fundamentos mediante, pueda forjar su propio proyecto emancipatorio a partir, en contra y a pesar de la venerada y anquilosada tradición psicoanalítica.

Al mismo tiempo, dicho enlace le permite postularse como aquél dispositivo que puede apuntar, en el contexto de una cura, a un lugar de afirmación de la repetición, trayendo con esto opciones de una biopolítica positiva y un posicionamiento de mayor alcance con respecto a las subjetividades contemporáneas y sus manifestaciones clínicas. Concretamente, el cuestionamiento de la sexualidad iniciado con Nietzsche y continuado por Lacan tiene consecuencias para toda economía política orientada a coordinar estratégicamente las relaciones de poder dirigidas a fomentar la productividad (de más fuerzas) de los vivientes.

Según lo expuesto, a nuestro parecer, el discurso psicoanalítico no puede permanecer indiferente a una lectura de la vida y repetición, que se juega en esta asociación específica de la vida con la mujer, tal como se encuentra en Nietzsche. Las consecuencias ético-políticas del psicoanálisis (considerando que su actuar responde, efectivamente, al campo de las relaciones entre un sujeto y la verdad) se juegan, según nuestra hipótesis, en una revisión crítica y vinculante de su concepto de repetición.

Bibliografía

1. AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.
2. AGAMBEN, G. (2003). *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
3. AGAMBEN, G. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
4. ASSOUN, P.-L. (1980). *Freud et Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.
5. DELEUZE, G. (1997). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
6. DELEUZE, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Bs. As.: Amorrortu.
7. DELEUZE, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

8. DELEUZE, G. (2005). Los intelectuales y el poder. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (págs. 267-276). Valencia: Pre-Textos.
9. DELEUZE, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
10. DELEUZE, G. (s.f.). *Pensamiento nómada (sobre Nietzsche)*. Recuperado el 5 de noviembre de 2009, de Estafeta: <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/07/gilles-deleuze-pensamiento-nomada-sobre.html>
11. DELEUZE, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
12. DERRIDA, J. (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
13. ESPOSITO, J. (2007). *Bios*. Bs. As.: Amorrortu.
14. ESPOSITO, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Bs. As.: Amorrortu.
15. ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Bs. As.: Amorrortu.
16. FOUCAULT, M. (1991). ¿Qué es la ilustración? En *Saber y verdad*. Bs. As.: La Piqueta.
17. FOUCAULT, M. (2006). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
18. FOUCAULT, M. (1992). Des supplices aux cellules. En D. Eribon, *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
19. FOUCAULT, M. (2007). Entrevista de junio de 1975, realizada por Roger-Pol Droit. En J. Pastor, & A. Ovejero, *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Oviedo, España: Universidad de Oviedo.
20. FOUCAULT, M. (1983). *Historia de la locura en la época clásica, 2 vols*. México: Fondo de Cultura Económica.
21. FOUCAULT, M. (2003a). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Bs. As.: Siglo XXI.
22. FOUCAULT, M. (2003b). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber* (Vol. 1). Bs. As.: Siglo XXI.

23. FOUCAULT, M. (1999). La política de la salud en el Siglo XVIII. En *Estrategias de poder. Obras Esenciales* (Vol. II). Bs. As.: Paidós.
24. FOUCAULT, M. (1979). Los intelectuales y el poder. Entrevista a Michel Foucault por Gilles Deleuze. En *Microfísica del poder* (2a ed.: 77-86). Madrid: La Piqueta.
25. FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
26. FOUCAULT, M. (1995). *Nietzsche, Freud y Marc*. Bs. As.: El cielo por asalto.
27. FOUCAULT, M. (1985). Poderes y estrategias. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (págs. 88-102). Madrid: Alianza Editorial.
28. FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
29. FOUCAULT, M. (s.f.). *Sexo, poder y gobierno de la identidad*. Recuperado el 5 de noviembre de 2009, de <http://www.hartza.com/fuckault.htm>
30. FREUD, S. (1997). *Tótem y tabú. Obras completas* (Vol. 13). (J. L. Etcheverry, Trad.) Bs. As.: Amorrortu.
31. GÖDDE, G. (2000). Die Öffnung zur Denkwelt Nietzsches. Eine Aufgabe für Psychoanalyse und Psychotherapie. *Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung*, 7, 1-32.
32. HABERMAS, J. (1985). *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
33. HEIDEGGER, M. (1961). *Nietzsche, 2 vols*. Pfullingen: Neske.
34. JASPERS, K. (1935). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter.
35. JURANVILLE, A. (1984). *Lacan et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
36. KAISER-EL-SAFI, M. (1987). *Der Nachdenker: Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche*. Bonn: Bouvier.

37. LACAN, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964-1965*. Bs. As.: Paidós.
38. LACAN, J. (1998). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún 1972-1973*. Bs. As.: Paidós.
39. LACAN, J. (1994). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto 1956-1957*. Bs. As.: Paidós.
40. LANG, H. (1996). Nietzsche im Lichte der strukturalen Psychoanalyse. En *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven* (págs. 165-179). Wien: Wiener Universitäts Verlag.
41. LAZZARATO, M. (2000). Du biopouvoir à la biopolitique. *Multitudes, 1*, 45-57.
42. LE GAUFEY, G. (2007). *El no-todo de Lacan*. Bs. As.: El cuenco de plata.
43. LYOTARD, J.-F. (2002). *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos.
44. MILNER, J.-C. (1971). *Œuvre claire: Lacan, la science et la philosophie*. Paris: Seuil.
45. MONTINARI, M., MÜLLER-LAUTER, W., & WENZEL, H. (2007). *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin: Walter de Gruyter.
46. MÜLLER-BUCK, R. (1998). Nietzsche und Freud. Diskussion der gleichnamigen Monographie von Reinhard Gasser. *Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse*, 22, 135-150.
47. NARANJO, N. (2006). Nietzsche y Buero Vallejo: lo apolíneo y lo dionisiaco en la tragedia. En la ardiente oscuridad. *Estudios de Filosofía* (33), 161-180.
48. NIETZSCHE, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edad.
49. NIETZSCHE, F. (1888-1889). *Ditirambos de Dionisos*. Recuperado el 10 de noviembre de 2009, de Nietzsche en castellano: <http://www.nietzscheana.com.ar>
50. NIETZSCHE, F. (2003). *Escritos sobre Wagner*. Madrid: Biblioteca Nueva.

51. NIETZSCHE, F. (2001). *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva.
52. NIETZSCHE, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
53. NIETZSCHE, F. (1999). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
54. PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (2006). Sujero moderno y naturaleza en el último Nietzsche. *Utopía y Praxis Latinoamericana* , II (34), 35-53.
55. REQUET, F. (2007). Freud et Nietzsche. *Philosophique* , 135-142.
56. VÁSQUEZ, C. (2005). El arte dionisiaco. Anotaciones sobre el arte en algunos escritos póstumos de Nietzsche. *Estudios de Filosofía* (31), 65-82.
57. VATTIMO, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
58. VEYNE, P. (1987). *El último Foucault y su moral*. Recuperado el 13 de noviembre de 2009, de Instituto Tecnológico Autónomo de México: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html