

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

Escuela de Humanidades y Educación



La verdad del deseo en procesos de subjetivación  
como recurso (est)ético frente a la alienación

presentada por

Tanya Guadalupe Vázquez López

para obtener el grado de

Doctorado en Estudios Humanísticos

Monterrey, Nuevo León; diciembre de 2019

**Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey**

Escuela de Humanidades y Educación

Los miembros del comité aquí citados certificamos que hemos leído la disertación doctoral presentada por **Tanya Guadalupe Vázquez López** y consideramos que es adecuada en alcance y calidad como un requisito parcial para obtener el grado de **Doctorado en Estudios Humanísticos**, con especialidad en **Ética**.



Dra. Ana Laura Santamaría Plascencia

Tecnológico de Monterrey

Escuela de Humanidades y Educación

Asesora principal



Dra. Florina Guadalupe Arredondo Trapero

Tecnológico de Monterrey

Escuela de Humanidades y Educación

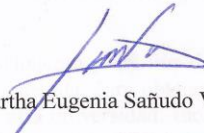
Co-asesora



Dr. Rolando Picos Bovio

Universidad Autónoma de Nuevo León

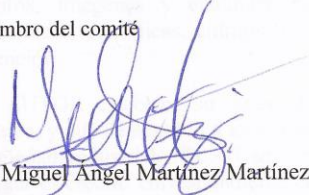
Miembro del comité



Dra. Martha Eugenia Sañudo Velázquez

Tecnológico de Monterrey

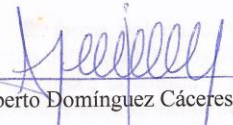
Miembro del comité



Dr. Miguel Ángel Martínez Martínez

Tecnológico de Monterrey

Miembro del comité



Dr. Roberto Domínguez Cáceres

Director Nacional de Posgrado

Escuela de Humanidades y Educación



Dr. Maximiliano Maza Pérez

Tecnológico de Monterrey

Escuela de Humanidades y Educación

Director de los Programas de Maestría y Doctorado en Estudios Humanísticos

#### Declaración de acuerdo para uso de obra

Por medio del presente escrito, Tanya Guadalupe Vázquez López (en lo sucesivo EL AUTOR) hace constar que es titular intelectual de la obra titulada "La verdad del deseo en procesos de subjetivación como recurso (est)ético frente a la alienación" (en lo sucesivo LA OBRA), en virtud de lo cual autoriza al Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (en lo sucesivo el ITESM) para que efectúe resguardo mediante copia digital o impresa para asegurar su conservación, preservación, accesibilidad, disponibilidad, visibilidad, divulgación, distribución, transmisión, reproducción o comunicación pública con fines académicos o propios al objeto de la institución y sin fines de lucro como parte del Repositorio Institucional del ITESM, ubicado en la siguiente dirección electrónica: <http://repositorio.tec.mx/>

EL AUTOR reconoce que al depositar su tesis en el repositorio ésta quedará disponible y puesta a disposición con una licencia de recurso abierto a elección del autor.

EL AUTOR reconoce que ha desarrollado LA OBRA en su totalidad de forma íntegra y consistente cuidando los derechos de autor y de atribución, reconociendo el trabajo intelectual de terceros. Esto incluye haber dado crédito a las contribuciones intelectuales de terceros que hayan participado como coautores, cuando los resultados corresponden a un trabajo colaborativo.

De igual manera, EL AUTOR declara haber dado reconocimiento y crédito de autoría a cualquier parte de LA OBRA que haya sido previamente sometida, para obtener un grado académico, titulación y/o certificación en ésta o cualquier otra universidad. Incluyendo la debida atribución a través de cita o referencia bibliográfica en LA OBRA a conceptos, escritos, imágenes y cualquier representación intelectual al consultar publicaciones académicas, científicas, culturales o artísticas de otros autores, así como la fuente de su obtención.

EL AUTOR establece su deseo de conceder esta autorización de forma voluntaria y gratuita, y que de acuerdo a lo señalado en la Ley Federal del Derecho de Autor y la Ley de Propiedad Industrial, ITESM se compromete a respetar en todo momento la autoría y a otorgar el crédito correspondiente en todas las actividades mencionadas anteriormente de LA OBRA.

De la misma manera, EL AUTOR manifiesta que el contenido académico, literario, la edición y en general cualquier parte LA OBRA presentada es de su entera responsabilidad, por lo que deslinda al ITESM por cualquier violación a los derechos de autor o propiedad intelectual o cualquier responsabilidad relacionada con LA OBRA frente a terceros.

  
Tanya Guadalupe Vázquez López

Jamás pienso del todo lo mismo, por el hecho de que mis libros son para mí experiencias, en un sentido que querría el más pleno posible. Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de comenzar a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. Sólo lo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría tanto pensar. De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso. Cada libro transforma lo que pensaba al terminar el libro precedente. Soy un experimentador y no un teórico. Llamo teórico a quien construye un sistema general, sea de deducción, sea de análisis, y lo aplica de manera uniforme a campos diferentes. No es mi caso. Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme y no pensar lo mismo que antes (Foucault, 1978: 2013: 33-34).

Michel Foucault, «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault [Entrevista con Duccio Trombadori]»

En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero, ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? (Foucault, 1984: 2007: 11-12)

Michel Foucault, «Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres»

Lo que es verdad de la escritura y de la relación amorosa también es verdad de la vida. El juego merece la pena en la medida en que no se sabe cómo va a terminar (Foucault, 1982: 1990: 142).

Michel Foucault, «Verdad, individuo y poder. Una entrevista con Michel Foucault, *Rux Martin*»

Vivo entre torbellinos de palabras,  
vértices sueltos  
que buscan sus ángulos.

Vivo entre ramas desprendidas  
que se agitan para encontrar un nuevo tronco.

Vivo entre visiones huérfanas  
que buscan al final lo que perdieron al principio  
y se desnudan entre dos ausencias.

Vivo en los intervalos de morirme  
y en la humedad de un sueño  
conectado extrañamente  
con el color azul.

Vivo entre los rostros de no haber sido  
y las huellas de ir a no ser,  
creyendo de algún modo  
que también el no ser se agota.

Vivo entre lo que no empieza  
y lo que ha terminado.

Y desde estos cuadrantes  
busco el cero del cero,  
la nada de la nada,  
la chispa del herrero  
que no tiene ni martillo ni yunque.

Roberto Juarroz, Poesía vertical, 1976

La verdad del deseo en procesos de subjetivación  
como recurso (est)ético frente a la alienación

## Índice

Introducción	9
Capítulo 1: Condiciones de posibilidad de la alienación en sociedades de control	11
1.1 Algunas teorizaciones sobre alienación desde el enfoque social	11
1.1.1 Alienación en el ámbito jurídico	12
1.1.2 Vocablos asociados al término alienación	13
1.1.3 Sentido religioso del vocablo alienación	14
1.1.4 Aproximación al término alienación desde algunas propuestas filosóficas	16
1.1.5 El vocablo alienación desde la postura marxista	21
1.1.6 Implicaciones del trabajo alienado	24
1.1.7 El escenario de la alienación social	28
1.1.8 El maridaje entre alienación e ideología	31
1.2 Modos de pensar la alienación desde la dimensión psíquica	39
1.2.1 El lugar de la alienación en la obra de Freud	39
1.2.2 El apuntalamiento y la imposibilidad de recuperar el objeto perdido	50
1.2.3 El papel de la alienación en el estadio del espejo	53
1.2.4 Discurso atrapante, lazo alienante	56
1.2.5 El alienado y su confinamiento	58
1.2.6 ¿Por qué retomar algunos elementos de la vida psíquica para pensar la alienación?	61

1.3 El lugar de la alienación en la subjetividad inserta en sociedades de control	63
1.3.1 Puntualizaciones sobre alienación	66
1.3.2 Cómo contribuyeron las tecnologías de poder en el posicionamiento del capitalismo	69
1.3.3 La alienación mental desde la mirada foucaultiana	74
1.3.4 El poder pastoral y su reconfiguración en otras instituciones	78
1.3.5 Sociedades de control: más allá de la dicotomía entre individualización y totalización	85
Capítulo 2: La vida como experiencia en procesos de subjetivación	93
2.1 Pensar(se) en procesos de subjetivación: un punto de encuentro entre Foucault y Castoriadis	95
2.2 La subjetividad reflexiva como soporte del proyecto de autonomía	109
2.3 Lo Otro frente a la alienación o la abertura hacia el afuera	117
2.4 El azar y la apuesta a la vida mediante el pensar	126
2.5 La vida como experiencia de apropiación	129
2.6 El papel del biopoder en los modos históricos de subjetivación	130
2.7 Avatares de vida y muerte en el paradigma inmunitario	138
2.8 Pensar y actuar entre la vida y la muerte: la ruta creativa frente a la opción destructiva, un origen compartido	163
a) De la exterioridad al afuera, la alusión a la imposibilidad	167
b) El afuera freudiano y el enigma en los orígenes de la vida psíquica	172
c) La dimensión mortífera de la renegación	184



d) El horror y el deslizamiento al debate entre lo humano y lo inhumano	193
e) La escritura como expresión creativa y modo de resistencia	200
f) La senda pulsional hacia el acto de creación	201
g) La escritura como metáfora energética del aparato psíquico	205
h) El encuentro entre vida y escritura: una experiencia	212
Capítulo 3: El sentido estético de la implicación de la verdad en procesos de sujetivación	221
3.1 El giro vital en los estudios sobre gubernamentalidad	222
3.2 La apropiación estética de la vida desde el cuidado de sí	229
3.3 El cuidado de sí como punto de partida para encarar la aspiración política	239
3.4 El enigma del amor	251
3.5 La jugada de Alcibíades	259
3.6 El desafío del deseo desde el amor de transferencia	273
3.7 Fin de partida	283
3.8 La apuesta por un trazo (est)ético de la vida	287
Conclusiones	293
Referencias bibliográficas	299

## Introducción

El presente escrito es el resultado de un proyecto de investigación iniciado en el año 2010, durante el sexenio presidencial de Felipe Calderón, cuando gestó una guerra contra el narcotráfico. En aquel tiempo, se volvieron frecuentes los enfrentamientos armados en las calles, las muertes de inocentes por balas perdidas, las desapariciones forzadas, los hallazgos de fosas clandestinas y la exposición de cuerpos desmembrados. Sin embargo, eran escasos los espacios de diálogo y análisis sobre la situación que estábamos viviendo como sociedad, parecía que había desinterés sobre el tema en ciertos sectores de la población, mientras que en otros, el miedo censuraba cualquier alusión a ello.

La inquietud por ese silencio sobre tales expresiones cruentas condujo a varias preguntas: ¿Por qué nos resultaba difícil hablar del tema, incluso pensarlo y escribir sobre él?, ¿por qué era habitual replegarse en los intereses individuales, en vez de actuar respecto a asuntos comunes?, ¿por qué si la muerte acechaba constantemente, había pocas personas que se pronunciaran en nombre de la vida?

El silencio sobre la situación social, la censura, la disgregación entre quienes formamos parte de la sociedad, la parálisis por la impotencia frente al horror, podríamos decir que son manifestaciones de una muerte internalizada. En el año 2010, el término alienación fue evocado por la autora de estas líneas, ante el propósito de interpretar esta docilidad frente al orden establecido. Fue así como el trayecto de investigación partió de revisar estudios previos sobre alienación, tanto desde la dimensión social como psíquica, hasta aproximarnos a teorías que propiciaran la identificación de los rostros actuales de la alienación.

Durante el camino, las propuestas de Foucault y Castoriadis sobre subjetividad fueron tomando fuerza, lo que permitió considerar que la alienación se asienta en la subjetividad. La revisión de los textos foucaultianos condujo a considerar su análisis respecto al poder sobre la vida conjugado con un poder de muerte; la aseveración de Foucault (1976: 1987: 173) relativa a la posibilidad de la vida de escapar de las técnicas de administración, mediante las cuales se pretende regularla, hizo posible la pregunta: ¿Cuáles serían las vías para encarnar la vida, a pesar de la dimensión mortificante del poder?

En la fase final de su vida, Foucault (1982: 1986: 26) reconoció que el tema del sujeto era la cuestión principal en su trabajo. Los análisis sobre las formas de relación del sujeto consigo mismo, implicaban pensar en la sexualidad y el deseo, así que durante sus últimos años, Foucault (1984: 2007: 9-10) se cuestionó sobre los juegos de verdad relacionados con la posibilidad de asumirse como sujeto de deseo. La interrogante lo llevó a investigar las prácticas de sí de la antigüedad grecorromana; resituar el tema de la subjetividad en su investigación, fue el modo que encontró para no quedar atrapado en los alcances del poder por encima de la subjetividad (Gros, 1996: 2007: 125-126), al remitirse al estudio de *techné tou biou*, un modo de hacer de la vida una obra propia (Foucault, 1983: 2013: 203); gracias a ese giro, interpretamos que localizó maneras de apropiarse estéticamente de la vida.

En esta tesis, presentamos al psicoanálisis como un proceso de subjetivación que actualiza la *techné tou biou*, porque apuesta al encuentro del sujeto con la verdad del deseo, a partir del cual, crear es condición de vida. La experiencia psicoanalítica no nos salva de la muerte, pero sí permite una relación distinta con ella, porque el reconocimiento de su proximidad constante nos insta a emerger a la vida.

## Capítulo 1

### Condiciones de posibilidad de la alienación en sociedades de control

El presente capítulo propone un análisis de las formas en que la alienación tiene lugar en la subjetividad producida en sociedades de control.

El primer bloque se referirá a la perspectiva social del vocablo alienación, principalmente, desde la transmisión marxista. Sin embargo, la revisión contemplará previamente algunas acepciones de tal noción en ciertas áreas del conocimiento y manifestaciones culturales, ya que tales aspectos podrían haber incidido en la forma en que Marx retomó el vocablo,<sup>1</sup> ajustándolo a la perspectiva social. En el segundo bloque, consideraremos modos en que se sitúa el tema de la alienación en la vida psíquica. Más tarde, veremos cómo las dimensiones involucradas en los abordajes anteriores participarían de manera actualizada en la interpretación de expresiones de alienación.

#### 1.1 Algunas teorizaciones sobre alienación desde el enfoque social

Tal como anticipamos en la introducción del capítulo 1, en esta sección abordaremos elementos del legado marxista sobre el término alienación, pero tomaremos como antecedente la presencia de dicho vocablo en el ámbito filosófico, jurídico y religioso, así como su inserción en aspectos de la cultura occidental.

---

<sup>1</sup> Rubio (1968:2007:42) presenta algunas aclaraciones en la Introducción a *Manuscritos de economía y filosofía*, específicamente en el apartado: *Sobre la traducción*, advirtiendo que Marx (1844: 2007) empleó los términos *Entfremdung*, *Entäusserung* y *Veräusserung*, utilizándolos frecuentemente como sinónimos; aunque el traductor acepta que hay momentos en que se permite entrever diferencias, éstos no son puntualizados en la versión traducida. Rubio agrega que el significado general se refiere a “salir de lo que es propio, pero *Entäusserung* y *Veräusserung* acentúan más la idea de entrega a algo ajeno”.

### 1.1.1 Alienación en el ámbito jurídico

Alonso (1974:1988:13) revisa algunas traducciones desde expresiones en el alemán, francés e inglés que han derivado en el empleo del vocablo alienación. A partir de *Entfremdung*, usual en el ámbito jurídico, encontramos:

[...] transferencia de la propiedad de una cosa o de la titularidad de un derecho de una persona a otra, aunque el uso antiguo tradicional del término alemán más bien aludiera específicamente a una privación ilícita o violenta de la tenencia o el disfrute (Alonso, 1974: 1988: 13).<sup>2</sup>

El primer caso mencionado supone la cesión de un objeto o un derecho; la segunda opción evocada es la más arraigada, cuya acción consiste en el despojo de una pertenencia. Expone Alonso (1974:1988:14) que tal vocablo ha ido desapareciendo del alemán jurídico moderno, aunque se emplea *Entfremdung* en casos especiales, particularmente de derecho privado, para referirse a “la situación del prestamista que no reclama al prestatario la devolución de lo prestado; o de derecho público, la del municipio que a través de su alcalde rehúsa aceptar una donación”.

Ha relevado a *Entfremdung*, el vocablo *Veräußerung* de raigambre jurídica, según Alonso (1974:1988:14), este término porta “la idea de enajenación o cambio de titularidad” y, es más cercano al sentido de *traditio*, “como traslación real y efectiva que como simple obligación de transmitir”. Esto puede interpretarse como el acto de entregar el objeto que se poseía, hacia otro sujeto, no sólo la mera posibilidad de hacerlo, sostenida en el compromiso.

---

<sup>2</sup> Manuel Alonso. (1974) Alienación. Historia de una palabra. México: UNAM e Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2ª. Edición, 1988, pág. 13. También señala Alonso (1974:1988) que ese mismo sentido había tenido *Alienation* en el inglés antiguo, estando presente en el diccionario de Oxford (vol. I, ed. 1888), aunque en años posteriores se ha perdido tal significación, resultando ausente en el *Dictionary of English Law* (Londres, vol. I, ed. C. Walsh, 1959), conservándose el sentido de transferencia de propiedad, tanto voluntaria como involuntaria.

Es pertinente hacer notar que entre estas formas de significación (el traslado de una posesión o derecho, desde un sujeto a otro; la vivencia del despojo de la propiedad o la experiencia de la pérdida de manera forzada; considerar un objeto como cedido, aunque el propósito inicial sólo constituyera un préstamo) persiste el carácter ajeno de aquello que estuvo en disputa, a partir de la relación con otro. En otras palabras, el modo de pensar en el objeto, tanto para quien lo obtiene, como para quien lo pierde, implica considerar a otro como propietario, ya sea antes o después de la experiencia del traspaso. Se encuentra en juego una disparidad respecto al otro, vale decir, una probable ventaja para alguno de los involucrados en la transacción.

### **1.1.2 Vocablos asociados al término alienación**

Según Waldenfels (1998:86), el vocablo alemán *fremd* (base de la expresión *Entfremdung*) se puede traducir como “lo que aparece fuera del ámbito propio, como algo exterior opuesto a un interior (cf. *xenon*, *externum*, *extraneum*, extranjero, *foreigner*, *stranger*, etc.)”; también se refiere a “lo que pertenece a otros (*allogriom*, *alienum*, ajeno, *alien*, etc.) frente a lo propio”. El otro sentido para *fremd*, señala “lo que es de otro género, ‘*fremdartig*’, lo inquietante e intranquilizador, ‘*unheimlich*’, frente a lo familiar, aquello en lo que se confía, lo *Vertraute* (*xenon*, *insolitum*, *extraño*, *strange*, *heterogenous*, etc.)”. Podríamos agrupar tres sentidos, aludiéndose entre sí: a) aquello que es ubicado como externo, b) lo perteneciente y/o proveniente de otros, c) además de ser algo que motiva desasosiego al confrontarnos con lo inusitado.

Otro sentido respecto a *Entfremdung* es evocado por Alonso (1974:1988:14), se asocia a “estar apartado de sí”, comúnmente se le conoce como enajenación mental o locura

(*Wahnsinn*), y podría enlazarse a “estar fuera de sí” (*Ausser-sich-sein*), mencionado en el texto *Ecce Homo* de Nietzsche, como un aspecto que le permite explicar aquello a lo que los poetas llamarían *inspiración*.<sup>3</sup>

Alonso (1974:1988:14) añade que los vocablos utilizados en español, francés e inglés<sup>4</sup> para aludir a alienación, proceden “del latín *alienatio*”, cuya carga circula entre “enajenación, venta, cesión; perturbación, delirio; enajenación mental, locura; apartamiento, división; enemistad, indisposición, disgusto”.

Entonces, tenemos hasta ahora tres direcciones básicas en la significación del término alienación: la exterioridad, la ajenidad y la extrañeza. La acepción relativa a la locura involucra esa tríada, porque “apartarse de sí” incluye la referencia a un movimiento respecto a cierta espacialidad en un sentido metafórico, además alude al desconcierto del lego que mira la locura a la distancia por presentársele como siniestra, ante la “impropiedad” del comportamiento producido por aquel a quien se le colocó el membrete de loco.

### **1.1.3 Sentido religioso del vocablo alienación**

Una de las significaciones más difundidas de *Entfremdung* es la “separación o apartamiento de los sentimientos o los afectos hacia una persona, desviando hacia la indiferencia o la hostilidad los previos, o los naturales, o los que debiera ser, de intimidad o amistad”; ésta es la manera en que Lutero tradujo *fremdt (sic)* por *alienati*, desde la

---

<sup>3</sup> Véase Friedrich Nietzsche (1888) *Ecce Homo*. Madrid: Edimat, 2003, pp. 121-122.

<sup>4</sup> *Alienation* es sinónimo de *estrangement*, tales vocablos se remiten al francés antiguo, ya que *aliénation*, expresión que considera “los sentidos de transferencia de propiedad y enajenación mental”, también se refiere a “aversión que las personas sienten las unas por las otras” (Littré, E., *Dictionnaire*, t. I, 1873, citado por Alonso, 1974:1988:14), tal sentido se enlaza a “devenir extraño a alguno o a alguna cosa” (Robert, P., *Dictionnaire*, París, 1953; Hatzefeld, A., et. al., París, vol. I, 1964, también citado por Alonso, 1974:1988:14).

Vulgata, expresión que remite al apartamiento de Dios y de su promesa, tal acepción persiste y en su difusión concurre el troquelado que Hegel imprimió en la recuperación del vocablo, según Alonso (1974:1988:14-15), cuestión que se intentará explicitar en apartados próximos.

Pensar la alienación desde la perspectiva cristiana, comporta referirse al *pecado*.<sup>5</sup> Cresta (s. f.) afirma que la situación de pecado remite a la expulsión del Edén, por haber desobedecido y desafiado a Dios, al pretender acceder al conocimiento que discerniría entre el bien y el mal. Asimismo, Cresta (s. f.) evoca aspectos de la visión de San Agustín, para quien el pecado implicaba una actitud de *soberbia*, la cual, haría presencia con la *envidia*, considerada su envés, ambas representarían “maneras de alienarse el hombre de sí mismo”, mientras brindan una comparación y provocan una reflexión, debido a que encuentran “su fundamento en una medida abstracta”, donde se hallaría la alienación; en ese sentido, supeditar “la semejanza del hombre a Dios a un módulo abstracto que no se ajusta en ningún caso a su ser”, significaría “una actitud que conlleva una desemejanza respecto de Dios cada vez mayor”.

Si analizamos la interpretación de Cresta, podemos detectar que tal perspectiva de alienación, proveniente de San Agustín, pretende abstenerse de propiciar en el sujeto una reflexión que se considere libre de los designios de Dios, ya que culpabiliza al humano por

---

<sup>5</sup> Para abordar este aspecto, conviene citar a San Agustín. Obras Completas de San Agustín. Tomo XVII La ciudad de Dios. Volumen 2. Cuarta edición, 1988, Libro XIV, Capítulo XIII, pág. 101: “*El principio de todo pecado es la soberbia. Y ¿qué es la soberbia sino el apetito de un perverso encumbramiento? El encumbramiento perverso no es otra cosa que dejar el principio al que el espíritu debe estar unido y hacerse y ser, en cierto modo, principio para sí mismo. Tiene esto lugar cuando se complace uno demasiado en sí mismo. Y se complace así cuando se aparta de aquel bien inmutable que debió agradarle más que él a sí mismo. Ciertamente este defecto es espontáneo, porque si la voluntad permaneciera estable en el amor del bien superior inmutable, que la ilustraba para ver y la encendía para amar, no se apartaría para agradarse a sí misma, ni por su causa se entenebrería y languidecería; así ni ella hubiera creído que la serpiente decía la verdad, ni él hubiera antepuesto la voluntad de su esposa al mandato de Dios, ni pensaría que traspasaba venialmente el precepto acompañando a su compañera hasta el pecado*”.



intentar el acceso al conocimiento que le permita decidir sin el abrigo de la deidad, pues tal condición podría conducirlo a considerarse como ser independiente, factor que lo *alienaría*, es decir, le apartaría de Él.

#### **1.1.4 Aproximación al término alienación desde algunas propuestas filosóficas**

Ahora procedamos a una revisión del término alienación en el ámbito filosófico.

Una versión de dicho vocablo se encuentra en la obra de Rousseau.

Estas cláusulas [del Contrato social], bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás (Rousseau, 1762: 2010: 11).

A través de esta expresión, Rousseau advirtió que para sosegar “su naturaleza egoísta” y procurar la asociación con los otros integrantes de la sociedad, el individuo habrá de entregarse a la “voluntad general”, es decir, conferir sus derechos –en cierto sentido, su libertad– hacia la comunidad, en aras de conseguir un nuevo modo de libertad en colaboración con los otros, preservando el sistema social (Sánchez Vázquez, 1982: 2003: 73-74).

La propuesta de Hegel respecto al vocablo alienación, constituye un destacado antecedente para el uso que Marx haría de tal expresión. Conviene puntualizar los vocablos alemanes empleados por Hegel, tanto *Entfremdung* como *Entäusserung*, siendo traducidos generalmente como “extrañamiento” y “enajenación”, atendiendo a la estructura de la obra intitulada *Fenomenología del espíritu*.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La aclaración respecto a estas formas de traducir los términos desde el alemán, aparece en la versión: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807) *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 14ª. Reimpresión, 2003.

Alonso (1974: 1988: 21) recuerda que el vocablo alienación, desde Hegel, indica:

[...] separación o relación discordante, al tiempo, entre el individuo y la naturaleza, y entre el individuo y la cultura o sustancia social que él mismo ha creado, que ha creado su especie, lo hecho “a través de siglos de actividad humana” (Alonso, 1974: 1988: 21).

Y esta alienación habrá de emanar una autoalienación, pues su universalidad sólo puede obtenerla el hombre mediante su enlace con aquella sustancia social que le era propia y de la que se distanció; mientras el apartamiento no se zanje y el vínculo no se logre, el ser humano está “autoalienado” (Alonso, 1974: 1988: 21).

Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo *es* en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma (Hegel, 1807: 2003: 24).

Poder incorporarse y hacerse de un lugar en la cultura o sustancia social, exige al individuo un estado de desamparo que habrá de encarar como posibilidad de diferenciación respecto al entorno. Esa experiencia de separación antecede a la inclusión, vale decir, se propone como una fase necesaria en donde la tensión vivida en la disgregación, lo conmina a situarse como un sujeto, más allá de una significación abstracta, una experiencia *in situ*.

Siguiendo a Alonso (1974:1988:22), la separación a la que remite la alienación, a partir de Hegel, quizá sea un fenómeno tanto histórico como biográfico.

También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres descende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura

proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión (Hegel, 1807: 2003: 21-22).

Llegados a este punto, conviene recapitular. El sentido de alienación al que nos hemos aproximado, desde Hegel, propone que tal condición supone un distanciamiento entre el individuo y la sustancia natural y social, posibilitando la posterior identificación con el ser singular. Cada sujeto habrá de atravesar ese proceso en forma particular, y en ese trayecto revivirá los avatares de formación del espíritu universal. Hegel nos advierte sobre dos ángulos para dicha experiencia. Desde la esfera individual, considera el proceso como una apropiación de la historia de la cultura que da soporte al individuo; y pensado a partir del espíritu universal como la sustancia, ella misma propicia su autoconciencia, potencializa su devenir y contribuye a su reflexión.

Alonso (1974: 1988: 44) puntualiza un aspecto de esta forma de alienación, analizada por Hegel, donde la separación no se establece con la naturaleza pura, sino aquella que ha sido transformada por sus propias obras.

[...] esta alienación consiste en una autoalienación en la medida en que de aquello de lo que el hombre se separa no es la naturaleza pura y simple, sino una naturaleza en la que él mismo se ha objetivado y sigue progresivamente objetivándose –el mundo “producido y a producir” de la *Enciclopedia*- (Alonso, 1974: 1988: 44).

Hasta aquí podemos advertir que las acciones del hombre constituyen un factor que viabiliza el devenir de la historia, por lo tanto, la manera en que se suscita la autoalienación, admite un distanciamiento respecto a la naturaleza en la que ha intervenido el hombre (en donde él mismo está en juego).

Sánchez Vázquez (1982: 2003: 75-76) sugiere que en la perspectiva de Feuerbach, el verdadero sujeto sería el “hombre real, sensible”, es decir, tal categoría no se refiere “al Espíritu o al hombre como momento de su devenir”. Enfocar al hombre en el centro del análisis, provocará que la crítica de la religión tenga un viraje que le lleve a distinguirse de la crítica racionalista del siglo XVIII, porque sus intenciones no estarán en “afirmar o negar la existencia de Dios *en sí*, sino en relación con el hombre”. Aunque también muestra una postura diferente a la hegeliana respecto a la religión; pues Hegel encuentra en el hombre a Dios, es decir, “revelándose o autoconociéndose en él”. Podría decirse que la historia considerada propia por los hombres, sería para Hegel, “historia divina, espiritual”. En cambio, Feuerbach ubica en Dios al hombre, pues considera al primero como un producto de la conciencia del hombre. Supone que la finitud y la miseria del hombre instan a depositar en la figura de Dios, aquellas cualidades deseables para sí.

La personalidad es, pues, el medio mediante el cual el hombre convierte las determinaciones y representaciones de su propia esencia en determinaciones y representaciones de otra esencia, de otro ser que está fuera de él. La personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre (Feuerbach, 1841: 2002: 271).

Sánchez Vázquez (1982: 2003: 76) recuerda a partir de Feuerbach que la situación en donde el hombre se despoja de su *esencia* para trasladarla a un producto que él mismo ha configurado, es una forma de enajenación. En este caso, Dios es la obra idealizada por el hombre y existe en relación con éste. Para Feuerbach, la religión sólo sería vehículo de “cierta conciencia del hombre”, y en ese sentido, podría decirse que es parcial, pues no constituiría una conciencia de su esencia, sino que ésta se encontraría expropiada. Las implicaciones van más allá de este desplazamiento de la esencia enaltecida que se coloca en Dios, trocando particularidades humanas en características divinas, ya que al estar carente de una “verdadera conciencia de su relación con Dios el hombre no sólo no se reconoce en

él, no ve en Dios un producto suyo, sino que se ve a sí mismo como una creación de Dios”, lo que se traduce en una vida sometida al arbitrio de la divinidad, generando una imagen debilitada de sí mismo, y robusteciendo a su producto.

Por haber separado de sí su esencia y ponerla – idealizada – en Dios, el hombre pierde su propia esencia. Pero, al mismo tiempo, se pierde como ser genérico, comunitario, se separa de la comunidad y se vuelve así un ser aislado, egoísta.

La religión es, pues, la enajenación de la esencia humana, y Dios es sólo la proyección de la esencia humana idealizada fuera de sí mismo (Sánchez Vázquez, 1982: 2003 76).

Sánchez Vázquez (1982: 2003: 77) puntualiza que la propuesta de Marx retomará los matices formulados por Hegel y Feuerbach, pero, principalmente, por este último, por referirse al concepto de enajenación/alienación, no sólo a partir de la religión, también aportando una crítica a la filosofía idealista de Hegel. El señalamiento corresponde a que la enajenación se efectuaría porque el filósofo idealista muda la Idea Absoluta en sujeto.

De modo análogo a la religión, el idealismo atribuye un ser propio a un producto humano (los conceptos, las ideas). Pero este producto humano así hipostasiado se convierte en un ser absoluto, tan absoluto que se saca de sí mismo lo real y el hombre mismo que lo produce (Sánchez Vázquez, 1982: 2003: 77).

Dicho de otra manera, la filosofía especulativa envía “la esencia del hombre y de la naturaleza a la Idea Absoluta”, movimiento que habría de convertirle en sujeto, lo que le haría posicionarse como *la realidad*, rebasando y atenuando al hombre y la naturaleza (Sánchez Vázquez, 1982: 2003: 77).

En este apartado, comparamos posturas sobre enajenación/alienación a partir de las teorizaciones de Rousseau, Hegel y Feuerbach. El primero planteaba la enajenación como una entrega del individuo hacia la voluntad común, la renuncia a su naturaleza egoísta le llevaría a una forma de libertad en comunión con los otros.

Hegel sugirió que la alienación implicaría un apartamiento entre el individuo y la sustancia natural y social, lo que propiciaría su identificación con el ser singular, así que se trataría de un proceso específico para cada uno, sin embargo, éste permite encarnar las fases de formación del espíritu universal.

En la perspectiva de Feuerbach ubicamos un análisis de la enajenación como el despojo de la esencia para depositarla en un producto propio. Visto de ese modo, Dios sería una obra idealizada por quien la confeccionó. Por otro lado, Feuerbach también hizo una crítica de la filosofía idealista por transformar en sujeto a la Idea.

Después de considerar las apreciaciones filosóficas de Rousseau, Hegel y Feuerbach sobre alienación, procedamos a revisar aportaciones de Marx a propósito del mismo tema, pero relacionadas con la situación del trabajador en la producción capitalista.

### **1.1.5 El vocablo alienación desde la postura marxista**

Marx (1844: 2007: 104-105) plantea un enfoque de la alienación que encuentra sostén en el contexto económico, específicamente, los avatares por los que se atraviesa en el escenario del trabajo. La crítica que propone el análisis de Marx respecto a la Economía Política de la época, se dirige a la imposibilidad de ésta para dilucidar la realidad económica,<sup>7</sup> además, denuncia la forma en que dicha disciplina justificaría las condiciones de producción de ese momento histórico, pues para la Economía Política tales condiciones

---

<sup>7</sup> Marx (1844:2007: 104-105) declaró que la Economía Política tomaba el “hecho de la propiedad privada” como un punto de partida, aunque no lo esclarecía, es decir, atendía el proceso material de la propiedad privada empleando fórmulas abstractas que se elevaban al rango de leyes, sin embargo, la Economía Política no problematizaba la manera en que “la esencia de la propiedad privada” derivaba en estas leyes. Otro aspecto cuestionable en la Economía Política, era que no ofrecía argumentación sobre los motivos que conducían a la división de trabajo y capital. En ese sentido, cuando la Economía Política habría de referirse a la relación entre beneficio del capital y salario, daba por sentado y avalaba el interés del capitalista, partiendo de eso que no ponía en discusión.

eran pensadas como inalterables, vale decir, generalizables a cualquier modo de producción. Marx (1844: 2007: 106) insta a identificar las condiciones históricas que apuntalan la realidad económica capitalista, desde donde advierte ciertas formas de alienación. Recordemos algunas ideas presentadas en los *Manuscritos de economía y filosofía*, alrededor de la enajenación/alienación:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación (Marx, 1844: 2007: 106).

Dicha perspectiva en el estudio de la enajenación está apoyada en que el trabajador se *pierde* en el proceso de producción, porque no habrá de conservar el objeto elaborado, aquel en el que imprimió algo de sí mismo, sino que el objeto devendrá en mercancía, cuya circulación habrá de satisfacer, en gran medida, los intereses del dueño de los medios de producción. En ese tenor, Marx (1844: 2007: 107) puntualizará:

La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil (Marx, 1844: 2007: 107).

En otras palabras, la sobrevalorización del mundo de las cosas, contribuye a la pauperización y/o depreciación de quienes producen los artículos que se distribuyen como mercancías; el trabajador no puede reconocerse a sí mismo en su obra, pues no le pertenece,

se le despoja de ella, incluso desde el principio de su labor (condicionada por la posesión de los medios de producción por parte del capitalista), situación que deriva en la subordinación del obrero al objeto que elaboró.

Marx mostrará en los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844: 2007: 107) algunas relaciones entre el trabajo alienado y la alienación religiosa, recurso que hará notoria la influencia de Feuerbach para tales comparaciones.

Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo (Marx, 1844: 2007: 107).

Y en el mismo texto, Marx (1844: 2007: 110) continúa señalando aspectos alienantes mientras se realiza la actividad laboral y, sus coincidencias con los extravíos que soporta la actividad de la fantasía, referida en este caso al ámbito religioso.

En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo (Marx, 1844: 2007: 110).

Las alusiones a la alienación religiosa insisten en el análisis del trabajo alienado, proporcionando matices argumentativos que permiten vislumbrar la abstracción que embarga al sujeto en ambas experiencias.

De este modo, reiteramos que la idealización de lo creado, ya sea un objeto tangible en disposición a la venta o, por otro lado, una concepción religiosa, comporta la devaluación de su artífice.



### 1.1.6 Implicaciones del trabajo alienado

Evoquemos los aspectos contemplados por Marx (1844: 2007: 110-114) respecto a la alienación de la actividad humana, específicamente, el trabajo: 1) la asociación del trabajador con el producto de su quehacer (un objeto que no percibe como propio y lo subyuga); 2) la relación del obrero con el acto mismo de la producción, experiencia en donde el trabajo le resulta ajeno, es decir, el trabajador no logra afirmarse en su labor, situación considerada como un *trabajo forzado*; 3) a través de la alienación, cambia la perspectiva del hombre sobre su género, porque la *vida genérica* se vuelve para el sujeto un simple mecanismo de existencia individual;<sup>8</sup> 4) tales rasgos derivan en la alienación del hombre en relación al hombre.

Ante tal escenario, Marx (1844: 2007: 115-117) exhorta a preguntarse ¿quién posee ese producto del trabajo que resulta ajeno para el trabajador que lo elabora?, y si la actividad desempeñada se percibe ajena, ¿a quién pertenecería? Dar respuesta a tales cuestionamientos, implica analizar la relación del obrero con el capitalista, en otras palabras, la división del trabajo como una configuración de roles asignados, donde resulta clave la propiedad privada como “el *producto* del trabajo enajenado” y como condición para la alienación del trabajo.

El salario y la propiedad privada se implican mutuamente, posibilitados por el trabajo enajenado. Siguiendo a Marx (1844: 2007: 118), el salario que se entrega por la

---

<sup>8</sup> Para Marx (1844: 2007: 112): “La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre”. Marx apostaría por una actividad libre y consciente en manos del “hombre”; sin embargo, también advierte que a través de la alienación, la actividad vital termina reduciéndose a un modo de atender necesidades relativas a la existencia física.

elaboración del objeto, resulta un efecto del trabajo enajenado, y a su vez, este último emana y preserva la propiedad privada.

El trabajo alienado propicia la producción de mercancía humana (Marx, 1844: 2007: 123), por el hecho concreto de compra/venta de la fuerza de trabajo, también lo produce “como un ser *deshumanizado*” porque el proceso limita posibilidades en los modos de constitución subjetiva,<sup>9</sup> pues, en la lógica mercantilista el humano es degradado al concebirse sólo como *un instrumento más* que haría posible la producción.

Garzón (1974: 19) exhorta a pensar que las mercancías adquieren una existencia diferenciada respecto del obrero y el capitalista, así que este último también se constituiría como un ser enajenado, ya que no participa directamente en la producción, no se vierte en el objeto.

Por de pronto hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación*, aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación*, del *extrañamiento*.

---

<sup>9</sup> Marx (1844:2007: 123) señala que este trabajo alienado en la realidad económica capitalista, produce a un hombre “*deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*”. Acudamos a las Tesis sobre Feuerbach (Marx, 1845: 2006: 22), específicamente, la sexta, para repensar junto a Marx, el lugar que la dimensión sociohistórica tendría en la producción de modos de constitución subjetiva. Cito: “Feuerbach resuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales”.

Las formas en que se establezcan estas relaciones sociales remitirán a las condiciones de producción de la vida material, según la época. En *La ideología alemana* (1845/1846: 2008: 9), Marx y Engels expresaron: “*El modo en que los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y se tratan de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo en que producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción*”.

Podría deducirse que el sujeto se va produciendo a sí mismo, mediante su trabajo, a partir de ciertos modos y condiciones, actuando desde una situación sociohistórica e interviniendo en ella, posibilitando su *transformación*. He aquí la cualidad activa del humano, lo que implica no sólo estar en la historia, sino hacerla, contribuir en su producción, pero también es importante reconocer el lugar social que se ocupa para tratar de generar cambios que favorezcan a la colectividad.

En segundo término, que el *comportamiento práctico, real*, del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no trabajador a él enfrentado como comportamiento *teórico*.

[XXVII] *Tercero*. El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador (Marx, 1844: 2007: 120).

Junto a Garzón (1974: 20), interpretamos que entre obrero y capitalista se entablan relaciones de dependencia, propiedad privada mediante, condición desde la que ambos conviven a partir de la enajenación. Si el trabajador produce, respondiendo a los intereses del capitalista, éste concede al subalterno los medios suficientes para preservar la estirpe que cumpla la jornada. El capitalista depende del obrero que interviene en la naturaleza para producir y, de esa manera, el no trabajador obtiene los beneficios de un mundo atravesado por la mano humana.

A partir del trabajo alienado, la elaboración del objeto no tiene como principal propósito cubrir las necesidades de quien produce. La actividad productiva en el sistema mercantilista está supeditada a posibilitar el valor de cambio en el objeto y, por ende, propiciar la ganancia económica en el capitalista. Tal situación indicaría una especie de entronización del dinero.

Pero lo que el hombre hace le es enajenado, se le aparece como ajeno y hostil. Para tener, necesita comprar. Al ser el objeto algo que se compra, es ya otra cosa que la manifestación del ser del hombre, es su inversión: algo extraño y ajeno. Pero eso es, justamente, lo que el hombre hace y lo que el hombre es; se está produciendo a sí mismo como extraño y ajeno, se está produciendo enajenado. El trabajo no aparece como el modo de realizarse del hombre, sino como un *medio* para adquirir lo humano enajenado, los objetos necesarios para vivir como hombre. Extrañado de sí mismo, el hombre está impelido a adquirir objetos para ser –aunque se recobre más enajenado– desapareciendo así en una nada de humanidad, en una nada de hombre. El nivel humano sólo se sostiene en tanto hay producción, pero al estar ésta enajenada, la necesidad de ser hombre es la de conseguir más y más dinero. El dinero es la verdad aparente, es la imagen del ser enajenado del hombre (Garzón, 1974: 25-26).

Podría decirse que el acto de comprar es un elemento de la cadena de producción enajenada, donde se reactualiza, mínimamente en dos sentidos, la condición de

*extrañamiento*. Uno de ellos, habría de referirse a la relación entre el productor y el objeto adquirido (“recuperado” por la vía del dinero, factor que mediatiza la obtención y confirma la presencia de alguien más como propietario), y el otro sentido, corresponde a la percepción del trabajador respecto a sí mismo. En párrafos anteriores se había anticipado que el ejercicio del obrero es reducido a un mero procedimiento para acceder a objetos que le permitan subsistir, entre ellos, podría estar su propia obra. Si bien las condiciones económicas analizadas arrojan al trabajador a ser despojado del objeto producido, así como a la limitación de alternativas prácticas para desviarse de la pauperización económica que se enfrenta como obrero, los efectos también atraviesan a la subjetividad. Esa imposibilidad de reconocerse en la propia obra, habla de la posición subjetiva del obrero en las relaciones de producción, es decir, un estado o actitud de distanciamiento respecto a su propio desempeño y hacia la forma de concebirse a sí mismo.

Garzón (1974: 28-29) puntualiza la advertencia que Marx había formulado respecto al papel que representa el dinero y la forma en que contribuye a la transposición de la existencia.

Quando la Economía Política encuentra en el dinero el fin último de la producción y contempla al productor como un simple medio, está efectivamente invirtiendo el sentido de la realidad, pero, al mismo tiempo, esta inversión es el modo de la existencia cotidiana de los hombres. [...] El dinero se presenta como el falso actor, como la sombra de la caverna que antes veíamos como el fin verdadero del trabajo. Esta cualidad del dinero está fundada en un complejo de relaciones sociales, en una situación concreta de la producción material. Pero esta *apariencia* no es, en modo alguno, casual; es una apariencia que expresa, aunque obscuramente y ocultándola, la situación real. La universalidad del dinero expresa la universalidad del transformador de la naturaleza, del creador de la riqueza. La expresa en su modo enajenado, invertido, mistificado [...] (Garzón, 1974: 28-29).

Siguiendo a Garzón (1974: 28-29), ubicamos una doble perspectiva en la propuesta de Marx, pues, aunque éste cuestiona la interpretación de la “realidad”, propagada por la Economía Política de la época (donde se considera al dinero como el objetivo de la

producción y el obrero es visto como una herramienta para el trabajo), admite que tal disposición ha revestido la experiencia diaria. En cierto sentido, tal interpretación se ha erigido como una pantalla desde donde mirar y actuar los roles que se suponen asignados en el sistema mercantilista, vía la alienación.

El aspecto más relevante que podemos apreciar en este apartado se refiere a la relación de dependencia entre obrero y capitalista a través de la propiedad privada, porque es el factor que condiciona la alienación. La producción del obrero garantiza los intereses del capitalista, quien otorga al trabajador los recursos para la subsistencia.

### **1.1.7 El escenario de la alienación social**

Si hemos evocado algunos aspectos del trabajo alienado, resulta oportuno preguntarse por las condiciones en que se configura la enajenación social, experiencia en que tienden a rigidizarse las prácticas sociales, al generalizarse ciertas formas de procurar su ejecución, de acuerdo a una especie de sumisión a las lógicas institucionales que soportan a la sociedad en cuestión. En este caso, la misma decadencia de la sociedad, entraña la dificultad para poner en discusión la inmovilidad o aletargamiento.

La enajenación del individuo con respecto a la Sociedad inmóvil, estatuida, puede parecer la menos propia para hacernos comprender nuestras enajenaciones. Es que se trata de una enajenación dada por anticipado con las estructuras fijas de lo social, la fijeza de las técnicas y de los recursos. De cualquier manera, las sociedades contemporáneas no están exentas de este tipo de enajenación: reaparece cuando, en un periodo de estancamiento, las sociedades capitalistas se estratifican. [...] La Sociedad estatuida existe como tendencia en el seno de toda sociedad en vías de estratificación; existe discretamente en el seno de todas las colectividades de trabajo (fábricas, oficinas, partidos, ministerios) donde un número relativamente fijo de tareas se reparte entre un número igualmente fijo de individuos especializados. La jerarquía de las tareas y los individuos está regida entonces por la estructura material de la Empresa que éstos tienen la encomienda de hacer funcionar (Gorz, 1964: 1974: 102-103).

Gorz (1964: 1974: 103-104) exhorta a pensar que la enajenación social se produce en la sociedad cuyas estructuras van hacia la petrificación, es decir, donde se asume, en mayor medida, la asignación de papeles sociales específicos para los sujetos, atendiendo a las jerarquías y filtros instituidos por una división del trabajo. Esa lógica privilegia a ciertos grupos para ocupar un reducido número de puestos donde ejercer ciertas profesiones, las cuales, aportarían destacadas ventajas monetarias para quien las desempeña, en comparación con otras labores. Esta situación implica que un gran porcentaje de sujetos formados académicamente para la práctica de tal profesión, encontraría pocas posibilidades para ejercer. Sin olvidar que tal división del trabajo, ofrece circunstancias para procurar la afluencia de trabajadores en las labores más pesadas, rutinarias y menos remuneradas.

Gorz (1964: 1974: 105) sostiene que son pocos los momentos en que los sujetos se percatan de la enajenación social y entonces se organizan para oponerse a tal modo de organización social. La sociedad en ciernes se abre paso frente a los vestigios de aquella sociedad agonizante.

Para explicar dicha propuesta, Gorz (1964: 1974: 105) evoca el ideario enarbolado por la burguesía revolucionara, tomándolo como referente histórico.

La burguesía revolucionaria creía originalmente en la posibilidad de una supresión permanente del determinismo y las convenciones sociales. Se rebelaba no sólo contra las estructuras rígidas de la sociedad feudal, sino contra toda sociedad estructurada. Le parecía que bastaba con dismantelar esas estructuras para que cada cual, individualmente, pudiera actuar y triunfar de acuerdo con sus gustos y sus méritos, para que el mundo se convirtiera en el campo inmenso de posibilidades ilimitadas que cada cual podría aprovechar libremente. Le parecía que la Sociedad, en tanto que totalidad trascendente e irreductible a los individuos, podía ser suprimida como un obstáculo para el pleno desarrollo de éstos. La burguesía reivindicaba la soberanía individual, limitada sólo por la soberanía de los demás individuos. [...] En realidad, no tenían los medios para someter la sociedad a los individuos. Iban a dar origen a una nueva sociedad, que no habían deseado y cuyas contradicciones reflejarían y condicionarían sus conflictos. Esta nueva sociedad no dejaba de tener, sin embargo, cierta superioridad esencial sobre las anteriores: su ideología y su Constitución proclamaban la soberanía y la igualdad teóricas de los individuos: era claro entonces que los

individuos eran parte de sí mismos, que sus enajenaciones no estaban dadas de antemano por la fijeza de las estructuras, sino que serían el resultado de su actividad misma y de la persecución de sus propios fines (Gorz, 1964: 1974: 105-106).

Podemos advertir que la burguesía revolucionaria aspiraba a trastocar las convenciones sociales y desmontar las rípidas estructuras de la sociedad feudal, y en ese intento, también se perfilaba la pretensión de resistirse a la sociedad estructurada, promoviendo la individualidad por encima de ella, pero, esto último ha tenido como costo la evasión de los sujetos respecto a los asuntos comunes, el desmembramiento de un proyecto inclusivo que responda a las demandas sociales, más allá de la demagogia.

De acuerdo con Gorz (1964: 1974: 106-108), el elogio a los intereses y fines individualistas, en cierto modo, inscrito en la formulación de derechos, pregonando una supuesta igualdad entre los individuos, habría de contradecirse con los hechos, pues, la desigualdad social persistiría a pesar de los cambios que la burguesía revolucionaria se había planteado. No bastó (y sigue sin ser suficiente) la versión de los derechos instaurada teóricamente, si en la práctica se actuaría no sólo por decisiones sostenidas en lo personal (o privado), sino como individuos pertenecientes a una clase social.

Gorz (1964: 1974: 108-109) continúa su análisis, señalando que la incongruencia entre la práctica y, por otro lado, la teoría que abogaba por la concordia de las actividades individuales, entrañaba que los individuos, mientras actuaban para la consecución de los propios fines, contribuían a la producción de “un mundo”, una sociedad, “una Historia” que no habían vislumbrado. Retomemos la idea, aunque los individuos actuaban en respuesta a sus fines e intereses, incluso sin saber de los actos de los otros, las acciones de cada individuo incidían en la construcción del escenario disorde al que buscaban. La incongruencia aludida bien podría denunciar la alienación, la cual, tendría soporte en la

división de clases, la relación de producción mediante explotación del hombre por el hombre, cargando la imposición de la fachada de igualdad entre los individuos.

En este apartado, revisamos algunas ideas de Gorz, desde las cuales interpretamos que la enajenación social depende de la rigidez del armazón social, ahí donde se acepta la designación de papeles sociales específicos para los sujetos, debido a la fijeza de las jerarquías que responden a la división del trabajo. Si son pocos los momentos en que los sujetos advierten la enajenación social, cuando lo consiguen, optan por organizarse para enfrentar a ese modo de organización social y, trazar la ruta para el futuro. El caso de la burguesía revolucionaria es analizado para considerar la forma en que intervino hasta lograr su posicionamiento, el cual promovía la soberanía individual, quizá este interés pudo repercutir en el presente afán individualista.

### **1.1.8 El maridaje entre alienación e ideología**

Hagamos un balance de las circunstancias que se entretajan para la producción de la alienación. Repensemos dos características antes mencionadas: la transposición de la existencia, es decir, *la inversión del sentido de la realidad*, donde el foco de la actividad productiva se coloca en la obtención de dinero y no en propiciar el reconocimiento del sujeto en su propia obra; el otro aspecto se refiere a la *incongruencia* o contradicción entre la versión abstracta de los derechos del hombre (y la igualdad “concedida”), en oposición a los hechos cotidianos, donde la fuerza de trabajo humano es tomada como una mercancía, una condición que sostiene la división por clases sociales, favoreciendo la acumulación de riqueza en una de ellas, en detrimento de otra(s).



Estas características remiten al maridaje entre alienación e ideología. Es conveniente abordar la forma en que dichos tópicos están imbricados, porque el enlace entre ambos, sostiene una trama que nos concierne y constituye, al tiempo que participamos de su configuración.

Se han realizado múltiples análisis respecto al vocablo ideología, posibilitando su incursión en distintas áreas del conocimiento, lo que implica una compleja gama de acepciones que van desde una teoría de la formación de las ideas, planteada por Destutt de Tracy,<sup>10</sup> para que luego la interpretación de ideología tomara el rumbo allanado por Marx y Engels, concibiéndole como un tipo particular de “falsa conciencia”, cuya versión subsiste en los sentidos atribuidos hasta nuestros días.

Acudamos a una referencia donde Engels (1893) manifieste dicha concepción: “la ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas por él, de otro modo, no sería tal proceso ideológico”.<sup>11</sup>

En esa perspectiva, se dibujan algunos matices a considerar. Si bien se plantea a la ideología como un proceso realizado conscientemente por un sujeto que piensa, éste mismo desconoce las motivaciones o condiciones que propician dicha labor, tales condiciones actúan en el sujeto, sin que pueda percatarse de la forma en que inciden en él. Pero, quizá

---

<sup>10</sup> Atendiendo a la revisión de: Luis Villoro (1985) El concepto de ideología y otros ensayos. México: Fondo de Cultura Económica, Cuadernos de la Gaceta, pág. 15.

<sup>11</sup> Carta de F. Engels a F. Mehring. 14 de julio de 1893, Obras escogidas de Marx y Engels, V. 2, pág. 88. Citado por Gabriel Vargas. Ideología y Marxismo Contemporáneo. Dialéctica, Vol. 12, Año VII. Septiembre 1982. Recuperado el 28 de abril de 2011, desde <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/>

convenga no acelerar el paso en este asunto. Es pertinente remitirse a *La ideología alemana*<sup>12</sup> para aproximarnos a ciertas implicaciones de este término.<sup>13</sup>

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico (Marx y Engels, 1845/1846: 2008: 18-19).

De esta forma, vemos atisbarse un análisis sobre esa inversión o mistificación que se produce sobre las condiciones en que se llevan a cabo las relaciones de producción, es decir, los modos en que se representa el proceso histórico. Mientras los sujetos desempeñan una labor que conduce a la producción e intercambio material, también cambian la “realidad”, así como el acto de pensamiento y lo que emana de éste. En palabras de Marx y Engels (1845/1846: 2008: 19): “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”.

Marx y Engels (1845/1846: 2008: 26) emitieron una advertencia, no se trata de una conciencia “pura”, plantean que el “espíritu” emerge atravesado por la materia, manifestado por sonidos, es decir, lenguaje. Suponen que el lenguaje y la conciencia resultan de la necesidad del intercambio con los otros humanos, por lo tanto, consideran a la conciencia como un producto social.

---

<sup>12</sup> Karl Marx y Friedrich Engels. (1845/1846) *La ideología alemana*. México: Giforen, 2008.

<sup>13</sup> De acuerdo con Eagleton (1995:2005:21), las dos principales tradiciones de significación del vocablo ideología, conviven en la propuesta marxista. Una de estas tradiciones, podría considerarse epistemológica, ya que se ha enfocado en las ideas de conocimiento verdadero o falso, atendiendo al sentido de ideología como ilusión, distorsión o mistificación; autores que han abonado a esta significación son Hegel, Marx, Georg Lukács, entre algunos otros marxistas. También hay una destacada tradición que podría considerarse sociológica, al estudiar “la función de las ideas dentro de la vida social”, más allá de su realidad o irrealidad.

Para abordar el tema de la ideología, cabe recordar un aspecto mencionado en líneas anteriores, la división del trabajo, la cual, según Marx y Engels (1845/1846: 2008: 28) “sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual”.<sup>π</sup> Una vez que se apartan, la conciencia puede imaginarse como “algo más y algo distinto de la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar, algo real”. Y aunque la teoría producida (a partir de la separación), contradiga las relaciones existentes, esta característica correspondería a su vez, a la contradicción entre las relaciones sociales existentes y la fuerza productiva existente.

La división del trabajo está enlazada a la inequitativa distribución del trabajo y sus respectivas producciones, el puente entre ellos, consiste en que los miembros de una clase social pueden disponer de los productos elaborados por los integrantes de otra (Marx y Engels, 1845/1846: 2008: 29).

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos (Marx y Engels, 1845/1846: 2008:33).

La división del trabajo conlleva una *incongruencia* entre el interés individual (promovido en forma abstracta) y el interés común, pero, éste no sólo existe como idea, ocurre en la vida material, a modo de “dependencia de los individuos” a partir de la división del trabajo (Marx y Engels, 1845/1846: 2008: 30).

---

<sup>π</sup> La primera forma de los ideólogos, los sacerdotes, decae. [Glosa marginal de Marx.]

Los sujetos participan en el proceso productivo y el relativo a la distribución, sin reconocer su implicación, la gran mayoría ignora la forma en que se asignan los roles y consideran que tal disposición viene dada y es inalterable.

¿Cómo sigue alimentándose el ideal del interés individual y por qué éste resulta contradictorio al interés común? He aquí el punto de encuentro entre alienación e ideología. Marx y Engels (1845/1846: 2008: 53-54) aseveraron: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante”.

La clase que posee los medios de producción material, también cuenta con el acceso a medios de subjetivación, incidiendo en la cultura y las formas de pensar y actuar de quienes no precisamente tienen el control de dichos medios.

Será la clase social que ocupe el lugar dominante y haya desplazado a la anterior a ella, la que se arroge el papel de difundir su interés como si fuera el interés común, atravesando a toda la sociedad (Marx y Engels, 1845/1846: 2008: 56).

¿Cuál es la estrategia que procura la transmisión de las ideas de la clase dominante? Para responder a esa cuestión, evoquemos la propuesta de Althusser (1969: 2005: 117-118) sobre el papel de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), instrumentos que permiten legitimar las acciones del Aparato Represivo de Estado al servicio de las clases dominantes; los AIE son instituciones que actúan, principalmente, mediante la ideología, ésta representa “la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones de ellas derivadas” (Althusser, 1969: 2005: 134). Sin embargo, Althusser (1969: 2005: 109) también advirtió sobre la “autonomía relativa” que participa como índice de

eficacia de la superestructura (nivel donde se ubica la instancia ideológica, según la metáfora del edificio social), lo que haría colegir que en ocasiones los AIE pueden operar como medios que permitan generar condiciones para cuestionar el orden establecido a través de las reformulaciones y propuestas que produzcan los sujetos que en esas instituciones actúan. Althusser (1969: 2005: 115-116) los enumera como:

- Los aparatos ideológicos del estado religiosos (el sistema de las distintas iglesias);
- Los aparatos ideológicos del estado escolares (el sistema de las distintas “escuelas” públicas y privadas);
- Los aparatos ideológicos del estado familiares; ♦
- Los aparatos ideológicos del estado jurídicos; \*
- Los aparatos ideológicos del estado políticos (el sistema político, sus distintos partidos);
- Los aparatos ideológicos del estado sindicales;
- Los aparatos ideológicos del estado de información (prensa, radio, televisión, etcétera);
- Los aparatos ideológicos del estado culturales (literatura, bellas artes, etcétera) (Althusser, 1969: 2005: 115-116).

Desde la perspectiva de Althusser (1969: 2005: 118), aquello que agrupa la diversidad de los aparatos ideológicos del estado, es su funcionamiento, ya que la ideología a partir de la cual operan, se encuentra concertada a través de la ideología dominante, ésta que conviene a la clase dominante. Althusser agrega que si se piensa que la “clase dominante” mantiene el poder del estado, directamente o por medio de alianzas o acuerdos de clase, también hace valer su hegemonía en (y por medio de) los aparatos ideológicos del estado.

---

♦ La familia cumple, evidentemente, otras “funciones” y no sólo es aparato ideológico del estado. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo. Es, según los modos de producción, unidad de producción y/o unidad de consumo.

\* El “derecho” pertenece al mismo tiempo al aparato (represivo) del estado y al sistema de aparatos ideológicos del estado.

Sin embargo, Foucault (1975: 2005: 33) presentó una concepción distinta del poder, desde que propuso dirigir la atención a la tecnología política del cuerpo y planteó que se trataba de una microfísica del poder, lo que sugiere una reformulación importante a la concepción tradicional de apropiación del poder.

Ahora bien, el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio. Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el privilegio adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados (Foucault, 1975: 2005: 33).

Desde esta perspectiva, el poder no estaría propiamente en manos de la clase social dominante, sino que se referiría a relaciones de fuerza, en tensión, posibilitándose la resistencia entre los involucrados, donde el poder también pasa a través de aquellos que tienen la posición de dominados.

Durante una entrevista, Foucault (1971: 1992: 191-193) se mostró en desacuerdo con la utilización del término ideología por tres motivos, uno de ellos sería que aparece “en oposición virtual a algo que sería la verdad”, pero, él consideraba que habría que pensar históricamente la manera en que surgen los efectos de verdad desde la configuración de los discursos, los cuales no son verdaderos ni falsos por sí mismos. El otro aspecto que le hacía rehuir del vocablo ideología consistía en su remisión a un cierto sujeto, cuando uno de sus proyectos era hacer una genealogía, es decir, “dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica”. El tercer punto, era que la ideología estaría colocada “en posición secundaria” ante una “infraestructura o determinante económico”. Luego hizo algunas precisiones respecto al poder, señaló que al apreciar la represión como forma de definir los

efectos del poder, se estaría partiendo de una concepción jurídica que reduciría al poder a una ley en el sentido negativo de una prohibición. Cabría preguntarse, si el poder fuera meramente represivo, ¿se le atendería? La posibilidad de que el poder sea aceptado depende de que su actuación no equivalga simplemente a una fuerza que niegue, sino que el poder también “produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos”, por tanto, habrá de considerársele “como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”.

De la Torre (2004: 112) parece compartir la propuesta de Foucault sobre el poder y, no subordina la conformidad social a la represión, sino que considera el papel que juegan las prácticas sociales, mediante las cuales la comunidad podría identificarse y mantener cierta cohesión, manifestando resistencia cuando se intente posicionar “un proyecto de poder y de transformación social” que releve al que se encuentre en turno.

La noción de alienación podrá tomar otro cariz, a partir de su enlace con una versión de poder que invita a pensar más allá de la ideología, pues, en ocasiones, ésta se ha tomado como una trama urdida por un pequeño grupo, a razón de conseguir o perpetuar ganancia. Por otro lado, la alienación podría responder a la movilidad de las relaciones de poder, proceso que tendría enhebrado un conjunto de saberes acordes a la condición histórico-social. Esto conduciría a preguntarse por el papel de la alienación como un factor constitutivo de la subjetividad, cuestión que habrá de retomarse a la luz de ciertas vertientes psicoanalíticas, en una fase posterior de la investigación.

## **1.2 Modos de pensar la alienación desde la dimensión psíquica**

El estudio del vocablo alienación conlleva un marco de referencia en donde confluyan aquellas perspectivas teóricas que permitan pensar los procesos de constitución subjetiva; en otras palabras, referirse a alienación implica cierta concepción de sujeto que sustente el análisis, y en ese sentido, reconocer la manera en que se enarbola un cuestionamiento hacia las condiciones socio-históricas, a través de las cuales, se propician formas acriticas de pensar y actuar, acordes al sostenimiento del modo de organización social desde el que emanan. Sin embargo, la trayectoria pautada hasta el momento, sólo se ha enfocado a la perspectiva social de este fenómeno, es preciso dar paso a la dimensión psíquica, un factor que contribuye desde la singularidad a la configuración subjetiva, y por ende, a la alienación.

En la obra de Freud, no encontramos explícitamente el vocablo subjetividad, tampoco es común el término alienación, pero, en estas líneas, se abordará la forma en que la dimensión psíquica, expuesta por el maestro vienés, atraviesa tales cuestiones.

### **1.2.1 El lugar de la alienación en la obra de Freud**

En una carta dirigida a Romain Rolland, a propósito de su septuagésimo aniversario, Freud (1936: 2001: 213-218) decidió contar un recuerdo enigmático que lo rondaba en la vejez; empleó el término «sentimiento de enajenación» {*Entfremdungsgefühl*} para nombrar un proceso acaecido tiempo atrás, cuando acudió a la Acrópolis y, por algún momento, sintió que no estaba frente a algo verdadero. A pesar de la distancia temporal, intentó explicarse lo ocurrido a través de algunas hipótesis. Freud (1936: 2001: 214) especificó que el episodio fue vivido junto a su hermano diez años menor, cuyas



ocupaciones habían reducido a una semana el periodo disponible para viajar. En esa ocasión, acordaron desplazarse por Trieste para llegar a la isla de Corfú. Sin embargo, el hermano tuvo un encuentro con un amigo, quien criticó su elección de viajar a Corfú, debido al calor que hallarían, pues consideraba que ese factor limitaría la realización de algunas actividades durante su estancia. Por otro lado, les recomendó viajar a Atenas. La propuesta no les convencía, pensaban que habría inconvenientes para arribar a tal punto, entre ellos, el impedimento de entrar a Grecia por no llevar el pasaporte. Anduvieron contrariados algunas horas en la ciudad, sin haber tomado una decisión sobre el siguiente lugar al que se trasladarían. Seleccionaron Atenas como destino cuando se abrió la ventanilla de venta de boletos de viaje, más tarde reconocieron que la sugerencia les había agradado desde el principio. Aquí tendríamos un primer punto por analizar, ¿por qué habían imaginado obstáculos para el ingreso a Atenas y rechazaban la posibilidad de intentarlo, a pesar del interés que sólo después de la compra de los boletos aceptarían haber tenido en ello? La oportunidad de contestar ese cuestionamiento sobrevendrá al pensar en la ocurrencia de Freud (1936: 2001: 214) cuando estuvo en la Acrópolis: *«¿Entonces todo esto existe efectivamente tal como lo aprendimos en la escuela?!»*.

La resonancia de estas palabras condujo a Freud (1936: 2001: 214-215) a interpretar una división entre quien emitió la frase y él mismo que desde otra posición la apreció, ambos habrían quedado sorprendidos, pero, por motivos distintos. El primero estaría impactado por el avistamiento que le haría creer, hasta ese momento, en aquello que le parecía dudoso. Mientras que el otro se habría sorprendido por la manifestación de la duda sobre la existencia de la Acrópolis, pues lo esperado hubiera sido una expresión de entusiasmo.

Freud (1936: 2001: 215-216) relacionó el sinsabor en Trieste y su expresión proferida en la Acrópolis. Lo ocurrido en Trieste reveló el escepticismo sobre la posibilidad de mirar Atenas, por las supuestas complicaciones que hallarían en el camino. El respectivo disgusto tendría que ver con la desilusión por considerar esa imposibilidad. De este modo, encontramos que lo expresado en Atenas, responde a la incredulidad surgida mientras un evento agradable ocurre. La duda sobre el fenómeno percibido sería “un intento de desautorizar un fragmento de la realidad objetiva”. En situaciones amargas, no parecería rara la pretensión de desmentir ese “fragmento de la realidad”, pero, ¿por qué acudir a ese mecanismo psíquico si se trata de un suceso agradable? En cierto modo, este asunto lo había tratado Freud en otro momento, al referirse a quienes «fracasan cuando triunfan».<sup>5</sup> Lo común sería “enfermar” si se encuentra impedimento para la atención a “una de las necesidades o uno de los deseos vitales”, sin embargo, hay casos en que ocurre lo contrario, “enferman, y hasta llegan a perecer, porque se les ha cumplido un deseo de intensidad avasalladora”. La diferencia entre las dos opciones sólo sería aparente, porque en la segunda situación, “una frustración interna reemplaza a la externa”. En buena medida, es el propio sujeto quien obstaculiza su deleite, por un pesimismo que hace difícil aguardar “algo tan bueno”. Aunque Freud (1936: 2001: 216) señala lo típico que puede ser este pesimismo, el proceso efectuado continuamente en ciertos casos clínicos dependería de “un sentimiento de culpa o de inferioridad” que limitaría el acceso al disfrute. Cabe agregar que ambas motivaciones se implican, por tanto, la suposición de un futuro aciago se sostendría en el ejercicio de la conciencia moral, a partir de la severidad del superyó que se ha apropiado de la observación de sí, la crítica, incluso la recriminación, elementos incorporados desde figuras relevantes en el pasado infantil.

---

<sup>5</sup> [Sección II de «Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico» (1916*d*).]

Coincidimos con Freud (1936: 2001: 216) en que su desasosiego en Trieste se relacionaba con la dificultad para creer en la fortuna de mirar Atenas. Posteriormente, al estar en la Acrópolis, la incredulidad tomó otra vía, la elaboración de aquella frase enigmática lo remitió a la aspiración juvenil de viajar, un anhelo que parecía tan difícil concretar cuando apenas era estudiante.

Pues bien, esta incredulidad, esta duda en un fragmento de la realidad, es desplazada en la preferencia de dos maneras: primero, se la remite al pasado y, segundo, se la traslada de mi presencia en la Acrópolis a la existencia de la Acrópolis misma. Así se produce algo que equivale a aseverar que alguna vez he dudado de la existencia real de la Acrópolis, cosa que empero mi recuerdo desautoriza por incorrecta, y aun por imposible (Freud, 1936: 2001: 217).

Todavía en el momento de escritura de la carta, Freud (1936: 2001: 218-220) encontró complicado dar cuenta de lo sucedido, pero se arriesgó a decir que en la Acrópolis experimentó lo que llamó «sentimiento de enajenación» {*Entfremdungsgefühl*}, la forma en que procuró defenderse de éste, produjo “un enunciado falso acerca del pasado”. Identificó dos características de los fenómenos de enajenación, una consistiría en su servicio a la defensa con tal de preservar un elemento a la distancia respecto del yo, “desmentirlo”; los elementos que convocan ese modo de defensa provienen de dos lugares: “del mundo exterior objetivo {*real*} y del mundo interior de los pensamientos y mociones que afloran en el yo”. La otra característica es “su dependencia del pasado, del tesoro mnémico del yo y de vivencias penosas anteriores que desde entonces pudieron caer bajo la represión”.

La carta de Freud (1936: 2001: 220-221) termina especificando que en su tiempo de estudiante no dudó de la existencia de Atenas, sino de su propia oportunidad de verla. La condición económica durante su juventud era difícil, así que la aspiración de viajar manifestaba el deseo de salir del atrapamiento. Es probable que en Trieste, los hermanos no se permitieran disfrutar la posibilidad de ir a Atenas “porque en la satisfacción por haber

llegado tan lejos se mezclaba un sentimiento de culpa”, éste tendría un soporte en la niñez, cuando se ejerció la crítica al padre, después de haberlo idealizado en los primeros años de vida. El triunfo estaría asociado a “haber llegado más lejos que el padre”, cuya formación académica no alcanzó la escuela secundaria, así que Atenas no habría sido su expectativa de destino por visitar. La vigencia del sentimiento de culpa radicaría en el modo de conducirse o detenerse por soportar en el presente el peso de la antigua prohibición de rebasar al padre. Podemos concluir que “una moción de *piedad*” en relación a la figura del padre, era lo que complicaba alegrarse por el viaje a Atenas y aceptarlo como una realidad. Tres años después de escribir esa carta, murió Freud. La posibilidad de desplegar el análisis de esa vivencia en la Acrópolis habría dependido de la insistencia de tal recuerdo en el tiempo de la vejez, cuando el desgaste del cuerpo le impedía viajar.

Dirijamos ahora la atención hacia algunos postulados básicos del psicoanálisis freudiano en los que cierta forma de alienación estaría involucrada, pero no explícitamente. Recordemos que el Profesor Freud (1915: 2003: 163) criticaba la idea de equiparar la actividad anímica con la conciencia, pues el equívoco en el habla, el enamoramiento, el olvido y los sueños, son sólo algunas manifestaciones de las que nos sorprendemos a pesar de haberlas producido. Por ejemplo, cuando alguien llega a errar en el nombre de algún personaje, llamándole de una forma distinta, es probable que al percatarse del hecho, pueda sentirse avergonzado y solicitar se le disculpe, anticipando, de algún modo, la existencia de algo que va más allá de la voluntad y el propio control, operando en el actuar del sujeto; esta irrupción nos remite a la separación entre actividad consciente y actividad inconsciente, según Freud (1915: 2003: 142-144), tal diferenciación es correlativa a la represión originaria, desde la cual, se rechaza *algo* de la conciencia y procura conservarse alejado de ésta. Sabemos de lo inconsciente por su desfiguración como retorno de lo

reprimido, proceso complejo que supone una formación de compromiso entre dos fuerzas, una representaría el deseo reprimido que ejerce una presión por expresarse, salir a la conciencia, y otra que intentará censurar o contener su paso. ¿Y por qué habría de pretender censurar su paso?, porque podría resultar intolerable para el yo, instancia que habría reprimido en otro tiempo la agencia representante *{Representanz}* psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión,<sup>14</sup> cuyos retoños ahora luchan por salir a la conciencia; la representación reprimida siguió activa en el inconsciente, generando enlaces, y solamente tendríamos noticia de material inconsciente por un fracaso de la represión. Sin embargo, mantener alejados de la conciencia a los retoños de lo reprimido primordial no es tarea sencilla, por el contrario, si éstos han conseguido alejarse bastante de la representación reprimida, a través de las desfiguraciones acaecidas o por el número de eslabones que se incorporaron entre ellos, encontrarán considerables posibilidades de lograr el acceso a lo consciente.<sup>15</sup>

El movimiento psicoanalítico instauró una práctica clínica distinta a los acostumbrados procedimientos médicos del siglo XIX y principios del siglo XX,<sup>16</sup> pues

---

<sup>14</sup> De acuerdo con Laplanche y Pontalis (1967: 2004:374), podemos notar que Freud presenta a la pulsión de formas distintas en ensayos contemporáneos, en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915: 2003: 117), se refiere a ella con esta definición: “[...] un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante *{Repräsentant}* psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”. Aunque en el texto *La represión* (1915: 2003: 147), Freud aborda a la pulsión como si estuviese integrada al proceso de excitación somática, aclarando que la agencia representante de pulsión, incluiría dos representantes en lo psíquico, estos serían la representación y el monto de afecto.

<sup>15</sup> Véase al respecto Sigmund Freud (1915) *La Represión*, en *Obras Completas*, Volumen XIV (1914-1916), Buenos Aires: Amorrortu editores, 2004. También se revisó la versión traducida por Luis López-Ballesteros y de Torres, ampliamente difundida: Sigmund Freud (1915) *La Represión*, en *Obras Completas Tomo II*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.

<sup>16</sup> Freud inició su formación en el ámbito clínico a través de la neurología, aunque como señala Perrés (1989:2000:34), habría que considerar qué pacientes acudían en esa época a la consulta de alguien como Freud, pues el término que daba nombre a su quehacer, aludía al “especialista en enfermedades nerviosas”. Según Perrés (1989:2000:34), “los pacientes con graves trastornos psíquicos eran llevados de manera directa a la consulta psiquiátrica, el campo del neurólogo quedaba bastante más reducido. Obviamente acudían pacientes con trastornos neurológicos y, en especial, aquellos que podríamos englobar dentro del término de ‘neuróticos’”. Es también Perrés (1989: 2000: 35-36) quien recuerda que en la segunda edición del *Tratado de*

Freud se propuso escuchar el discurso de aquellos pacientes cuyas afecciones no mostraban claramente una causa orgánica, a pesar de vehiculizar un sufrimiento, ya sea por una parálisis en algún área del cuerpo, una fobia o una idea pertinaz que pudiera asociarse a un ritual singular. Su labor interpretativa, sería un rasgo de la técnica freudiana consolidada, separándose de las dos vertientes que caracterizaban el trabajo de “los médicos alienistas”; Perrés (1989:2000: 39) se apoya en Castel (1975) para evocar las implicaciones de las dos escuelas predominantes, explicadas por Falret (1854), quien proponía que por un lado los integrantes de la escuela somática defendían el uso de medicamentos como la manera adecuada de curar la locura, pues consideraban que era una enfermedad física. La otra vertiente veía en la locura una afección del alma, adhiriéndose a la idea de recurrir a los medios morales para “eliminar un error o una pasión”.<sup>17</sup> La innovación de Freud partía del

---

*Psiquiatría* (1887) de Kraepelin, se define a las neurosis como “trastornos nerviosos funcionales”, diferenciándolos “en trastornos psíquicos: neurasténicos, histéricos, epilépticos y coréicos”. Esa teorización tuvo gran influencia en la práctica médica de la época, a través de la cual, se proveían tratamientos que se dividían en dos grandes grupos: a) físicos, b) morales. El primer tipo incluía electroterapia, diferentes modos de hidroterapia y sustancias farmacológicas. Respecto a los tratamientos morales, Perrés (1989:2000: 37) considera pertinente recurrir a Sauri para historizar esta forma de atención bajo tres fases. La primera se remite a Pinel, Esquirol y Reil, durante el inicio del siglo XIX, periodo al que Perrés (1989:2000:37) se refiere de esta manera: “Se intentaba retornar al alienado a los ‘caminos de la razón’. Para ello el psiquiatra, ubicado en un papel ético, utilizaba toda su influencia personal desde un rol paternalista para aconsejar, premiar, reprochar, amenazar e incluso castigar con severidad”. Perrés (1989:2000:37) continúa el abordaje de los tratamientos morales, donde expresa: “La segunda fase, ya a mediados del siglo XIX, suponía el abandono de la excesiva ‘teatralidad’ anterior y adoptaba la utilización voluntaria y premeditada de la influencia psíquica más sutil sobre el alienado. Había que cambiar en los pacientes las tendencias mórbidas sustituyéndolas por disposiciones inversas. [...] Se trataba ahora de reflexionar en forma conjunta con el paciente, con quien se discutía, a quien se intentaba convencer de sus errores, buscando crearle sentimientos y valores ‘adecuados’. La tercera fase, ligeramente posterior, correspondió a la llamada “pedagogía psíquica”, centrada en todas las técnicas de persuasión. Había que ganar la confianza del enfermo con actitudes que revelaran serenidad, firmeza y seguridad. El ‘deber ser’ se imponía al paciente desde el papel de guía y consejero, en un ámbito de ‘respeto’ y un imprescindible ‘humanitarismo’”.

<sup>17</sup> De acuerdo con Perrés (1989:2000: 28-29), habría periodos que integrarían “la historia de la técnica freudiana en la prehistoria del psicoanálisis”. La separación entre dichos periodos no es tajante, sin embargo, se enuncian los años entre los cuales cierto método era predominante; la aparición del siguiente periodo no descartaba el empleo del método anterior, sino que éste se convertía en complementario. En el libro *Proceso de constitución del método psicoanalítico* se revisa la división propuesta por Perrés (1989:2000: 28-29) en cinco periodos, el último de ellos es el método psicoanalítico propiamente dicho. Aquí se presenta la manera en que cada periodo fue titulado:

- 1) Método tradicional: tratamientos físicos y tratamiento moral: 1886/1887 (¿?)
- 2) Método de sugestión hipnótica: 1887/1889 (¿1892?)

supuesto de que tanto los síntomas como los sueños expuestos por el paciente, eran fenómenos psíquicos y tenían un *sentido*, sólo que el analizante no podía advertir dicho sentido sino hasta que éste era enlazado y situado en la trama histórica del mismo sujeto en análisis. Conviene recordar esta propuesta de Freud (1915-1916 [1916]: 1996: 2180): “Yo os aseguro que es posible y hasta muy probable que el durmiente sepa, a pesar de todo, lo que significa su sueño; *pero no sabiendo que lo sabe, cree ignorarlo.*”

Freud (1915-1916 [1916]: 1996: 2183) señaló que el sueño tiene una multiplicidad de elementos, por lo tanto, afirmó que la técnica analítica habría de tomar en consideración estas condiciones y sugirió “descomponer el sueño en sus elementos y examinar aisladamente cada uno de ellos [...]”.

En el método psicoanalítico, el analista exhorta al analizante hacia la libre asociación (Freud 1915-1916 [1916]: 1996: 2184), durante ese proceso, el analista habrá de mantener una atención parejamente flotante (Freud, 1912: 1996: 1654) respecto a todas las ocurrencias emitidas “sin crítica ni selección” por el analizante, a partir del sueño, *lapsus* o cualquier material que tenga lugar en el contexto analítico.

Del mismo modo que el analizado ha de comunicar todo aquello que la introspección le revela, absteniéndose de toda objeción lógica o afectiva que intente moverle a realizar una selección, el médico habrá de colocarse en situación de utilizar, para la interpretación y el descubrimiento de lo inconsciente oculto, todo lo que el paciente le suministra, sin sustituir con su propia censura la selección a la que el enfermo ha renunciado (Freud, 1912: 1996: 1657).

En ese sentido, podemos observar en Freud (1912: 1996: 1657), la apertura que el analista habrá de tener para desempeñar la labor analítica, escuchando el discurso del

---

3) Método hipnocatártico: 1889/1892 (¿1896?) - a) Momento inicial: esbozo del método hipnocatártico: 1889 a ¿1890?, b) Método hipnocatártico propiamente dicho: ¿1891? a 1892 (¿1896?)

4) Método catártico: 1892/ ¿1898?

5) Método de asociación libre o método psicoanalítico: a partir de 1898, aproximadamente, y con una rigurosidad creciente”.

analizante y manteniéndose en disposición de atender cualquier elemento comunicado como probable factor a interpretar y, mediante ello, posibilitarle una forma diferente de posicionarse subjetivamente, partiendo de la re-construcción de su propia historia.

Por supuesto, abandonarse al decurso de las propias ocurrencias, siguiendo la consigna de la asociación libre, resulta complicado, debido a que actúan resistencias que van dificultando la tarea de *apropiarse* de aquella representación que resultó enajenada.<sup>18</sup>

Hasta este punto, el desarrollo de las ideas converge con la propuesta de Páramo Ortega (2006: 12), cuando indicó que la enajenación básica abordada en psicoanálisis remite al concepto de represión. Además, sugirió que la “asociación libre” constituiría una posibilidad de emancipación, porque permite advertir –y aspira a reivindicar– los hilos vedados en el discurso del sujeto. Páramo Ortega (2006: 13) aseveró: “Tu silencio es el voto en que se sustenta el sistema social enfermizante”.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Acudamos a Freud (1917 [1916-17]: 2004: 266), en ocasión de evocar qué lugar ocuparían las resistencias en el análisis: “No piensen ustedes que en el surgimiento de estas resistencias discernimos una amenaza imprevista para la terapia analítica. No, sabemos que estas resistencias tienen que salir a la luz; más aún: quedamos insatisfechos cuando no las provocamos con la nitidez suficiente y no podemos aclarárselas al enfermo. Y hasta entendemos, en definitiva, que el vencimiento de estas resistencias es la operación esencial del análisis y la única pieza del trabajo que nos asegura que hemos conseguido algo con el enfermo”. En el mismo artículo, Freud (1917 [1916-17]:2004: 268-269) hace referencia a la relación entre síntoma, resistencia en el análisis y represión: “En la formación del síntoma tiene que haber ocurrido algo que ahora podemos reconstruir por las experiencias que hacemos en su solución. Ya desde la observación de Breuer lo sabemos: la existencia del síntoma tiene por premisa que algún proceso anímico no fue llevado hasta el final normalmente, vale decir, de manera que pudiera devenir conciente. El síntoma es un sustituto de lo que se interceptó [pág. 256] (*sic*). Y bien; conocemos el lugar donde es preciso situar la así conjeturada acción. Debe de haberse producido una violenta renuencia a que el proceso anímico cuestionado penetrase hasta la conciencia; por eso permaneció inconciente. Y en cuanto inconciente tuvo el poder de formar un síntoma. Esa misma renuencia se opone durante la cura analítica al esfuerzo por volver a transportar lo inconciente a lo conciente. Esto es lo que sentimos como resistencia. El proceso patógeno que la resistencia nos revela ha de recibir el nombre de *represión*”.

<sup>19</sup> Véase Raúl Páramo Ortega (2006) Alienación y psicoanálisis. Un acercamiento a partir de Freud y de Marx, en *Subjetividad y Cultura*, México, octubre 2006, No. 25, pág. 13. Para situar la frase, se requiere traer al recuerdo una pregunta que aparece en *El malestar en la cultura* (Freud, 1929 [1930]:1996: 3031), “por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz”, el texto sugiere tres fuentes del sufrimiento humano: “la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad. En lo que a las dos primeras se refiere, nuestro



Si se pretende hallar sentido a tal frase desde los postulados de la teoría psicoanalítica, se requiere tratar la relación entre principio de placer y principio de realidad. El primero estaría al servicio de los procesos psíquicos primarios, libre flujo de energía, la procuración de la descarga y la evitación del displacer, teniendo como recurso la posibilidad de alucinación, ante contingencias en donde fuera necesario postergar la experiencia de satisfacción en el lactante, cuyo aparato psíquico se encuentra en ciernes. El principio de realidad estaría en correspondencia con el proceso secundario, ligando la otrora energía libre, es decir, se instalaría como regulador del principio de placer, modulando, conteniendo. El principio de realidad habría surgido ante la persistente “ausencia de la satisfacción”, y en vez de la alucinación, el aparato psíquico habría optado por representar las circunstancias del “mundo exterior”, incluso aquello que pudiese resultar “desagradable”. El principio de realidad no elimina al principio de placer, sino que permite otras formas de encontrar satisfacción, en aras de sostener la vida en comunidad. El principio de placer estaría a cargo de la región que tiene como actividad el fantasear y, opera a través del proceso primario, vale decir, el inconsciente (Freud, 1910-1911 [1911]: 1996: 1638-1639; Laplanche y Pontalis, 1967: 2004: 299-300).

Algunos años después de Freud, Marcuse (1953: 2003: 45) retomó el tema, aludiendo a los dos principios del acontecer psíquico, pero, acuñando un término, mediante el cual, intentó conseguir un propósito, recapturar la “sustancia histórica” de los conceptos

---

juicio no puede vacilar mucho, pues nos vemos obligados a reconocerlas y a inclinarnos ante lo inevitable. Jamás llegaremos a dominar completamente la Naturaleza; nuestro organismo, que forma parte de ella, siempre será percedero y limitado en su capacidad de adaptación y rendimiento. Pero esta comprobación no es, en modo alguno, descorazonante; por el contrario, señala la dirección a nuestra actividad. Podemos al menos superar algunos pesares, aunque no todos; otros logramos mitigarlos: varios milenios de experiencia nos han convencido de ello. Muy distinta es nuestra actitud frente al tercer motivo de sufrimiento, el de origen social. Nos negamos en absoluto a aceptarlo: no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien protección y bienestar para todos”. El tercer motivo se hace más claro cuando recordamos la perspectiva social en el estudio de la alienación, apoyada en los argumentos de Marx, principalmente.

freudianos. En ese sentido, Marcuse (1953: 2003: 46) habría de plantear el término “represión excedente” para referirse a “las restricciones provocadas por la dominación social. Ésta es diferenciada de la *represión* (básica): las «modificaciones» de los instintos (*sic*) necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización”.

Marcuse (1953: 2003: 46) señaló que tras el principio de realidad se halla “la *ananké* o escasez”, lo que implica condiciones de restricción para satisfacer las necesidades y preservar la existencia en un mundo de recursos limitados. Esto significa que se llevaría a cabo un *trabajo*, siguiendo un extenuante proceso de producción de elementos que permitirían la satisfacción de la necesidad. Agregó que la duración del trabajo abarca gran parte de la existencia, y “el placer es «suspendido»”. Ésa es la lectura que Marcuse realizó sobre los argumentos freudianos, pero, dicha versión de escasez, no le parece concluyente (pues, no sólo consiste en un nivel meramente biológico), mencionó que responde a “una *organización* específica”, por medio de la “civilización”. Tanto “la *distribución* de la escasez” como “el esfuerzo” por zanjarla, se imponen hacia los individuos, a través de la “violencia”, aunque también atendiendo a un “poder más racional”, manteniendo la dominación. Marcuse (1953: 2003: 47) añadió:

[...] la dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada. Esta dominación no excluye el progreso técnico, material e intelectual, pero sólo lo concibe como un producto inevitable de las circunstancias, mientras busca preservar la escasez, la necesidad y la restricción irracionales (Marcuse, 1953: 2003: 47).

La cita resulta ilustrativa, tomando en cuenta el enfoque social desde donde Marcuse hizo la lectura, denunciando la inequitativa distribución de la escasez. No descarta la capacidad creativa para producir innovaciones en el ámbito intelectual, material o técnico, sin embargo, estas opciones se desdibujan cuando supone que el ejercicio de la

dominación está orientado al privilegio de unos cuantos y, el sostenimiento de restricciones para la mayoría.

En este apartado, nos referimos al «sentimiento de enajenación» expresado en la incredulidad sobre un momento que efectivamente está viviéndose. Luego pensamos a la alienación desde el proceso de represión de representaciones intolerables para el Yo. Traer al recuerdo el principio de placer, el principio de realidad y la represión excedente, a partir de las interpretaciones de Marcuse y Páramo Ortega, constituye una herramienta para comprender en qué forma el sistema social ha contribuido a postergar y limitar la satisfacción de la mayoría, estrategia que atiende a los fines de la dominación ejercida por una minoría; tal situación puede ser alienante por la instauración de controles que van más allá de los imprescindibles para procurar la vida comunitaria.

### **1.2.2 El apuntalamiento y la imposibilidad de recuperar el objeto perdido**

Habrá que considerar algunas puntualizaciones respecto a la relación entre los dos principios del funcionamiento psíquico. De acuerdo con Laplanche y Pontalis (1967: 2004: 300), el maestro vienés indicó que el esquema organizado sobre el principio de placer y principio de realidad, podría aplicarse, aunque en modo diferente, ajustándose a “la evolución de las pulsiones sexuales o la de las pulsiones de autoconservación”. Laplanche y Pontalis difieren en varios puntos, incluso destacan aquellos pasajes en donde el mismo Freud reorientaría dicha propuesta. En primer lugar, resulta inverosímil que las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales compartan determinado esquema evolutivo. Las pulsiones de autoconservación se encuentran dirigidas desde el inicio a un “objeto real satisfactorio”, por tanto, sería complicado ubicar esa primera etapa arbitrada solamente por el principio de placer. Y en el otro caso, el contexto analítico constata que el enlace entre fantasía y sexualidad es elemental, esto cuestionaría “la idea de un aprendizaje progresivo

de la realidad”. En ese sentido, la crítica apunta en buena medida hacia la concepción evolutiva, adjudicada a la inserción de los dos principios, tanto para las pulsiones de autoconservación como para las pulsiones sexuales; por ello, Laplanche y Pontalis (1967: 2004: 300-301) recuerdan un planteamiento notable en donde se cuestiona que si el niño obtiene satisfacción de manera alucinatoria, por qué habría de acudir en algún momento a la búsqueda de un objeto real. La respuesta conduciría a la noción de apuntalamiento, entendiendo que la pulsión sexual se apuntala sobre una función no sexual,<sup>20</sup> dicho de otra manera por Laplanche (1970: 2001: 27): “lo que se describe como apuntalamiento es en su *origen* un *apoyo* de la sexualidad infantil en el instinto, si por instinto se entiende esa «función corporal esencial para la vida»”. La opción emblemática para explicar la apoyatura de la pulsión sexual en el instinto, es la oralidad, ésta consta de dos tiempos, succión y «chupeteo». El primero corresponde a la succión del pecho al efectuarse la alimentación, lo que constituye una función, vale decir, “un comportamiento instintivo” concerniente a la nutrición. En este caso, lo que produce la satisfacción no es el pecho, sino la leche en calidad de alimento. Lo que se busca destacar es que mientras se satisface la función nutricia empieza un proceso sexual. Pues cuando se lleva a cabo la alimentación, se presenta “una excitación de los labios y la lengua por el pezón y el fluir de la cálida leche”. Será en un momento posterior en el que se separen el apremio de volver a conseguir satisfacción sexual y la necesidad nutricia, ya que la sexualidad, apuntalada en la función, al mismo tiempo ejerce el movimiento que le conduce a desligarse de la función vital. A

---

<sup>20</sup> En *Introducción del narcisismo*, Freud (1914:2003:84) expresa: “Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación. Las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y sólo más tarde se independizan de ellas; ahora bien, ese apuntalamiento sigue mostrándose en el hecho de que las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales: son, sobre todo, la madre o su sustituto”. Al respecto, también puede leerse *El yo y el ello* (1923:2003:33), por el mismo autor. En Laplanche y Pontalis, véase *Diccionario de Psicoanálisis* (1967: 2004: 300-301), así como *Vida y muerte en psicoanálisis* (Laplanche, 1970: 2001: 27).

través del chupeteo se arriba al segundo tiempo de la oralidad, desde éste se accede al autoerotismo (Laplanche, 1970: 2001: 27-30).

Cuando la primerísima satisfacción sexual estaba todavía conectada con la nutrición, la pulsión sexual tenía un objeto fuera del cuerpo propio: el pecho materno. Lo perdió sólo más tarde, quizá justo en la época en que el niño pudo formarse la representación global de la persona a quien pertenecía el órgano que le dispensaba satisfacción. Después la pulsión sexual pasa a ser, regularmente, autoerótica, y sólo luego de superado el período de latencia se restablece la relación originaria. No sin buen fundamento el hecho de mamar el niño del pecho de su madre se vuelve paradigmático para todo vínculo de amor. El hallazgo {encuentro} de objeto es propiamente un reencuentro (Freud, 1905: 2003: 202-203).

Es así como la pérdida del pecho en calidad de objeto parcial, posibilita el autoerotismo. Pero, hagamos algunas precisiones. Laplanche (1970: 2001: 31-32) insistió en que la leche era el objeto real, el objeto de la función, cuya disposición se dirigía hacia la satisfacción. Desde su perspectiva, el objeto que se ha perdido es este objeto real, pero el pecho (fantaseado), vinculado al repliegue autoerótico, es el objeto de la pulsión sexual y remite inevitablemente al objeto de la función que le permitió emerger, entreverado por un simbolismo.

A partir de esto, puede contestarse la pregunta respecto a por qué el niño habría de buscar un objeto real, si era capaz de satisfacerse de manera alucinatoria. La respuesta admisible conmociona la propuesta del esquema con tendencia evolucionista, atribuido en otro momento a las pulsiones de autoconservación y pulsiones sexuales (de acuerdo a la instauración de los dos principios del acontecer psíquico), ya que desde el inicio hay un enlace entre autoconservación y realidad, además, la coyuntura en que surge la sexualidad, converge con el advenimiento de la fantasía y la realización alucinatoria del deseo (Laplanche y Pontalis, 1967: 2004: 301).

De manera entonces que el objeto sexual no es idéntico al objeto de la función, está desplazado con respecto a este en una relación de *contigüidad* esencialísima que hace que nos deslicemos insensiblemente del uno al otro, de la leche al pecho como su símbolo. «Encontrar el objeto sexual es, hablando con propiedad, reencontrarlo», concluye Freud en

una fórmula que se ha hecho famosa, y que nosotros interpretamos de este modo: el objeto a reencontrar no es el objeto perdido sino su sustituto por desplazamiento; el objeto perdido es el objeto de la autoconservación, es el objeto del hambre, y el objeto que se busca en la sexualidad es un objeto desplazado con relación a ese primer objeto. De ahí, evidentemente, la imposibilidad de recuperar jamás el objeto, ya que el objeto que se ha perdido *no es el mismo* que se trata de reencontrar (Laplanche, 1970: 2001: 32).

Ésta podría ser otra manera de leer la alienación en los orígenes del aparato psíquico. El repliegue autoerótico se produce al tiempo que se vive la añoranza por el objeto perdido, el cual, se torna inaprehensible, irrecuperable, pues el vestigio que dejó en la vida anímica (en disposición de actualizarse en cada fallido intento por reencontrarlo, debido a que no se logra colmar el hueco), insiste en señalar el extrañamiento que allana el camino para la historia y la construcción del aparato psíquico. En otras palabras, ese primer (des)encuentro, matiza la forma en que se llevarán a cabo los vínculos afectivos posteriores.

En este apartado, nos hicimos acompañar por Laplanche y Pontalis en la crítica a la concepción evolutiva atribuida a la inserción del principio de placer y principio de realidad, respecto a las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales. Recordamos la importancia del concepto de apuntalamiento de la pulsión sexual sobre la función vital de la alimentación, esto nos condujo después a la noción de objeto perdido.

### **1.2.3 El papel de la alienación en el estadio del espejo**

Laplanche (1970: 2001: 112) señala que la teoría del «estadio del espejo», propuesta por Lacan, permite trazar el «nuevo acto psíquico» mediante el cual se posibilitaría el tránsito del autoerotismo al narcisismo.

Este pasaje remite a aquella experiencia en que la madre prodiga cuidados y caricias al cachorro humano, ya que nace prematuro, pero, dicha intervención, pronto se vuelve una manera de erogenizarlo, pues las atenciones otorgadas por la madre exceden el intento de procurar una estabilidad en el plano biológico, porque esa madre actúa desde su propia

historia afectiva, es decir, la madre provee los cuidados a partir del sentimiento que procede de su sexualidad.<sup>21</sup>

Junto a Saal (1991: 1998: 42) es posible reconocer que cada humano tiene una historia marcada por aquellos que le anteceden, pues depositan sus expectativas en quien está por venir. Sin embargo, tales atribuciones no implican la inalterabilidad de una ruta de vida. En el inicio, un cuerpo biológico es el punto de partida para luego habitar la *carne* atravesada por el *verbo*, vía el Deseo de la Madre, pues desde su propia falta será sostén de la posibilidad de llegar a ser. Pensar en el lugar fundante que las mujeres ocuparían en la constitución de los sujetos, no justifica reducir a las mujeres a la maternidad. El Deseo de la Madre habrá de jugar sin perderse en el deseo del hijo, la apuesta es hacia la separación, vale decir, diferenciación. He aquí el factor que acentúa la singularidad del deseo y permite reconocer a la maternidad como elección y no como único camino para todas las mujeres; el deseo es vehículo de posibilidades.

Por supuesto, la función paterna ocupa un lugar muy importante para la estructuración psíquica, acudamos a Lidia Fernández Rivas, quien coloca este tema en el contexto del análisis.

La relación especular, dual, de la madre con el niño, es constitutiva del sujeto pero puede ser simultáneamente un obstáculo al servicio del sometimiento si no aparece en el horizonte esta función tercera, el padre o sustituto que como representante de la cultura permite el pasaje del narcisismo (yo ideal)<sup>&</sup> a la identificación edípica simbólica (ideal de yo), separando al infante del vínculo exclusivo con el primer objeto de amor. Este duelo por la madre es indispensable para la incorporación del sujeto a su medio social y para la apropiación y consolidación de un sujeto autónomo. El corte que instaura el padre con la primera prohibición, la del incesto con la madre, establece diferencias, lugares, jerarquías y rompe la ilusión de poder y de unidad absoluta que el narcisismo ofrece. Introduce al sujeto

---

<sup>21</sup> Véase Sigmund Freud. (1905) Tres ensayos para una teoría sexual, en Obras Completas Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pág. 1225.

<sup>&</sup> El yo ideal es una formación perteneciente al registro de lo imaginario. Lacan la elabora desde la imagen del cuerpo propio en el espejo. El narcisismo sería “la captación amorosa del sujeto por esta imagen”. El estadio del espejo (1949) es el formador de la función del yo, soporte de la identificación del niño con su semejante, punto inaugural de la alienación primaria del sujeto y puente para las identificaciones secundarias.

en un tiempo histórico generacional indispensable para la vida en sociedad (Fernández Rivas, 1999: 57).<sup>22</sup>

Enfaticemos el punto, la función materna posibilita que un sujeto emerja, ya que la madre (o quien desempeñe la función) interpreta los significantes que la convocan desde el *infans*, ella interviene a partir de un saber que no es cuestionado por quien aún no accede a la palabra, por tanto, el momento inaugural del sujeto está caracterizado por una indiferenciación entre la madre y el hijo. La función paterna permitirá un pasaje hacia otro estatuto, porque marca una separación que propicia la delimitación de lugares entre la madre y el hijo, mediante la inscripción de la ley en esa historia particular, paso que lleva al sujeto a participar en el juego del deseo, lo que favorece las condiciones para que éste trace otros vínculos afectivos, además de procurarse un lugar en la sociedad.

[...] el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del *yo* (Lacan, 1949: 1966: 2007: 90).

Es posible interpretar este fragmento haciéndonos acompañar por las puntualizaciones de Michel Sauval (1994) respecto al ordenamiento lógico trazado; la secuencia partiría de la insuficiencia como un primer momento, refiriéndose a la prematuración del ser humano; en el segundo momento, hay una anticipación a través de una identificación a la imagen; el tercer momento, sugiere una serie de reemparchamientos o remiendos de aquella imagen original, mediante múltiples identificaciones del yo, considerando la ruptura del círculo del mundo interno al mundo circundante.

Sinteticemos todavía junto a Sauval (1994), el material de este segmento relativo al estadio del espejo propuesto por Lacan. El proceso entrafia la identificación a una imagen

---

<sup>22</sup> La precedente nota al pie complementa la cita y aparece en lo expuesto por Lidia Fernández Rivas. Subjetividad y Psicoanálisis: La presencia del otro en la constitución subjetiva, en Isabel Jáidar (comp.), (1999) Caleidoscopio de subjetividades. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Educación y Comunicación.



completa. A partir de esto, podemos referir una subjetividad que después habrá de vivir la divergencia entre tal imagen y la incoordinación motriz. Esta imagen viabiliza una identificación alienante. La impronta procedente del campo del otro, manifiesta retroactivamente, la insuficiencia originaria humana.

En este apartado, encontramos ese proceso especular que involucra a madre e hijo, a partir de la captura en esa imagen proveída desde la mirada amorosa de la madre, a través de la cual, se irá constituyendo el yo. Esta identificación alienante sería la antesala de futuras identificaciones, éstas habrán de continuar incidiendo en la construcción del yo.

#### **1.2.4 Discurso atrapante, lazo alienante**

En la obra de Piera Aulagnier (1979: 2007: 45-47) se encuentra otra manera de concebir la alienación, distinguiéndola del rumbo perfilado en la psicosis. En este caso, la alienación podría implicar una especie de sometimiento al pensamiento de otro, mediante una excesiva idealización y, por supuesto, la puesta en juego de cierta forma de identificación, aspectos que habrán de revisarse paulatinamente.

Con este término defino un destino del yo y de la actividad de pensar cuya meta es tender hacia un estado a-conflictivo, abolir todas las causas de conflicto entre el identificante y el identificado, pero *también* entre el yo y sus ideales, lo que equivale a esperar la abolición de todo conflicto entre el yo, sus deseos y los deseos del yo de los otros catectizados por él. Este sueño y esta esperanza de un camino que, al abolir toda situación conflictiva, aboliría al mismo tiempo toda causa de sufrimiento, son compartidos por todos los sujetos: diré, por consiguiente, que el estado de alienación representa el límite extremo que puede alcanzar el yo en la realización de este deseo, y que si diera un paso más desembocaría en la muerte efectiva del pensamiento y, por esa razón, de sí mismo (Aulagnier, 1979: 2007: 45).

La muerte del pensamiento (y de sí mismo) sería un riesgo a partir de la obturación sobrevinida en el campo de los ideales, entregándose al arbitrio de las aspiraciones que otro ha colocado en el alienado.

La actividad del pensamiento, el surgimiento de ideas y preguntas, tienen como condición el reconocimiento de una inconformidad frente al estado actual de alguna teoría o práctica, es decir, están sostenidas en la posibilidad de disentir, pero, al mismo tiempo, el proceso entraña el deseo de cambio y la búsqueda o construcción de alternativas ante determinadas problemáticas.

Aulagnier (1979: 2007: 45-46) indica que la alienación no es un fenómeno singular, convoca a otros, es decir, el estado de alienación del yo requiere “una idealización masiva” hacia quien despliega respecto al alienado, aquello que Aulagnier llama “la función de la fuerza alienante”,<sup>23</sup> ésta es “el soporte de un deseo de alienar”; aunque también se pretende dar continuidad al proceso a través del sujeto alienado que en algún momento llegaría a ser considerado adepto a la «causa», desde la cual habrá de *formar* a otras generaciones, donde el poder de manifestar y hacer valer la verdad que les congrega, probablemente gravitaría en su potencia alienante.

Es pertinente puntualizar algunas diferencias entre la situación del alienado y el psicótico, tomando en cuenta la perspectiva de Aulagnier (1979: 2007: 54), pues el sujeto alienado no suplanta la realidad “por una reconstrucción delirante sino exactamente por *el discurso dicho por el otro*”. En ese sentido, el alienado acepta la versión de realidad “tal como ese otro la define”.

En aras de mantener “su investimento de la realidad”, el psicótico acude a una teoría delirante para reconstruirla. En cambio, la forma en que el alienado mantiene la carga

---

<sup>23</sup> No está lejos de esta perspectiva, el tema del fenómeno de la creencia, al respecto podemos recordar un estudio de Mauss (1971: 1979: 113-114) a partir de la creencia en la magia: “De este modo, la creencia del mago y la del público no son cosas diferentes; la primera es reflejo de la segunda, ya que la simulación del mago sólo es posible en función de la credulidad pública. [...] Quien dice creencia, dice adhesión del hombre a una idea y, en consecuencia, sentimiento y acto de voluntad al mismo tiempo que fenómeno de imaginación”. Retomaremos el tema de la creencia en el segundo capítulo de esta tesis.

libidinal puesta en la realidad, implica haber admitido el discurso en que el otro idealizado intenta “definirla, preverla, transformarla” (Aulagnier, 1979: 2007: 54).

El sentido de alienación que revisa Aulagnier (1979: 2007: 54), alude a un fenómeno que no sólo atañe a los sujetos, también a las instituciones y grupos en que interactúan, mediante relaciones de poder. Se encuentra implícita una denuncia en el estudio de este rostro de la alienación, pues tiene como instrumento una teoría o discurso que atrae y cobija a los sujetos, uniformándoles, proveyéndoles la ilusión de tener una verdad, cuya repetición y aceptación puede posicionar “fuera del registro del delirio”; también les coloca entre los «elegidos» que se adjudican una verdad y consideran indispensable difundir y establecerla a los demás.

Este apartado se refirió a la alienación como un proceso de adoctrinamiento, la figura del guía transmite el discurso idealizado que sugiere una ruta a quienes se inician en la causa elegida. La condición alienante se perpetúa porque los seguidores en algún momento llegan a convertirse en propagadores.

### **1.2.5 El alienado y su confinamiento**

En este apartado se introducirán algunos aspectos sobre la acepción del vocablo alienación, desde el ámbito de la salud mental.<sup>24</sup> Tal propósito retrotrae hacia 1801, año que

---

<sup>24</sup> Amarante (2007: 2009: 17) manifiesta: “[...] la salud mental es un campo (o un área) de conocimiento y actuación técnica en el ámbito de las políticas públicas de salud”. Y añade: “[...] salud mental es un campo bastante polisémico y plural en la medida que trata del estado mental de los sujetos y de las colectividades que, del mismo modo, son condiciones altamente complejas. Cualquier especie de categorización está acompañada del riesgo de un reduccionismo y de un aplastamiento de las posibilidades de la existencia humana y social” (pág. 21). Por ello, Amarante propone que la salud mental va más allá de la psicopatología, es decir, no habrá de reducirse al abordaje de las “enfermedades mentales”, sino que contemplaría una “compleja red de saberes”, los cuales se hallarían relacionados: “la psiquiatría, la neurología y las neurociencias, la psicología, el psicoanálisis (o los psicoanálisis, ¡porque son tantos!), la fisiología, la filosofía, la antropología, la filología, la sociología, la historia, la geografía (esta última, nos proporcionó, por ejemplo, el concepto de territorio, de fundamental importancia para las políticas públicas). Más (*sic*), estamos hablando de historia, de sujetos, de sociedad, de culturas, ¿no sería equivocado excluir a las manifestaciones religiosas, ideológicas, éticas y morales de las comunidades y pueblos con los cuales nos estamos manejando?” (pág. 18).

enmarca la aparición del primer libro de la disciplina que posteriormente se conocería como la psiquiatría. El *Tratado Médico-Filosófico sobre la Alienación Mental o la Manía*, fue el vehículo mediante el cual, Pinel propuso los cimientos de la ‘síntesis alienista’, produjo una “clasificación de las enfermedades mentales”, apuntaló “el concepto de alienación mental y la profesión del alienista”. Además, Pinel estableció los hospitales psiquiátricos iniciales, formuló “el principio de aislamiento para los alienados” y fue pionero del “tratamiento moral” (Amarante, 2007: 2009: 31).

¿Qué significa alienación? Alienación mental era considerada como un disturbio en el ámbito de las pasiones, capaz de producir desarmonía en la mente y en la posibilidad objetiva del individuo de percibir la realidad. [...] En el sentido más común del término, alienado es alguien ‘de afuera’, extranjero, alienígena (el origen etimológico es el mismo). Podría significar estar fuera de la realidad, fuera de sí, sin el control de sus propias voluntades y deseos (Amarante, 2007: 2009: 31-32).

Considerar la alienación mental como recuerda Amarante (2007: 2009: 31): “un disturbio en el ámbito de las pasiones”, explica la idea del tratamiento moral, cuyo intento era reorientar hacia las actitudes y costumbres “adecuadas” según la sociedad de la época. En cuanto al segundo sentido, calificado como el más común, podría decirse que éste implicaría la no pertenencia a un territorio o a una colectividad, ya sea por expulsión o porque nunca se le reconoció como cofrade.

Alienado, de *alienare* y *alienatio*, también significa volverse otro. ¿Un otro de la Razón? ¿Un otro de lo humano? ¿Un extraño irracional? En la medida que alguien en esa condición de alteridad podría representar un serio peligro a la sociedad, por perder el Juicio, o la capacidad de discernimiento entre el error y la realidad, el concepto de alienación mental nace asociado a la idea de ‘peligrosidad’. En cierto sentido, se puede considerar que a lo largo de todos estos años el concepto de alienación mental contribuyó para producir, como consecuencia inherente a la propia noción, una actitud social de miedo y discriminación para con las personas así identificadas (Amarante, 2007: 2009: 32).

Esa designación lleva una carga estigmatizadora, reproduciendo las mismas estrategias de exclusión y marginación que denuncia el discurso del “alienado”, pues éste cuestiona el orden moral y jurídico, haciendo evidente la incongruencia entre los ideales de

igualdad promulgados en la sociedad y, por otro lado, las acciones que en múltiples sectores afirman la oposición binaria y el privilegio de uno de los polos, a través de la objetivación del sujeto, un elemento que Foucault (1982: 1986: 25-26) señaló en aquellas «prácticas que dividen» y clasifican entre la locura o la cordura, la enfermedad o la salud, la criminalidad o el buen comportamiento.<sup>25</sup>

De acuerdo con Amarante (2007: 2009: 32-33), Pinel consideraba adecuado para el tratamiento del alienado, proceder al aislamiento respecto al mundo exterior. Esto permitió que los hospitales fungieran como laboratorios, espacios para la investigación y el abordaje pretendidamente terapéutico de aquellos cuadros clínicos considerados alienaciones mentales. Poco tiempo después, el internamiento se rigió bajo los estatutos, horarios y órdenes de una institución disciplinaria, ante el intento de propiciar “una reorganización de las pasiones descontroladas”, atribuidas a los alienados.

En este subtema, destacamos la presencia de un sesgo discriminatorio en el término alienación mental, porque cuando se consideró que el alienado era quien estaba fuera de sí o tenía alteradas las pasiones, se le atribuía una cierta peligrosidad. Los tratamientos morales y el aislamiento eran procedimientos de intervención para intentar adaptarlo a las convenciones sociales.

---

<sup>25</sup> Respecto a las «prácticas que dividen», véase: Michel Foucault (1982) Por qué hay que estudiar el poder: La cuestión del sujeto, en Fernando Álvarez – Uría y Julia Varela (eds.), *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1986, pp. 25-26. También considérese la traducción realizada por Santiago Carassale y Angélica Vitale, disponible en la red: Michel Foucault (1982) El sujeto y el poder, en *Revista de Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología. Universidad de la República Uruguay, Revista No. 12, 1996. Recuperado el 3 de noviembre de 2010 desde: <http://www.rau.edu.uy/fcs/soc/Publicaciones/Revista/Revista12/Foucault.html>

### 1.2.6 ¿Por qué retomar algunos elementos de la vida psíquica para pensar la alienación?

En páginas anteriores, se manifestó el propósito de dar cuenta del papel de la dimensión psíquica respecto a la forma en que se configura la alienación, la cual, está entretrejida en la configuración subjetiva; ante esto, resulta necesario abordar los términos sujeto/subjetividad.

El sujeto no está de regreso, porque nunca se había ido. Siempre ha estado aquí, ciertamente no como substancia, sino como cuestión y como proyecto. Para el psicoanálisis, la cuestión del sujeto es la cuestión de la psique, de la psique como tal y de la psique socializada, es decir, habiendo sufrido y sufriendo siempre un proceso de socialización. Así comprendida, la cuestión del sujeto es la cuestión del ser humano en sus innumerables singularidades y universalidades (Castoriadis, 1986: 1998: 115).

Se tiene como premisa que la dimensión psíquica se juega en la constitución subjetiva, tal como se ha mostrado a lo largo del texto, pero, al mismo tiempo, se plantea que la dimensión socio-histórica es trazo incesante en dicho proceso, esto invita a pensarnos a través de un devenir histórico, mediante el reconocimiento de la condición social de nuestra inserción en los grupos y las instituciones.

Es conveniente traer al recuerdo algunas ideas de Lilia Esther Vargas (1998) sobre el tema que nos ocupa:

Subjetividad es alteridad y pluralidad, es el producto específico de múltiples modos de **subjetivación** y procesos dialógicos, el “espacio” de construcción de cada **sujeto**. Así, los modos y contenidos en cada proceso de subjetivación, generan subjetividades distintas. [...]

Las “constelaciones” simbólicas que nos producen intra e intersubjetivamente constituyen órdenes y procesos que confieren forma y contenido a la intersubjetivación y estructuran “realidades” a partir de sistemas de significados que otorgan sentido a lo real.

El sujeto de la subjetividad es generalidad y especificidad, singularidad y diversidad, es el producto de la historia y de una historia.

Los sistemas sociopolíticos erigen dominios que emiten e institucionalizan discursos de poder y jerarquizan las diferencias. Las construcciones discursivas institucionales fijan sentidos y congelan realidades, asignándonos una identidad social (Vargas, 1998: 64).

En el sujeto confluyen las voces y los discursos de aquellos otros que nos constituyen, esos discursos nos interpelan, vale decir, el contexto histórico social habla en nosotros, se inscribe y toma forma distinta en cada uno de los sujetos, dependiendo de su historia particular, otorgando cierta forma de mirar y leer el mundo. Tales discursos nos arrojan a los espacios en que habremos de situarnos, mientras hallemos sentido a los códigos compartidos, apropiándonos de ellos; aunque también existe la posibilidad de quedar tomado (es decir, alienado) por uno de esos discursos, sin posibilidad de disentir, atrapado por una ilusoria pertenencia o ideal de bienestar que uniforma a quienes profesan en forma vehemente, las prédicas que dificultan la movilidad.

En este bloque, evocamos el término «sentimiento de enajenación», referido a la duda sobre el carácter verdadero de un suceso mientras se está viviéndolo. Distinguimos el modo en que la alienación forma parte de la constitución subjetiva al recurrir a teorías psicoanalíticas para pensar en el (des)encuentro con el objeto que funda la vida psíquica, asimismo nos aproximamos al tema del estadio del espejo porque manifiesta una identificación alienante que es punto básico para posteriores identificaciones. Acudimos a Piera Aulagnier para pensar en la alienación escenificada en la idealización de un discurso, se trata de un proceso dogmatizante en grupos e instituciones que se sostienen en la fascinación del discipulado. Después nos referimos a otra forma de alienación asociada a una estancia institucional, pero, en este caso, desde el encierro con supuestas intenciones “curativas” hacia quien se desvía de la norma estadística por sustraerse del orden moral.

La vida psíquica singulariza el contacto con el otro, constituye un modo de interpretar el lugar en el que nos situamos frente a los demás, vale decir, cómo nos vinculamos con ellos. La vida psíquica otorga el matiz para la escucha, el habla y la mirada,

el alcance siempre es fragmentario, sin embargo, ella posibilita el tejido a través del cual se humaniza la trayectoria vuelta historia particular, situada en el campo histórico social.

### **1.3 El lugar de la alienación en la subjetividad inserta en sociedades de control**

El interés por estudiar la alienación impele a mirar los caminos trazados desde perspectivas teóricas distintas, pero, convergentes en algunos puntos. El primer bloque de este capítulo abordó el sentido marxista del mencionado vocablo, el segundo apartado evocó diferentes acepciones desde ciertas vertientes psicoanalíticas. Estas propuestas son encabezadas por Marx y Freud, quienes representan a la escuela de la sospecha.<sup>26</sup> Tales autores tienen en común haber contribuido a desentronizar la ilusión de la conciencia, forjando prácticas de desmistificación, cuestionando la idea de la voluntad como la gran causa de los actos humanos, porque sus postulados provocan reflexiones sobre la inserción del sujeto en el contexto histórico-social (Marx), pero, también señalan la dimensión psíquica que atraviesa la constitución subjetiva (Freud). Por un lado, nos enfrentamos al análisis de las relaciones de producción y, desde el otro enfoque, se dirige la escucha hacia la complejidad de lo inconsciente.

---

<sup>26</sup> Respecto a la escuela de la sospecha, puede leerse: Paul Ricoeur (1965) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI editores, 2002, pp. 32-34: “La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud. Es más fácil hacer aparecer su común oposición a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica a la “revelación” del sentido, que su articulación dentro de un método único de desmistificación. [...] Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de *interpretar*. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. [...] Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque: será, como se ha de decir ampliamente más adelante, una económica de las pulsiones. Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del “valor” – de la evaluación y la trasvaluación – busca por el lado de la “fuerza” y la “debilidad” de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras”.



Problematizar la alienación es un proceso abierto en el tiempo, pues las maneras de encarnar la alienación son variables, ya que están sostenidas en el modo de organización social desde el que surgen, éste también es un escenario que contribuye en la producción del marco teórico de referencia, a partir del cual se circunscriben y posibilitan las formas en que se interpretan los rostros de la alienación. Por ello, la propuesta en este trabajo de investigación considera retomar una problemática que continúa vigente y nos habita, pero, cuya configuración atiende a las particularidades del presente contexto histórico social.

Este bloque tratará varios matices del término alienación y algunas de sus posibles ramificaciones en la obra de Michel Foucault, destacado pensador francés durante la segunda mitad del siglo XX. Sus propuestas han desplegado veredas en el estudio de la subjetividad, *leitmotiv* de su investigación.

He pretendido más bien elaborar una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; desde esta óptica he tratado de tres modos de objetivación (*sic*) que transforman a los seres humanos en sujetos.

Figuran, en primer lugar, los diferentes modos de investigación que pretenden alcanzar un estatuto de ciencia; pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla, en la gramática general, en la filología y en la lingüística. O también, situado en el mismo primer ámbito, en la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja operando en la economía y en el análisis de las riquezas. O aún más, por poner un tercer ejemplo, en la objetivación que por el hecho de ser viviente se opera en la historia natural o en la biología.

En la segunda parte de mi trabajo he estudiado la objetivación del sujeto en lo que yo denominaría las «prácticas que dividen». El sujeto está dividido, ya sea en su propio interior, ya sea en relación a los demás. Este proceso de división lo convierte en un objeto. La separación entre el loco y el hombre de mente sana, entre el enfermo y el individuo que goza de buena salud, entre el criminal y el «hombre sensato» ilustra esta tendencia.

Finalmente he intentado estudiar –y este es mi trabajo actual– la manera en que un ser humano se transforma en sujeto; he orientado mis investigaciones hacia la sexualidad, hacia el modo mediante el cual el hombre ha aprendido a reconocerse a sí mismo como sujeto de una «sexualidad».

No es, pues, el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones.

Es cierto que me he visto obligado a interesarme de cerca por la cuestión del poder. Me di cuenta pronto de que, si el sujeto humano se ve atravesado por relaciones de producción y por relaciones de sentido, está igualmente asido por relaciones de poder de una gran complejidad (Foucault, 1982: 1986: 25-26).

Es en la última fase de su vida, cuando Foucault advierte en retrospectiva, cuál habría sido el foco de su obra, la cuestión del sujeto. En este orden de ideas, si el sujeto se encuentra atravesado por relaciones de poder (entendidas como relaciones de fuerza que retrotraen a lo político),<sup>27</sup> ¿en qué forma se insertaría la problemática de la alienación entre las tecnologías de poder y las tecnologías del yo?,<sup>28</sup> ¿cómo se juega el sujeto entre dichas tecnologías?

---

<sup>27</sup> Conviene hacer una acotación respecto al sentido otorgado al término *relaciones de poder*, presentado por Michel Foucault (1977) Las relaciones de poder penetran en los cuerpos, en *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 3ª. Edición, 1992, pág. 169: “Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que “todo es político” quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político; pero además es plantearse la tarea hasta ahora esbozada de desembrollar esta madeja indefinida”.

<sup>28</sup> Uno de los objetivos de Foucault (1982: 1990: 47-48) fue: “trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”.

Foucault (1982: 1990: 48) propuso “comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”.

Tecnologías de producción y tecnologías de sistemas de signos se usan generalmente en las ciencias y la lingüística. Las tecnologías del dominio y del sujeto atrajeron la atención de Foucault (1982: 1990: 49), en mayor medida. Tal interés se refleja en el proyecto de “elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto”. Decidió nombrar “gubernabilidad” al “contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo”. Según lo expuesto por el propio Michel Foucault (1982) *Tecnologías del yo*, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 47-49. Más adelante retomaremos el tema con el vocablo “gubernamentalidad”, pues aparece con frecuencia traducido de ese modo, a partir de otros textos de Foucault. Lo mismo sucede con el término “tecnologías de poder”, presentado en otras versiones como “técnicas de poder”, “técnicas de dominación”, “tecnologías de

Para dar respuesta a estas preguntas, es preciso señalar cómo es pensada la alienación en este momento de la investigación, considerando las acepciones presentadas en los apartados anteriores.

### 1.3.1 Puntualizaciones sobre alienación

Empecemos por evocar la tercera y cuarta forma (o determinación) del trabajo alienado, de acuerdo con Marx (1844: 2007: 114).

El trabajo enajenado, por tanto:

3) Hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*.

4) Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro (Marx, 1844: 2007: 114).

Marx (1844: 2007: 112-114) equipara la vida genérica a la vida productiva, sugiere que en la actividad vital radica el carácter de la especie, mientras resulte consciente y libre para la esfera humana. Pero, el trabajo alienado, vale decir, ser despojado del objeto producido (y la vida genérica), realizando una actividad reducida al estatuto de

---

dominación”, “tecnologías de coacción”, “tecnologías del dominio”. Respecto a las “tecnologías del yo”, existen las variantes “técnicas de sí”, “tecnologías de sí”, “tecnologías del sujeto”.

procedimiento para satisfacer necesidades, conlleva que el humano esté arrojado a los extravíos de una labor limitada a sostener la existencia física e individual.

Tales condiciones propiciarían el repliegue del sujeto en su cotidianidad, pues, si se transmite la idea de anteponer las necesidades particulares, pero, además la propia labor es infravalorada, ¿en qué forma mirar al otro y reconocerse en él?

Foucault (1975: 1978: 1999: 65) difiere de Marx, en torno a la relación entre el trabajo y la esencia humana. Y precisa su postura, dando un viraje respecto a la idea de trabajo.

Marx pensaba –así lo escribió– que el trabajo constituye la esencia concreta del hombre. Creo que ésta es una idea típicamente hegeliana. El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos de poder (Foucault, 1975: 1978: 1999: 65).

A partir de observar que Foucault no asocia el trabajo a la esencia humana, lo que manifiesta es el vínculo entre el trabajo y los mecanismos de poder, este señalamiento invita a repensar la forma en que Marx concibe la esencia humana y, por ende, el trabajo, pues, atendiendo a la lectura que propone Pagura (2006: 8), la perspectiva marxiana acerca del trabajo vivo podría entenderse como “potencialidad subjetiva”.

El trabajo vivo es la actividad genérica humana entendida como **potencialidad** –no por casualidad Marx es un gran lector de Spinoza– para crear un mundo objetivo en todos sus aspectos: económicos, pero también culturales, artísticos, intelectuales, etc. El desarrollo de esta potencialidad –y ninguna otra cosa– es el fin del ser humano (Pagura, 2006: 7).

En ese sentido, podríamos interpretar que esta versión del trabajo contempla el contexto de las fuerzas políticas actuantes, pues no se limita a una esencia humana inmutable, según Pagura (2006: 7-8), sino que se encuentra en apertura al proceso histórico, ya que el humano mismo constituye el agente social que posibilita los cambios. Traer al

recuerdo la forma en que Foucault se muestra en desacuerdo con Marx, permite apreciar matices, en aras de explicitar la propia visión sobre el tema de la alienación.<sup>29</sup>

Si se considera a la esencia humana como potencialidad o trabajo vivo, entonces, la tercera forma de alienación a la que Marx se refiere, supondría que el sujeto no reconoce como propia tal potencialidad, es decir, no la ha perdido, pero, hay una fractura en la posibilidad de identificarse como portador de ella.

Cuando se cuestiona en párrafos anteriores el papel que la alienación tendría respecto a las tecnologías de poder y tecnologías del yo, no se alude a una “naturaleza humana” que ha sido expropiada; vale decir, poner en discusión el tema de la alienación no tiene como fin recuperar una esencia perdida. Pensar la alienación como una problemática viva, implica reconocer que inevitablemente los sujetos estamos atravesados por múltiples discursos; los vínculos afectivos que establecemos, así como las instituciones y grupos que nos conciernen, van incidiendo en la subjetividad; dicho de otro modo, la constitución subjetiva se produce en relación con los otros.

En este caso, el vocablo alienación, más que referirse a “ser despojado”, señalaría otro sentido: “situarse en el *exterior* o como *extranjero*”, por supuesto, empleando la expresión como una metáfora acerca del lugar en que “el alienado” se ubicaría frente a las problemáticas sociales, pues sólo se ocuparía de cubrir sus intereses o necesidades

---

<sup>29</sup> Aunque en este tópico también conviene recordar la postura de Agamben (1970: 2005: 136-137), quien observó que atribuir un lugar tan relevante a la producción y abordar “su alienación como el evento capital de la historia del hombre”, implicó que Marx proyectara en la práctica la determinación de “alcanzar un horizonte esencial del destino del hombre”, lo cual no lo alejaba de la metafísica moderna. Recordemos que Marx (1844: 2007: 112) propuso que el animal *es* su actividad vital, así que es pertinente preguntarse qué distingue la actividad vital animal frente a la actividad vital del hombre, es decir, cuáles son las particularidades de esta actividad vital del hombre que le hacen un ser genérico. La respuesta que concedió Marx (1844: 2007: 112) fue: “El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia”. Por tanto, esta aseveración, tal como señaló Agamben (1970: 2005: 136), retrotrae a la metafísica de la voluntad, sostenida en la definición aristotélica de *πραξις*, pues entraña *ορεξις* y *νοϋς πρακτικος*.

particulares (vía la entronización del –dinero- capital, las imágenes aspiracionales y el consumo), mostrándose indiferente y/o aislado de asuntos comunes que no reconoce como propios o, quizá considerando que éstos no dependen de su intervención para cambiar; tal desinterés generalizado entre los integrantes de la población, podría considerarse una disgregación mortificante.

### **1.3.2 Cómo contribuyeron las tecnologías de poder en el posicionamiento del capitalismo**

A partir de la explicación sobre el sentido que tomaría el término alienación en relación a la inserción social, se abordarán las relaciones entre el capitalismo y el surgimiento de ciertas tecnologías de poder, las cuales, colaboraron en el funcionamiento de otras invenciones técnicas que se remontan al siglo XVII (entre ellas estarían la tecnología química y la metalurgia). De acuerdo con Foucault (1976: 1999: 242), el sistema de poder conveniente a la monarquía, a finales de la Edad Media, implicaba algunas dificultades para el apuntalamiento del capitalismo, debido a que el poder político, bajo la forma en que se ejercía, resultaba “un poder muy discontinuo”, es decir, dejaba amplios huecos a través de los cuales eran posibles las prácticas que eludían el control del poder.

Por un lado, la ilegalidad en los modos de vida, hallaba representación en el tráfico de mercancía proveniente de las colonias, ocultándola en los hospitales marítimos franceses, donde los traficantes se resguardaban al aparentar un estado de enfermedad, evadiendo el rigor de la aduana. Ante esto, el primer reglamento de hospital, establecido en el siglo XVII, indicaba la revisión de cofres llevados por “marineros, médicos y boticarios” situados en hospitales (Foucault, 1974: 1978: 1999: 102).

Otro inconveniente del sistema de poder enarbolado por la monarquía radicaba en sus altos costos, debido a que éste efectuaba una operación económica que tomaba una fracción de las cosechas, dicha sustracción estorbaba al flujo económico. Esta situación ameritaba cambios en los procesos económicos y los mecanismos de poder que pudieran respaldar al capitalismo. Así que la búsqueda se orientó a producir un “poder continuo, atómico e individualizante”, lo que significaba que cada individuo podía ser controlado de forma particular, en vez de los controles en masa. También se pugnó por un mecanismo de poder que mientras controlara personas, procesos y objetos minuciosamente, se desempeñara acorde al proceso económico y, no fuera costoso “ni esencialmente predador para la sociedad” (Foucault, 1976: 1999: 242 - 243).

En los siglos XVII y XVIII se van perfilando las circunstancias favorecedoras para el despunte del capitalismo; los análisis de Foucault (1976: 1999: 243) sobre esta reestructuración, destacan la forma en que intervino aquella tecnología a la que llamó “disciplina”.

La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar en que sea más útil: esto es, desde mi punto de vista, la disciplina (Foucault, 1976: 1999: 243).

Dichas técnicas de individualización del poder contribuirían a la adaptación del individuo a las lógicas del mercado, estableciendo y seleccionando las conductas acordes a la normativa en el ámbito militar y laboral, extendiéndolas hacia el orden moral y jurídico, además de llevar a cabo la detección (a través de la vigilancia) de aquellos individuos que se desviasen de la norma, factor a considerar para la reclusión de aquellos que fueran vistos como “peligrosos”, no precisamente como método para procurar una forma distinta de

reinserción en la vida social, alineándose a ella, pues, a pesar de que el discurso de la internación con el propósito de “rehabilitar” tiene gran difusión, el sistema asilar legitima la segmentación de la población, clasificando a los individuos y distribuyéndolos en espacios cerrados, obteniendo un saber a partir de su individualización y ejerciendo un poder mediante la perpetua observación.<sup>30</sup>

El caso del ejército es esclarecedor en el mismo grupo de tecnologías de poder, incluso, Foucault (1976: 1999: 243-244) lo señala como “el punto” en que se descubrió la disciplina, engarzado al “invento del fusil de tiro relativamente rápido”. Ese momento resulta decisivo y conlleva significativos cambios en el desempeño del soldado, porque terminará su condición “intercambiable”, ya no será reducido a “carne de cañón”, ni se limitará a propinar golpes, sino que tendrá una formación para utilizar el fusil, se emplearán recursos para proveerle de cierto conocimiento y desarrollar habilidades. De tal manera que tener soldados en servicio representará un costo importante y se evitará su pérdida.

Foucault (1976: 1999: 244) también se refirió a la educación como otro lugar en el que se ejerce esta tecnología disciplinaria, instalándose en colegios y luego en escuelas primarias, empleando métodos por medio de los cuales “los individuos son individualizados en la multiplicidad”. Si el colegio congregaba una gran cantidad de estudiantes, se requería de un poder que no resultara costoso como el poder del preceptor, aquel que existe entre discípulo y maestro, pero, se tradujera en la individualización del poder, a pesar de que un maestro tuviera a su cargo a muchos alumnos. El control y la

---

<sup>30</sup> Foucault (1975: 2005: 204-205) revisa el panóptico, la figura arquitectónica propuesta por Bentham, esta estructura permite que el preso sepa que está vigilado, aunque no lo sea efectivamente todo el tiempo, pues se trata de una máquina que separa “la pareja ver-ser visto”, es decir, quien se encuentra en el anillo periférico es visto, pero no puede ver a la persona que lo mira; por otro lado, el individuo en la torre central puede verlo todo sin que los demás puedan hacerlo.



vigilancia constante serían los medios para conseguir tal cometido, a través de la figura del vigilante en colegios; por otro lado, también forman parte de dicho proceso “la aparición de la notación cuantitativa, la aparición de los exámenes, la aparición de las oposiciones”. Estas acciones derivarían en la clasificación de los individuos y propiciarían que cada uno se colocara en su lugar, ya sea frente a la mirada del maestro o atendiendo al dictamen producido respecto a cada individuo.

Y Foucault (1976: 1999: 245) enfatizó la consonancia entre la situación en el ejército y la escuela, así como en el taller hacia el siglo XIX, identificándole como “tecnología individualizante del poder”, mirando a cada individuo, dirigiendo atención hacia su cuerpo y comportamiento, lo que para Foucault estaría representado por una anatomopolítica.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> El vocablo anatomopolítica se sitúa como una de las vertientes del poder sobre la vida, tópico abordado por Michel Foucault (1976) *Historia de la sexualidad, 1 - La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1987, pp. 163-194. El análisis de Foucault (1976: 1987: 165) considera que desde el siglo XIX las guerras son más cruentas, efectuándose holocaustos sin parangón, dirigidos a las poblaciones por sus propios regímenes. Probablemente, este poder de muerte acompaña a un poder que pretende administrar la vida, valiéndose de ciertas formas de control. Esto indica que las guerras ya no están en función de defender al soberano, sino que se realizan “en nombre de la existencia de todos”, mientras se propaga la idea de matarse entre sí por la necesidad de vivir. Foucault (1976: 1987: 166-167) señaló: “Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población. [...] ¿Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas prerrogativas, si su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden? Para semejante poder la ejecución capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción. De ahí el hecho de que no se pudo mantenerla sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico”. Ese poder sobre la vida se ha expresado desde el siglo XVII, experimentando diversos cambios. Foucault (1976: 1987: 168-169) aseveró que una de sus vías se enfocó “en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*”. La anatomopolítica junto a la otra vertiente conocida como biopolítica, ejercen un poder bajo el que matar ya no constituye la más destacada función, sino la invasión a la vida. Foucault (1976: 1987: 169) sostiene: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida”.

Posteriormente, surgiría otro conjunto de tecnologías de poder, acunándose en Inglaterra a partir de la segunda mitad del siglo XVIII,<sup>32</sup> pero, Foucault (1976: 1999: 245) señaló que estas tecnologías de poder no se dirigían a los individuos en sus particularidades, sino como población, lo que implicaba “seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas”. Esta vertiente se ocuparía del cuerpo-especie (Foucault, 1976: 1987: 168), es decir, el cuerpo como sostén de procesos biológicos de amplio alcance:

[...] la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población* (Foucault, 1976:1987: 168).

Llevar a cabo tal regulación de la población, ha considerado distintas técnicas de observación, entre ellas, “la estadística”, así como la intervención de “grandes organismos administrativos, económicos y políticos” (Foucault, 1976: 1999: 246).

En este apartado, hemos afirmado que entre el siglo XVII y XVIII se fortalecieron las condiciones necesarias para que la vida y el cuerpo se convirtieran en objetos del poder, mediante la instauración de lógicas normativas propicias para el disciplinamiento y distribución de los cuerpos en espacios cerrados. Pero el poder sobre la vida no sólo se ha basado en la ordenación de los cuerpos, su extensión también alcanza la gestión de procesos vitales a través del control de las poblaciones; ambos procesos procurarían el rendimiento pretendido para garantizar la productividad, en cuanto soporte del capitalismo de aquellos días.

---

<sup>32</sup> La vertiente anterior se habría desplegado en Francia y Alemania, principalmente.

### 1.3.3 La alienación mental desde la mirada foucaultiana

En *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault (1954: 1984: 88-93) señaló el sentido histórico de la alienación mental, haciendo un recorrido desde la modalidad en que se suponía que se trataba de una “posesión” a la que en la antigüedad se le consideró “el signo mayor de la locura, la transformación del hombre en ‘otro’ distinto”; esta expresión de una fuerza de origen desconocido se vehiculizaba en “el *energoumenos* de los griegos, o el *mente captus* de los latinos”. Después, la tradición cristiana ofreció una mirada que atribuía las diferencias a un demonio habitando en el cuerpo e intentaba apartarlo a través de la Palabra. La posesión tomó un nuevo matiz en el ideario cristiano luego del Renacimiento, dejó de ser “perversión del cuerpo” que mantenía indemne “la libertad del alma”, para convertirse en “posesión del espíritu por el espíritu, abolición de la libertad”, pero, la naturaleza como “obra divina”, continuaba incólume. Ya en los siglos XVIII y XIX se aceptó el sentido humano de la enfermedad mental, sin embargo, se aislaba al enfermo mental. En el siglo XIX, se pensaba que el demente era un desposeído, por haber perdido “una de las más altas facultades del hombre”, esa facultad que “define la humanidad del hombre: la libertad”; sobre ella, se reconocían sus “formas civiles y jurídicas” a partir de “la Declaración de los Derechos”. En dicho siglo, se despojó al enfermo mental de la posibilidad de ejercicio de las libertades concedidas por la revolución burguesa. Ante el diagnóstico de enfermo mental y la característica adjudicada de pérdida de la voluntad y la libertad, el alienado se hallaría en una situación vulnerable, porque cualquier otro podría tomar el control total de sus bienes y actos; por tales circunstancias, el Código Penal habría de estipular una alienación de derecho, transmitiendo a otro, aquellos derechos que el enfermo no podría hacer valer, ese otro sería elegido legalmente.

Podría decirse, atendiendo a las investigaciones de Foucault (1954: 1984: 93), si “el siglo XVIII restituyó al enfermo mental su naturaleza humana”, por otro lado, “el siglo XIX lo privó de los derechos y del ejercicio de los derechos derivados de esta naturaleza”, situándolo como un “enajenado”, pues trasladaba a alguien más “el conjunto de capacidades” admitidas y concedidas por la sociedad hacia cada ciudadano. En esa época, la remoción del enfermo mental respecto a “la sociedad concreta”, le ubicó en “una humanidad abstracta”, cuando se le llevó a la internación.

La alienación sobrepasa el estatuto jurídico, es una trama que se teje inevitablemente en el ámbito de la patología (Foucault, 1954: 1984: 94-95). La internación y la exclusión que se ejerce sobre el enfermo mental, obstaculizan que la sociedad se reconozca en el malestar, respaldando que el enfermo se viva como ajeno al mismo entramado socio-histórico en que fue parido. Atendamos este punto, considerando que las experiencias patológicas responden a un momento histórico, aluden al modo de organización social, remiten a su cultura, representan ciertas formas de vivir y morir, pero, tales factores no descartan las condiciones psíquicas que en esa singularidad se expresan en un sufrimiento, aquél que no ha encontrado eco ni condiciones de ser escuchado, obturándose la posibilidad de hallar sentido al discurso, ése que no se vive como propio, sin embargo, habla en él, complicando el tejerse una historia particular en la que pueda mirarse.

De acuerdo con Foucault (1954: 1984: 115-116), “no se está alienado porque se está enfermo, sino que en la medida en que se está alienado, se está enfermo”. Esto significa que la alienación sobrepasa las significaciones jurídicas y médicas atribuidas desde el siglo XIX; hay una alienación histórica como condición para la enfermedad, pero, se ha colocado

la alienación jurídica y psicológica como ratificación de la enfermedad. El discurso, las actitudes y las formas de conducirse del enfermo mental, irrumpen y provocan el escándalo de la sociedad, cuyas lógicas están marcadas por el apuntalamiento de la burguesía en el escenario económico-ideológico. El enfermo mental representa las contradicciones de la sociedad a la que somos arrojados y en la que participamos de su construcción; la violencia del discurso del enfermo mental funge como espejo, denuncia el carácter ilusorio de la supuesta universalidad de la moral, la libertad y la igualdad, un emblema erigido desde las costumbres de la cultura burguesa que nos atraviesa.

En un apartado previo, se había evocado la puntualización de Gorz (1964:1974: 105-106) sobre las intenciones de la burguesía revolucionaria dirigidas a “una supresión permanente del determinismo y las convenciones sociales”, es decir, si bien su rebeldía era contra la rígida estructura feudal, también se oponía a cualquier “sociedad estructurada”; los integrantes de la burguesía revolucionaria suponían factible desmontar las estructuras sociales y propiciar el libre desempeño de cada uno de los individuos, bajo sus elecciones y bríos. Desde la burguesía, había una demanda por una soberanía individual, ceñida por la soberanía de los otros individuos. La pretensión era posicionar “una moral y virtudes privadas”, en el sitio de “la moral social y las virtudes públicas”. Gorz (1964: 1974: 106) señaló: “los individuos no se habían apropiado de la sociedad ni la habían sometido, no habían humanizado lo social reivindicando la sociabilidad de lo humano, únicamente habían negado la sociedad y diferido el problema”. Por tanto, no atisbaron que estaban configurando otro modo de organización social; apostaban por la libertad e igualdad atribuidas desde su Constitución, pero, sus enajenaciones se sostendrían en las

incongruencias que se presentificarían en la práctica cotidiana y en la procuración de sus fines.

He aquí una clave importante para repensar el sentido que habría de tomar la idealización de la individualidad y su propagación a través de ciertas tácticas. Posiblemente, la tecnología individualizante del poder ha abonado a la percepción de ajenidad o a la dificultad para reconocerse como parte de una sociedad, privilegiando la creencia en el individuo como una entidad indivisible, desligada de problemáticas sociales, absorta en desempeñar las actividades que le permitan atender sus “intereses particulares”, los cuales, paradójicamente, dependen en gran medida de las instituciones en que nos encontramos insertos.

Por otro lado, Foucault (1984: 2009: 41) criticó el uso indiscriminado que suele hacerse del término “individualismo” para referirse a fenómenos disímiles en diversas épocas. A partir de ello, puntualizó que “la actitud individualista” se distinguiría por “el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad”, así como el nivel de independencia en relación a un grupo o institución en que tenga lugar. En cuanto a “la valorización de la vida privada”, señaló que consiste en la apreciación de los vínculos familiares, los modos de desempeñar “actividades domésticas”, además de “los intereses patrimoniales”. Respecto a “la intensidad de las relaciones con uno mismo”, apuntó que el proceso entraña volcarse hacia sí para ser el propio “objeto de conocimiento” y “campo de acción” con la expectativa de la transformación. Agregó que estas actitudes pueden asociarse entre sí, pero su enlace no es permanente ni forzoso.

En las líneas de este segmento, hemos recordado junto a Foucault algunos sentidos que habría tomado el término alienación mental entre diferentes épocas. Cuando nos referimos al siglo XIX, encontramos la exclusión social a través del encierro al que se sometía a quien se etiquetara como enfermo mental, lo que implicaba la pérdida de la libertad conquistada en la abstracción de concepciones jurídicas a partir de la revolución burguesa. La libertad pensada en forma individualista es cuestionada desde el lugar del alienado, pues evidencia su carácter ilusorio, ya que se difumina fácilmente al presentarse circunstancias que contravengan lo esperado desde la normatividad de la sociedad burguesa. Por tanto, Foucault llegó a pensar en una alienación histórica que antecede en un sentido lógico a la alienación mental. Fue así como en este apartado insistimos en que habría una relación entre el capitalismo, las tecnologías de poder, principalmente la anatomopolítica por su carácter individualizante y la alienación histórica. Sin embargo, años más tarde, el propio Foucault matizaría algunos aspectos en torno al individualismo que no necesariamente se concentran en la atención a la vida privada o las relaciones con uno mismo. Esta advertencia nos hace cuestionarnos en qué sentido podemos pensar en una individualización que repercute en una especie de desasimiento respecto a problemáticas sociales, acaso como una disgregación mortificante favorecida desde un orden político y económico que obstaculiza la producción de crítica hacia su funcionamiento.

#### **1.3.4 El poder pastoral y su reconfiguración en otras instituciones**

Después de recordar que Foucault cuestionó el amplio uso del término individualismo y su asociación variable a ciertas actitudes, ¿cómo podríamos interpretar que el propio Foucault (1982: 1986: 32-33) identificara en el poder del Estado una disposición hacia técnicas de individualización? Vayamos despacio en este punto y

recordemos su señalamiento respecto a que generalmente el Estado se ha considerado “un tipo de poder político que ignora a los individuos”, al solamente dedicarse a “los intereses de la comunidad”, mejor dicho, “de una clase o de un grupo de ciudadanos elegidos”. Y aunque Foucault encontró verosímil esa perspectiva, advirtió en el Estado a un poder tanto individualizante como totalizador. Tales características son consecuencias de que el Estado occidental moderno ha incorporado una antigua técnica de poder, nombrada *poder pastoral*, proveniente de instituciones cristianas.<sup>33</sup>

Puntualicemos algunos aspectos del pastorado, a partir de lo expuesto por Foucault (1979: 1981: 1990: 112-117):

1. De acuerdo con Foucault (1979: 1981: 1990: 112), el pastor tenía que encarar el compromiso de la conducción de todo el rebaño, pero también debía ocuparse de la

---

<sup>33</sup> Foucault (1978: 2011: 151-153) sugirió que el origen de “la idea de un gobierno de los hombres” habría de hallarse en Oriente, el precristiano y el cristiano. Esto se expresaría en dos formas: mediante “la idea y la organización de un poder de tipo pastoral”, así como “la dirección de conciencia, la dirección de las almas”. La investigación foucaultiana destacó la frecuencia con que se presentó en todo el Oriente mediterráneo, la concepción de pastor de los hombres, atribuida al rey, jefe o dios. Esto se desarrolló en Egipto, pues desde “la XII dinastía, durante el Imperio Medio, a principios del segundo milenio a. C., los faraones fueron designados como pastores de su pueblo”. En cuanto a Mesopotamia: “La calificación del rey como pastor (re’u) se remonta a Hammurabi (hacia 1728-1686 a. C.). La mayor parte de los reyes asirios, hasta Asurbanipal (669-626 a. C.) y los monarcas neobabilónicos, adoptaron esta costumbre”. El pastorado tuvo gran fuerza en los hebreos, aunque en su caso, la relación pastor-rebaño casi podría limitarse a lo religioso. “Lo que se define como relaciones de un pastor y su rebaño son las relaciones de Dios y su pueblo. Con la excepción de David, fundador de la monarquía, ningún rey hebreo recibe la designación especial y explícita de pastor”.

Por otro lado, Foucault (1978: 2011: 176) agregó: “Creo que tenemos aquí, con todos los signos negativos que nos ha dado la ausencia del tema del pastor en el vocabulario político clásico de Grecia y la crítica explícita planteada por Platón, el signo bastante manifiesto de que el pensamiento griego, la reflexión griega sobre la política, excluye la valoración de dicho tema. Sí la encontramos, en cambio, entre los orientales y los hebreos. Sin duda hubo en el mundo antiguo –pero esto debería buscarse mucho más lejos y con mucho más precisión– formas de apoyo que permitieron que, a partir de determinado momento, justamente con el “cristianismo” (pongo “cristianismo” entre comillas), se difundiera la forma del pastorado. Pero creo que esos puntos de apoyo a la difusión ulterior del pastorado no deben buscarse en el marco del pensamiento político ni en las grandes formas de organización de la ciudad. A decir verdad, habría que mirar por el lado de las pequeñas comunidades, los grupos limitados con las formas de socialidad específicas de su carácter, como las comunidades filosóficas o religiosas, por ejemplo: los pitagóricos, las comunidades pedagógicas, las escuelas de gimnasia; acaso también (me ocuparé de ello la vez que viene) en ciertas formas de dirección de conciencia. Podríamos ver, si no la introducción explícita del tema del pastor, al menos una serie de configuraciones, de técnicas y también de reflexiones que permitieron, a continuación, la difusión del tema del pastorado, de importación oriental, por todo el mundo helénico”.



singularidad de cada oveja, incluyendo todas sus maniobras, “todo el bien o el mal” que pudieran producir o acontecerles, en una lógica de “intercambio” y “circulación” de “pecados” y “méritos”, ya que el pecado de la oveja también era atribuible al pastor.

2. Asimismo, Foucault (1979: 1981: 1990: 112-114), señaló que la relación entre el pastor y sus ovejas se configura a través de una dependencia individual que entraña obediencia.

3. Un elemento destacado por Foucault (1979: 1981: 1990: 114-116) fue que el vínculo del pastorado demanda un conocimiento específico. “Individualiza”, porque no es suficiente con estar al tanto de la situación del rebaño, es preciso conocer la condición de cada oveja, tomando en cuenta las necesidades materiales de cada integrante y, en la medida de lo posible, procurar su satisfacción. Además, el pastor debe enterarse sobre lo que cada uno lleva a cabo, así como lo que acaece en su alma, “sus pecados secretos”.

Foucault (1979: 1981: 1990: 114) añadió que la estrategia a la que acudió el cristianismo para garantizar este conocimiento individual fue la adopción de dos instrumentos propios del mundo helénico: “el examen de conciencia y la dirección de conciencia”.

4. Otro aspecto advertido por Foucault (1979: 1981: 1990: 116) es que “estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia” poseen una intención: lograr que los individuos realicen su «mortificación» durante su estancia en el mundo, es decir, se trata de “una renuncia al mundo y a uno mismo”, pues la exposición de su alma en la lógica de la confesión de pecados, podría derivar en una forma

de sometimiento a la guía del pastor, esto ameritaría la abdicación respecto a sí, a fin de alcanzar la salvación prometida en el otro mundo.

Por supuesto que la pastoral ha experimentado diversos cambios.<sup>34</sup> Foucault (1982: 1986: 34) propuso reconocer dos asuntos en torno al poder pastoral, por un lado, la institucionalización eclesiástica ha decaído a partir del siglo XVIII, por otro lado, su función se ha difundido y desplegado más allá de la institución eclesiástica, en forma de poder individualizante, el cual iría despuntando desde el siglo XVII. Por ello, su insistencia en que el «Estado Moderno» no se ha establecido olvidando a los individuos, pero sugirió que era una estructura compleja en que éstos pueden tener lugar, bajo la condición de concederle a esta individualidad una configuración especial, atendiendo a procesos particulares.

Durante el tránsito del poder pastoral hacia otras instituciones, se suscita un cambio sobre el sentido de la salvación, pues, ya no se pretenderá “la salvación en el otro mundo”, sino que se transmitirá la idea de intentar encontrarla en éste. Es así como el vocablo «salvación» tendrá connotaciones como “salud, bienestar (es decir, nivel de vida correcto, recursos suficientes), seguridad, protección contra los accidentes” (Foucault, 1982: 1986: 34).

---

<sup>34</sup> Foucault (1978: 2011: 177) señaló características propias del pastorado cristiano y cuándo fueron sus inicios: “[...] el pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad: eso es la Iglesia, y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades. Creo que con esta institucionalización de una religión como Iglesia se forma –y debo decirlo de manera bastante sucinta, al menos en sus grandes líneas– un dispositivo de poder sin paralelo en ningún otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III hasta el siglo XVIII”.

Asimismo, Foucault (1982: 1986: 34-35) detectó “un reforzamiento de la administración del poder pastoral”; al grado de ser practicado por el aparato de Estado, o por medio de la policía en calidad de institución pública, la cual, fue concebida en el siglo XVIII y tenía el encargo de preservar el orden y la ley, colaborar con los gobiernos en enfrentar a los “enemigos”, pero, también, garantizar “el aprovisionamiento de las ciudades, proteger la higiene y la salud”, además de atender criterios contemplados para posibilitar tanto el comercio como la artesanía.

La ampliación de los propósitos y “agentes del poder pastoral” ha derivado en el tratamiento del saber relativo al “hombre” a través de dos caminos: “uno, globalizante y cuantitativo, concerniente a la población; otro, analítico, concerniente al individuo”. El poder pastoral, asociado durante una larga época a cierta institución religiosa, “se hizo extensivo al conjunto del cuerpo social”, posicionándose en distintas instituciones, a partir del desarrollo de “una «táctica» individualizante” propia de diversos poderes, entre ellos estarían “la familia, la medicina, la psiquiatría, la educación, los empresarios...” (Foucault, 1982: 1986: 35).

De acuerdo con Foucault (1978: 1981: 1991: 26), el tema del poder pastoral y su inserción modificada en otras instituciones, tiene relación con la cuestión de la gubernamentalidad, vocablo abordado por Foucault (1982: 1999: 445) para referirse “a la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo”.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> El tema ya se había introducido en la nota al pie número 28 con el término “gubernabilidad”.

Para Foucault (1981: 1999: 227-228), realizar una genealogía del sujeto en la cultura occidental requería asomarse a las técnicas de dominación, pero también a las técnicas de sí, aquellas en que el sujeto ejerce “operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas”, cuyo efecto sería una transformación. Foucault (1984: 2007: 9-10) se interesó por estudiar “las formas de las prácticas discursivas que articulaban el saber”, también dirigió su atención hacia “las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes”, más tarde se inclinó por examinar “las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto”, cuyo ámbito de investigación nombró “historia del hombre de deseo”. Desde la tercera línea de trabajo, Foucault (1984: 2007: 10) adquirió el compromiso de estudiar una hermenéutica de sí en la Antigüedad. La mirada en retrospectiva condujo a Foucault (1984: 2007: 13-14) a preguntarse por qué el tema de la sexualidad (refiriéndose a actividades y placeres), resultaba de gran interés en materia moral en distintas sociedades; ante la elección de abordar la relación consigo mismo en la Antigüedad, analizó la preocupación moral sobre comportamientos sexuales en la cultura griega y grecolatina, pronto reconoció que esa “problematización” se asociaba a “prácticas” relevantes en esas sociedades, consideradas “las artes de la existencia”,<sup>36</sup> también nombradas “técnicas de sí”. Foucault (1981: 1999: 228) halló que en ellas estaba en juego una relación con la verdad, para descubrirla, “ser iluminado” por ella y proferirla. Ese

---

<sup>36</sup> Sobre “las artes de la existencia”, Foucault (1984: 2007: 13-14) expresó esto: “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”.

encuentro con la verdad implicaría un proceso de subjetivación y un ejercicio de poder desde el sujeto hacia sí mismo.<sup>37</sup>

Si las técnicas de sí atienden a formas de efectuar «relaciones consigo mismo», su ejercicio se inscribe en el factor de la gubernamentalidad analizado por Foucault (1981: 1999: 257), relativo al “gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.)”. Por tanto, el pastorado cristiano retomó la tradición de las técnicas de sí, aunque su modificación y expansión en el cuerpo social, ampliaría su posibilidad de acción hacia el terreno de la gubernamentalidad en el sentido de las técnicas de poder.

Es cierto, en efecto, que el pastor dirige todo el rebaño, pero sólo puede hacerlo bien con la condición de que ni una sola de las ovejas se le escape. El pastor cuenta las ovejas, las cuenta a la mañana en el momento de conducir las a la pradera, las cuenta a la noche para saber si están todas, y se ocupa de ellas una por una. Hace todo por el conjunto del rebaño, pero también lo hace por cada uno de sus integrantes. Y entonces llegamos a la famosa paradoja del pastor que adopta dos formas. Por una parte, el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y sobre cada uno, *omnes et singulatim*, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastorado cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se disponen en las tecnologías de la población de las que les he hablado (Foucault, 1978: 2011: 157).

Encontramos en las líneas anteriores, un modo sucinto de confirmar en el ámbito político moderno, la preservación de las dos formas de ejercicio del poder pastoral; por un lado, estaría la atención a la totalidad de los integrantes del colectivo a su cargo y, por otro lado, la consideración a la singularidad de cada elemento.

Ahora bien, en este apartado es posible colegir que el poder pastoral habría adoptado (y adaptado) las técnicas de sí de la antigüedad grecorromana, de tal forma que éstas habrían sido reinterpretadas en el contexto de la institución religiosa cristiana. Las

---

<sup>37</sup> Retomaremos estos tópicos en los siguientes capítulos.

modificaciones continuarían por las respectivas adecuaciones en las otras instituciones del cuerpo social a las que se extendería dicha práctica de dirección de conductas, hasta insertarse en el almacén político de las tecnologías de poder, configurándose como táctica individualizante, sin desdibujar el factor totalizante.

### **1.3.5 Sociedades de control: más allá de la dicotomía entre individualización y totalización**

Deleuze fue un lector minucioso de la obra de Foucault, capaz de reconocer en sus textos, no sólo un análisis de las condiciones propias de un régimen en declive, también pudo detectar en la cartografía foucaultiana la dirección que seguiría la sociedad venidera. A propósito de esa transición, recordemos cómo ocurrió, según el texto conocido como “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, donde Deleuze (1990: 2006: 277) expresó que Foucault había ubicado a las *sociedades disciplinarias* durante los siglos XVIII y XIX, pero, su auge habría ocurrido en los inicios del siglo XX. La clave de su operación radicó en los “centros de encierro”, porque el recorrido en la vida de un individuo suponía el pasaje entre círculos cerrados como “la familia”, “la escuela”, “el cuartel”, “la fábrica”, de vez en cuando “el hospital” y quizá “la cárcel”, ese emblemático espacio de encierro.

Deleuze (1990: 2006: 277-278) también evocó que Foucault había conseguido estudiar con rigurosidad “el proyecto ideal de los centros de encierro”, éste encontraría manifestación en las fábricas, debido a su concentración, distribución en el espacio, organización en el tiempo, asimismo por el propósito de composición de una fuerza productiva en el “espaciotiempo” que debía sobrepasar “la suma de las fuerzas

componentes”. La caída en crisis de las disciplinas abrió gradualmente el camino a nuevas fuerzas, cuya precipitación sobrevendría luego de la segunda guerra mundial.

Deleuze (1990: 2006: 278) denunció la decadencia de los centros de encierro para los que los ministros trataban de hacer reformas, sin embargo, él creía que un supuesto rescate no tendría futuro, pensaba que la pretensión de los ministros parecía orientarse hacia la gestión de la agonía de tales instituciones, mientras se procuraba “mantener a la gente ocupada” durante el posicionamiento de las nuevas fuerzas a las que se les denominó *sociedades de control*. Ese nombre: “Control”, fue propuesto por Burroughs para referirse a lo que Foucault había previsto para el porvenir de la sociedad. Por otro lado, Paul Virilio estudió modos veloces que puede tomar el control estando “al aire libre”, procesos que sustituirían las funciones de las disciplinas en espacios cerrados.

A pesar de la gravedad de lo notificado, Deleuze (1990: 2006: 278-279) mantuvo en el texto un tono crítico, pero sereno; advirtió que la responsabilidad de estos cambios no tendría que atribuirse “a la producción farmacéutica, a los enclaves nucleares o a las manipulaciones genéticas”, sin embargo, estas cuestiones sí serían partícipes del proceso que en ese momento estaba fraguándose.

Algunas diferencias que Deleuze (1990: 2006: 279) encontró entre los centros de encierro y los “controlatorios”, permiten mirar variaciones respecto a la concepción del trabajo.

[...] la fábrica era un cuerpo cuyas fuerzas interiores debían alcanzar un punto de equilibrio, lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; en una sociedad de control, la fábrica es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es etérea. Es cierto que ya la fábrica utilizaba el sistema de las primas y los incentivos, pero la empresa se esfuerza con mayor profundidad para imponer una modulación de cada salario, en estados siempre metaestables que admiten confrontaciones, concursos y premios

extremadamente cómicos. El éxito de los concursos televisivos más estúpidos se debe a que expresan adecuadamente la situación de las empresas. La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes. La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente. El principio modulador de que los salarios deben corresponderse con los méritos tiende incluso a la enseñanza pública: de hecho, igual que la empresa toma el relevo de la fábrica, la *formación permanente* tiende a sustituir la escuela, y el control continuo tiende a sustituir al examen. Lo que es el medio más seguro para poner la escuela en manos de la empresa (Deleuze, 1990: 2006: 279-280).

El funcionamiento de la fábrica de manera *corporal* dependía de movimientos opuestos para las fuerzas en acción, al perseguirse el índice de producción más elevado frente al mínimo nivel viable de salario. La empresa reemplazó a la fábrica más allá de la operatividad en un espacio específico, pues la instauración de prácticas promotoras de rivalidad ha llevado a la disgregación de los individuos, también a una división interior que podría manifestarse en la presión por atender la expectativa impuesta, al tiempo que resuena la pregunta por el sentido y la motivación para competir, quizá esa ambivalencia termine repercutiendo en el desempeño, lo que mantendría el ideal de eficacia cada vez más lejano, aunado al respectivo monto de culpa que encadena a un proceso interminable con una instancia etérea. Además, si el salario está supeditado a los méritos individuales, la formación continua podría esterilizarse por convertirse en un trámite burocrático, aunque sin dejar de ser rentable para la entidad que la exige, pues ella misma puede ofertarla.

Si nos remitimos al propio Foucault (1979: 2012: 261-262) cuando analizó aspectos del neoliberalismo norteamericano, encontraremos que retomó un planteamiento inherente a las obras de Schultz y Becker sobre capital humano, la cuestión sería “¿por qué trabaja la gente?”, la respuesta apunta al salario, por supuesto. Y el salario es pensado como un ingreso. En la perspectiva del trabajador, “el salario no es el precio de venta de su fuerza de



trabajo”, se trataría de un ingreso. Luego tenemos que los neoliberales norteamericanos acudieron a una definición acuñada a principios del siglo XX por Irving Fisher, quien propuso: “Un ingreso es sencillamente el producto o rendimiento de un capital”. En cuanto a capital, sería “fuente de ingresos futuros” (estas fórmulas fueron consultadas por Foucault en *“La théorie du capital humain: un retour aux classiques”* [1977], texto de Michelle Riboud y Feliciano Hernández Iglesias). De esta manera, en la consideración del salario como un ingreso, “el salario es por lo tanto la renta de un capital”. La pregunta siguiente sería “¿qué es el capital cuya renta es el salario?”, podría contestarse “es el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario”. Entonces, desde la posición económica del trabajador, “el trabajo comporta un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad”, dicho de otro modo, una “máquina”, pero también sería “un ingreso, vale decir, un salario o, mejor, un conjunto de salarios; como ellos acostumbran decir, un flujo de salarios”.

Foucault (1979: 2012: 263-264) advirtió que la idoneidad hecha “carne” en el trabajador es la cualidad que lo sitúa como máquina a través de su carácter productivo, pues habrá de producir flujos de ingresos. Esta máquina tiene una “vida útil”, cumple un periodo de máximo rendimiento hasta que su decadencia la vuelve obsoleta. La remuneración variará de acuerdo al momento en que se encuentre la máquina, al principio los salarios podrían ser bajos para la máquina recién encendida, después se incrementarán, luego llegará un tiempo en que la funcionalidad haya decaído por la vejez del trabajador. En vez de la “concepción de la fuerza de trabajo”, en este caso, se trata de “una concepción del capital-idoneidad”, desde la cual se obtiene “cierta renta que es un salario, una renta-

salario, de manera que es el propio trabajador quien aparece como si fuera una especie de empresa para sí mismo”.

Poco después, Foucault (1979: 2012: 264-265) señaló que el neoliberalismo se muestra como la vuelta al *homo œconomicus*, aunque con cierta modificación; recordemos en qué consistía el *homo œconomicus* en la concepción clásica y luego pensemos en su forma de inserción en esta época.

Pues bien, es el hombre del intercambio, el socio, uno de los dos socios en el proceso de intercambio. Y este *homo œconomicus* socio del intercambio implica, claro está, un análisis de su esencia, una descomposición de sus comportamientos y maneras de actuar en términos de utilidad que se refieren, por supuesto, a una problemática de las necesidades, ya que a partir de éstas podrá caracterizarse o definirse, o en todo caso podrá fundarse, una utilidad que introducirá el proceso de intercambio.

[...] En el neoliberalismo –que no lo oculta, lo proclama– también vamos a encontrar una teoría del *homo œconomicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo œconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los liberales: sustituir en todo momento el *homo œconomicus* socio del intercambio por un *homo œconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos (Foucault, 1979: 2012: 264-265).

El *homo œconomicus* está de regreso, pero en la lógica del empresario de sí mismo,<sup>38</sup> su presencia en el mercado depende de la gestión de su abastecimiento y la respectiva administración de recursos para la obtención de ingresos. En otras palabras, regula el aprovechamiento del capital que es él mismo.

Deleuze (1990: 2006: 283) también manifestó que el capitalismo de este tiempo no se encuentra enfocado en la producción; el énfasis ahora está puesto en la venta de

---

<sup>38</sup> Sacchi (2016: 30) reconoció algunos elementos que manifiestan la inserción de la empresa en la subjetividad del trabajador, al expresar que “ahora es alguien que invierte en su capital, sus capacidades y competencias, para obtener una renta y es el único responsable de su éxito o fracaso. En ese marco, la pobreza, la exclusión, no son productos de procesos económicos sociales, sino productos de malas decisiones económicas, de malas conductas empresariales. Por lo que la racionalidad empresarial supone también una moralidad culpabilizante ya que toda vida mal administrada refleja de alguna forma una falla moral. De esta forma se da una absoluta economización de ámbitos hasta entonces lejanos al cálculo económico, la existencia misma individual y colectiva, toda la vida, resulta atravesada por la grilla la racionalidad empresarial”.

servicios. “No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados”. La fortaleza del capitalismo actual está en el consumo promovido por los estilos de vida de las grandes potencias; por otro lado, la producción ha quedado en manos de “la periferia tercermundista”, no obstante, los países que la integran están imbuidos por el interés en el consumo.

Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado (Deleuze, 1990: 2006: 283-284).

El afán por consumir se encuentra al servicio del control social, su alcance ha sido mayor que el encierro de cuerpos disciplinados, pues la carga de la deuda se incardina en la vida cotidiana, ante la oferta constante de productos y servicios que habrán de sustituirse a corto plazo.

Foucault pronunció una conferencia en la Universidad de Vincennes en el año 1978, ahí planteó la proximidad de un nuevo orden interior mediante “un control social” que se constituiría de cara a las dificultades del *Estado-Providencia*. Las ideas expuestas en esa ocasión, fueron publicadas al poco tiempo a manera de artículo en una revista,<sup>39</sup> después en un libro,<sup>40</sup> la relevancia de lo manifestado por Foucault (1978: 1991: 164-165) contempla algunas cuestiones: ¿Qué caracterizaría a ese nuevo orden interior?, ¿cómo podría distinguirse de aquel orden que funcionó en el siglo XIX, incluso en el XX, cuya dinámica parecía depender de una disciplina exhaustiva hacia los individuos, tanto en forma colectiva como particular?

---

<sup>39</sup> El artículo apareció con el nombre “Nuevo orden interior y control social” en la revista “El Viejo Topo”, extra núm. 7 sobre el “control social”, 1978, pp. 5-7.

<sup>40</sup> Michel Foucault (1978) *Nuevo orden interior y control social*, en *Saber y verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991.

Foucault (1978: 1991: 165-166) especificó que habría un marcaje de zonas que podrían considerarse vulnerables por anidar comportamientos asociados al terrorismo, espacios en que se ha elegido no ceder e imponer penas más severas. Entonces, uno de los elementos de la economía por venir sería la ubicación de estas zonas. Otro factor sería dejar un margen de tolerancia delictiva que posibilite y justifique una cierta regulación del comportamiento de la población. El siguiente punto se refiere a “un sistema de información general”, su finalidad principal no sería la vigilancia, aunque no se descarta; su función sería “intervenir en cualquier momento justamente allí donde haya creación o constitución de un peligro, allí donde aparezca algo absolutamente intolerable para el poder”. Ese sistema de información sería virtual, pero parcial, no precisamente actualizado ni efectivo porque eludiría el registro de algunas circunstancias, debido a que se orientaría hacia “una especie de movilización permanente de los conocimientos del Estado sobre los individuos”. Por último, el nuevo orden interior marcharía si se propiciara un consenso favorecido por las persuasiones vehiculizadas por los *mass media*, lo que podría llevar a “una cierta regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre”, además los interlocutores económicos y sociales tendrían campo libre para resolver entre ellos sus rencillas, a partir de un Estado que iría flexibilizándose hasta consentir o desentenderse de tales conflictos, ese “aparente repliegue” es el que llevaría a consolidar el nuevo orden interior.

Después de este recorrido efectuado en el capítulo 1, diremos en calidad de cierre que la alienación entendida como ajenidad respecto a las problemáticas sociales, la escasez de crítica sobre el orden político, la disgregación mortificante, la idealización de un discurso y la docilidad, serían manifestaciones que no sólo dependerían de técnicas de

individualización herederas del poder pastoral; podríamos agregar que el disciplinamiento de los cuerpos y su respectiva distribución en espacios cerrados de diversas instituciones, no serían suficientes motivos para la conformidad acrítica que caracteriza a la población, pues la época actual presenta un conjunto de artificios para procurar el control social, por ejemplo, el consumo sostenido y el respectivo endeudamiento, así como la amplia distribución de “notificaciones” sobre los sujetos, piénsese en el “sistema de información general” que vislumbró Foucault, esa red mundial que ofrece ilusiones de omnipresencia e ingenio al usuario común, mientras recauda sus datos personales.

Por supuesto, también existen métodos más rudos para mantener a la población “pacífica”, un ejemplo sería la intimidación a través de la militarización de las ciudades por posibles actos peligrosos, en algunos casos asociados con el terrorismo. La cotidiana incertidumbre sobre la condición laboral cuestiona al sujeto sobre la eficacia de sus habilidades como empresario de sí mismo y, al mismo tiempo, lo culpabiliza de su situación cuando ésta parece lejana de la versión laboral idealizada, dicha culpa es un modo de garantizar el apaciguamiento y la *conformación* respecto a las lógicas institucionales.

Valgan estas ideas como cierre del capítulo 1, pero también como obertura para los desarrollos que se aproximan, pues habrá oportunidad de ampliar la revisión de algunos de estos temas en los siguientes capítulos, ante el propósito de localizar experiencias que den cuenta de la vida frente al carácter mortificante de la alienación.

## Capítulo 2

### La vida como experiencia en procesos de subjetivación

Las páginas del capítulo 1 abrieron el camino para pensar la alienación desde lo social y lo psíquico; asimismo abordamos el modo en que las tecnologías de poder contribuyeron al apuntalamiento del capitalismo. Dedicamos un espacio para considerar la transición de procedimientos individualizantes y totalizantes desde el poder pastoral hasta su inserción en el poder estatal. Luego nos aproximamos a ciertos artilugios que sostienen la conformidad acrítica y la disgregación mortificante en sociedades de control, entre ellos estarían el endeudamiento como condición extendida en los integrantes de la población, ante la incesante práctica del consumo; nos referimos a la culpa experimentada por no alcanzar los ideales de gestión financiera del empresario de sí mismo; aludimos a la amplia distribución de datos personales en el “sistema de información general”; además señalamos que la instauración de estrategias de militarización en posibles zonas de peligrosidad, también sería un modo de procurar el control social.

En este capítulo 2, trataremos el tema de los procesos de subjetivación como encarnación de vida. La propuesta que habrá de leerse como testimonio del sendero transitado en esta investigación, se refiere a la posibilidad de confrontar a la parálisis que implica la alienación en su estatuto mortífero, si consideramos que el flujo de la vida misma incide en los avatares de los procesos de subjetivación. Esta travesía seguirá orientada por los textos de Foucault, pero, también acudiremos a la obra de Castoriadis, filósofo grecofrancés, quien teorizó respecto a la imaginación en el escenario social como factor creativo, propulsor de múltiples sentidos, formas de organización social y singularidades.

Las propuestas de ambos autores van más allá de la mera identificación de dispositivos instituidos para la aquiescencia respecto a estrategias normativas y normalizantes. Sus escritos son huellas de trayectorias de pensamiento mediante las cuales vislumbraron e imaginaron la posibilidad de otros modos de existencia y, a partir de ello, incitaron a hacerlos cuerpo.

Estos filósofos cuestionaron a las perspectivas deterministas en la esfera ontológica y contribuyeron a la investigación sobre los procesos de creación de otras formas de pensar y actuar. Las obras de dichos pensadores instan a la apertura de nuevas vías, el trazo de *líneas de fuga*.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Deleuze y Guattari (1980: 2010: 208) expresaron: “Las líneas de fuga no consisten nunca en huir del mundo, sino más bien en hacer que ese mundo huya, [...] no hay sistema social que no huya de todas las metas, incluso si sus segmentos no cesan de endurecerse para obstaculizar las líneas de fuga. [...] Pero lo más frecuente es que un grupo o un individuo funcione él mismo como línea de fuga; más que crearla, la sigue, más que apoderarse de ella, él mismo es el arma viviente que él forja. Las líneas de fuga son realidades; algo muy peligroso para las sociedades, aunque no puedan prescindir de ellas, y hasta en ocasiones las manipulen”.

Deleuze (1988: 2006: 224) dijo respecto a la escritura y la vida: “Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga. Hace falta, para ello, que el lenguaje no sea un sistema homogéneo sino un sistema desequilibrado, siempre heterogéneo: el estilo abre en él diferencias de potencial entre las que puede pasar algo, en las que algo puede suceder, en las que surge un resplandor del lenguaje mismo que nos permite ver y pensar algo que había permanecido en la sombra alrededor de las palabras, entidades cuya existencia ni se sospechaba”.

Habrà quien se pregunte si en el caso de aquellos que atribuyeron a Dios los rumbos de la vida, no estaría también esta disposición a liberar la vida mediante la escritura y trazar líneas de fuga. Es lo más probable. El propio Deleuze (1980-1981: 2011: 21-25) nos presentó una manera conciliadora de pensar la recurrencia del tema de Dios en textos filosóficos, al menos hasta el fin del siglo XVII: “Del mismo modo que yo decía que Dios y Cristo fueron para la pintura una extraordinaria ocasión para liberar las líneas, los colores y los movimientos de las coacciones de la semejanza, Dios y el tema de Dios fue para la filosofía la ocasión irremplazable para liberar aquello que es el objeto de creación de la filosofía, es decir los conceptos, de las coacciones que les hubiera impuesto el hecho de ser la simple representación de las cosas. Es al nivel de Dios que el concepto es liberado, porque ya no tiene por tarea representar algo. Deviene en ese momento el signo de una presencia. Para hablar en analogía, toma líneas, colores, movimientos que jamás hubiera tenido sin ese rodeo por Dios. Es verdad que los filósofos sufren las coacciones de la teología, pero en condiciones tales que de esa coacción van a hacer un medio de creación fantástico. [...] Una vez más, al igual que el pintor debía servirse de Dios para que las líneas, los colores y los movimientos ya no estén obligados a representar algo existente, el filósofo se sirve de Dios, en esa época, para que los conceptos no estén obligados a representar algo previo, totalmente dado. No se trata de preguntarse qué representa un concepto, hay que preguntarse cuál es su lugar en un conjunto de otros conceptos”. Fue Dios el vehículo para la construcción filosófica, la posibilidad de dar vida en conceptos. Si en años previos, la idea de Dios fungía como el motor de la vida o la vida misma, en épocas posteriores, habrá otras teorizaciones que permitirán descentrarse de lo teológico y

## 2.1 Pensar(se) en procesos de subjetivación: un punto de encuentro entre Foucault y Castoriadis

Foucault (1984: 2007: 10) se propuso despejar ciertos factores que podrían contribuir a una historia de la verdad, su pretensión era analizar los “juegos de verdad”,<sup>42</sup> mediante éstos, “el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado”. La exploración le llevó a preguntarse sobre los juegos de verdad que se da el hombre para pensarse en distintas circunstancias, cuando se considera “loco”, “enfermo”, “ser vivo”, “ser hablante”, “ser de trabajo”, así como aquellas condiciones en que se le atribuye el membrete de “criminal”. En la última fase de su vida, se cuestionó sobre los juegos de verdad que han permitido al ser humano reconocerse como “hombre de deseo”. Esa vertiente atrajo a Foucault (1984: 2007: 8-9) porque antes se había formulado como proyecto “una historia de la sexualidad como experiencia”, pero, considerando experiencia como: “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”. Dicha propuesta de estudio, se distanciaba del “esquema de pensamiento” que tomaba a la sexualidad como “invariable” y que asociaba sus “formas históricamente singulares” al funcionamiento de “mecanismos

---

favorecerán el análisis de las acciones, los pensamientos, la moral, las instituciones y las producciones artísticas, a partir de una voluntad de poder, pulsión, actividad vital, imaginario social instituyente o relaciones de fuerzas. Distanciarse en estos días de una vertiente que sostiene sus postulados en Dios, no es un simple artilugio antirreligioso, se trata de un intento de desviarse de las perspectivas que, en nombre de Dios, obturan las preguntas; constituye un medio de apostar al movimiento y la variabilidad de la vida, una forma de cuestionar dogmas, un recurso para abrir veredas distintas, una opción para soportar la virtualidad de futuras creaciones.

<sup>42</sup> Respecto a los juegos de verdad, Foucault (1984: 1999: 364) expresó: “En resumidas cuentas, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones (*sic*) de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible”.



diversos de represión” insertos en cualquier sociedad; esa lógica no contemplaba la situación del deseo y el sujeto del deseo en relación al campo histórico, así que delegaba en “lo prohibido” lo referente a la condición histórica de la sexualidad. Sin embargo, no bastaba con tratar de mantenerse al margen de ese esquema. Trabajar el tema de la “sexualidad”, entendida como “experiencia históricamente singular”, implicaba contar con instrumentos capaces de abordar los tres ejes que participan en su configuración: la construcción de los saberes al respecto, los procedimientos de poder propios de su organización, además de los modos que posibilitan a los individuos el reconocimiento hacia sí mismos en calidad de “sujetos de esa sexualidad”. El abordaje de los modos que permitieron a los individuos admitirse como sujetos sexuales ameritaba ciertas dificultades, pues, demandaba revisar el despliegue de la experiencia de la sexualidad desde el siglo XVIII, haciendo “un trabajo histórico y crítico” sobre el deseo y el sujeto deseante, debido a que tales cuestiones representan “un tema teórico generalmente aceptado” en la teoría clásica de la sexualidad, así como en aquellas concepciones que han pretendido apartarse de ella, aunque podría decirse que ésta parece ser, en los siglos XIX y XX, herencia de la tradición cristiana. Foucault (1984: 2007: 9) encontró que la experiencia de la sexualidad en tanto “figura histórica singular” se diferencia respecto a «la experiencia cristiana de la “carne”», sin embargo, posiblemente las dos estén regidas «por el principio del “hombre de deseo”». A partir de ello, Foucault (1984: 2007: 10) entró en un dilema, podía conservar el plan inicial y acompañarlo de un ágil estudio histórico sobre el deseo, o reformular el proyecto en torno a “una hermenéutica de sí”, vale decir, abocarse a las prácticas de sí, esos medios que condujeron a los sujetos a posicionarse en relación al deseo. Eligió la segunda opción. La cuestión que conduciría los hilos de investigación en la última fase de su vida haría referencia a las formas en que la actividad sexual y los respectivos placeres en la

Antigüedad, se problematizaron por medio de prácticas de sí, vivencias que daban cuenta de una “estética de la existencia” (Foucault, 1984: 2007:15), este cambio de ruta le parecía atractivo porque se había planteado como punto de partida:

[...] analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído. En resumen, la idea era, en esta genealogía, buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo (Foucault, 1984: 2007: 9).

Tal pesquisa demandaba aproximarse a un periodo distinto al indicado en sus estudios previos,<sup>43</sup> pero, concedía a Foucault (1984: 2007: 10-11) indagar en una pregunta que desde hacía tiempo pretendía formular, es decir, cuáles son los juegos de verdad mediante los cuales “el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo”.<sup>44</sup> Por tanto, decidió entregarse al abordaje de “la lenta formación, en la Antigüedad, de una hermenéutica de sí”, teniendo la honestidad de advertir que no era helenista ni latinista. Su análisis sobre el hombre de deseo implicó el cruce entre una dimensión arqueológica y una genealógica, la primera es relativa a “las *problematizaciones* a cuyo través el ser se da

---

<sup>43</sup> Buena parte de su obra había estado dedicada al periodo entre el Renacimiento y el siglo XIX, los temas que en un principio lo darían a conocer serían: la historia de la locura, el asunto carcelario, la disciplina, la vigilancia, el castigo, las condiciones de verdad que legitiman o descartan teorizaciones, la sexualidad y el biopoder. Durante su último proyecto de investigación, Foucault (1984: 2007: 15) llegó a decir: “recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo”.

<sup>44</sup> Foucault (1984: 2007: 9-10) señaló: «Después del estudio de los juegos de verdad unos con otros –sobre el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII– seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder –sobre el ejemplo de las prácticas punitivas–, parecía imponerse otro trabajo: estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la “historia del hombre de deseo”».

como poderse y deberse ser pensado”. La dimensión genealógica concierne a las prácticas de sí desde las cuales se forman las problematizaciones (Foucault, 1984: 2007: 14-16).

El motivo que Foucault (1984: 2007: 11-12, 15) adujo para ese viraje en el periplo fue la curiosidad, ese proceso que “permite alejarse de uno mismo”, quizá como la asunción de un riesgo elegido, un estado de apertura a nuevas experiencias desde el compromiso con la incertidumbre. ¿Por qué esto es relevante? Porque acudir a la curiosidad como mecanismo y *leitmotiv* de la investigación, es un modo de escenificar eso mismo que él pretendía analizar, vale decir, el estudio sobre el sujeto del deseo (considerando las formas de interpretarse, conocerse y re-construirse como sujeto, en tanto estética de la existencia) implica abrirse al llamado del deseo, esa interpelación que tensiona lo establecido, encara lo indeterminado y provoca otras formas de organización de la vida. La pregunta por el deseo, esa posibilidad subjetivante, es vehículo que retrotrae hacia una función “eto-poética”, palabra que Foucault (1984: 2007: 15) retoma de Plutarco, entendida en este caso como el cuestionamiento de la propia conducta y la procuración de los individuos de una apuesta por formarse a sí mismos en calidad de sujetos éticos.

Dejarse llevar por la curiosidad evoca el rol del caminante, esa postura errante propuesta por Nietzsche (1878: 1974: 312-313) al final de *Humano, demasiado humano* en el párrafo 638. Se trata de una andanza del desarraigo, paso libre, práctica nómada, trayectoria de mirada amplia y atenta a los sucesos, pero, procuradora del desasimiento respecto a lo particular, proceso de descubrimiento y renuncia constante, duelo perpetuo, inacabable, estatuto para apreciar lo imprevisto.

**El viajero.-** El que quiere solamente, dentro de cierta medida, llegar a la libertad de la razón, no tiene derecho durante mucho tiempo para creerse sino un viajero, y no como el que hace el viaje **hacia** un fin último, porque no lo tiene. Pero se propondrá observar bien,

tener los ojos muy abiertos para todo lo que pasa realmente en el mundo; por esto no puede vincular su corazón con demasiada estrechez a nada particular; es necesario que exista en él algo del viajero que encuentra su goce en el cambio y en la mudanza. Sin duda que tal hombre tendrá que pasar noches en que, sintiéndose cansado, hallará cerrada la puerta de la ciudad donde buscaba el descanso; quizá otras como en Oriente, el desierto se extenderá delante de él o sobrevendrá un siroco, o, por fin, los bandidos le robarán sus animales de carga y silla. Entonces quizá la noche caerá sobre su corazón como un segundo desierto dentro del desierto, y su corazón estará ya cansado de viajar. Que se eleve entonces el alba para él, candente, abrasadora, como la divinidad de la cólera; que la ciudad se abra, y tal vez halle en el rostro de sus habitantes mayor desierto, mayor ansiedad, mayor engaño, mayor inseguridad que antes de penetrar en la población; y así, el día será peor que la noche. Tal sucede frecuentemente al viajero; pero en compensación, contempla otras regiones y otros días, las brumas de los montes y los corazones de las musas que avanzan danzando a su encuentro, en los cuales un poco más tarde, cuando plácido, en el equilibrio del alma, se pasee por la mañana bajo los árboles, verá caer a sus pies de sus copas y de sus ramas los dones saludables de los espíritus libres de los que tienen su morada en la montaña, en la selva y en la soledad, y que así como él son viajeros y filósofos a su manera, tan pronto alegre y ligera, tan pronto reflexiva. Nacidos entre los misterios matinales, piensan en lo que puede recibir del día, entre el décimo y duodécimo sonido de la campana que da las horas, un rostro purísimo, radiante de luz, gozoso por su aureola de claridad: buscan la filosofía **del antimeridiano** (Nietzsche, 1878: 1974: 312-313, § 638).

La práctica descrita por Nietzsche es una forma de probar el desamparo; el recorrido en una atmósfera nueva ofrece estímulos adversos, aunque algunos otros son alentadores. La incertidumbre es moneda corriente lanzada al viento, una apuesta al extravío. Así que el trote del caminante nietzscheano se aproxima a la curiosidad foucaultiana, en tanto ambos promueven el desvío frente al terreno habitual como estrategia de encuentro con otros saberes y experiencias. La metáfora del caminante que se lanza a lo desconocido para encontrar otras opciones de vida está presente en la aventura del pensamiento enhebrada al proceso de subjetivación. El caminante se ve instigado a re-crearse en un escenario distinto ante el riesgo inminente de perderse. Explorar como un caminante sin punto final elegido, es entregarse a la curiosidad, arriesgarse al abismo, experimentando esa dispersión no desprovista de rutas, éstas se configuran a través de los pasos productores de huellas (ajenas y propias), algunas delineadas, otras por fraguar; marcas que al trazar un camino, escriben una historia, inscrita en la memoria, proyectan ideas mediante procesos de pensamiento que

cuestionan los viejos caminos, pero, no para desestimarlos, sino para resituarse de forma distinta a partir de la experiencia, vislumbrando nuevas posibilidades de encarnar la vida.

¿Qué valdría el encarnamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando (Foucault, 1984: 2007: 12).

A través de este fragmento, se reitera la perspectiva de Foucault sobre la posibilidad de vida sostenida en la disposición a hallar lo inesperado al optar por trayectos que no se habían recorrido, acaso como abandonarse al flujo de aguas salvajes, empapados de enigmas e intentando el arribo a puertos que podrían fundarse en el reconocimiento de su probable existencia.

Esta curiosidad podría considerarse un elemento de la caja de herramientas, una forma en que Foucault (1977: 2001: 101) entendía a la teoría, pues consideraba que el objetivo era construir un instrumento y no un sistema, una lógica en correspondencia con las relaciones de poder y las luchas laterales. La búsqueda se efectuaría como un procedimiento gradual, por medio de la reflexión histórica respecto a los tópicos atendidos. Una experiencia de apertura hacia lo no conocido, una aproximación a lo ajeno que podría tensar lo que se supone propio.

Pero ¿qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica – si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño (Foucault, 1984: 2007: 12).

En esas líneas, Foucault invita a no asentir al pie de la letra escrita en alguna obra canónica, aunque pueda resultar una tarea complicada. Después de vincularse con el

discurso legitimado y reflexionar a través de las aportaciones proferidas por los grandes maestros, la distancia se vuelve necesaria para que ideas distintas sean expresadas y tomen lugar.<sup>45</sup> Paradójicamente, dicho proceder constituiría un modo de ser congruente con las propuestas de Foucault y Castoriadis. Mediante el estudio de los procesos de subjetivación, ambos exhortaron a mostrarnos en disposición de escuchar y reconocer *lo Otro* que vehiculizamos y, en esa tesitura, proyectar aquello a lo que le apostamos ser.

Sin duda el problema filosófico más acuciante es el de la época presente, es decir, qué somos en este momento concreto.

[...] Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de estas especies de «doble imposición política» consistentes en la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno.

Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no consiste tanto en intentar liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, cuanto liberarnos a *nosotros* mismos del Estado, y del tipo de individualización que este (*sic*) conlleva. Hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos (Foucault, 1982: 1986: 36).

Tales palabras fueron emitidas poco antes de la muerte de Foucault, la inquietud por la subjetividad es un elemento resonante en su obra. La crítica que realiza a la «doble imposición política» relativa a la individualización y la totalización por parte de las estructuras del poder moderno, remite al poder pastoral adaptado al conjunto del cuerpo social.<sup>46</sup> Durante los últimos años, su interés sería más claro, pues, justamente, la producción de nuevas formas de subjetividad representaría una manera de arrojarse a la

---

<sup>45</sup> A propósito del necesario distanciamiento entre discípulo y maestro, recordemos unas palabras de Nietzsche, emitidas en *Así habló Zaratustra* (1883-1885: 2012: 145-146): “Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no vais a deshojar vosotros mi corona? Vosotros me veneráis: pero ¿qué ocurrirá si un día vuestra veneración se derrumba? ¡Cuidad de que no os aplaste una estatua! [...] Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí volveré entre vosotros”. Marcar una posición propia implica una separación respecto al maestro, renunciar al lazo de dependencia, vivir la muerte del maestro, lo que supone morir como discípulo, asumir lo transmitido, pero, ejerciendo la autocrítica, en aras de reinventar(se) ante la metabolización del conocimiento construido en la relación con quien acompañó un tramo del camino.

<sup>46</sup> Este asunto fue introducido en el capítulo anterior, será retomado en líneas posteriores.

vida, el lanzamiento a la aventura de inventarse, más allá de los designios y las convenciones sociales.

Acudir a Cornelius Castoriadis, el filósofo y psicoanalista de origen griego, fundador de la revista *Socialisme ou Barbarie*, es pertinente si queremos estudiar la subjetividad a partir de procesos, es decir, considerando el escenario socio-histórico en que los sujetos producen actos y pensamientos. Castoriadis (1986: 1998: 139) legó el término *subjetividad reflexiva* o subjetividad humana como reflexividad para referirse a la posibilidad de cuestionarnos sobre el porqué se piensa tal o cual asunto, asimismo nombró *creación histórica* al factor que lo hace eficaz.

El simple consciente no es ciego a lo que hace, sino que generalmente es más que ciego al *por qué (sic)* lo hace; del mismo modo, piensa algo, pero no se pregunta por qué piensa eso antes que lo contrario u otra cosa. Ahora bien, tanto la historia como el psicoanálisis nos muestran que la *posibilidad* de esta interrogación, más allá de lo que autoriza cada vez el sistema instituido en su lugar, posibilidad que debemos postular como omnipresente en los seres humanos, *no se realiza sino muy raramente*, a través de las diversas sociedades históricas o a través de los individuos de nuestra propia sociedad. Es por una *creación histórica* que esta posibilidad se transforma en realidad efectiva: en este sentido hay, ciertamente, autocreación de la subjetividad humana como reflexividad (Castoriadis, 1986: 1998: 139).

¿Por qué Castoriadis plantea que esta posibilidad de interrogación se efectúa ocasionalmente? ¿En qué consiste la creación histórica que propicia tal cuestionamiento? Para Castoriadis (1979: 2005: 99) hay una relación indisoluble entre historia y sociedad, lo cual supone un sentido activo, vale decir, productivo, pues la sociedad no está dada o determinada en forma permanente, en tanto que la historia es “creación de formas totales de vida humana”. Viabilizada a través del tiempo, esa posibilidad de interrogar el propio acto de pensar que conlleva la creación histórica, permite la formación de cambios, acaso la reconfiguración de la sociedad a partir de tales movimientos. Así es como el vínculo entre sociedad e historia crea la sociedad instituyente frente a la sociedad instituida.

La sociedad, en tanto que *siempre ya instituida*, es auto-creación y capacidad de auto-alteración, obra de lo imaginario radical como instituyente que se hace como sociedad instituida e imaginario social particularizado cada vez.

[...] La sociedad es obra de lo imaginario *instituyente*. Los individuos están hechos por, al mismo tiempo que hacen y rehacen, la sociedad cada vez *instituida*: en un sentido, la *son*. Los dos polos irreductibles son lo imaginario radical instituyente –el campo de creación social-histórica-, por un lado y la psiqué singular por otro lado. A partir de la psiqué, la sociedad instituida hace cada vez individuos –quienes, como tales, ya sólo pueden hacer la sociedad que los ha hecho. Sólo por esto, la imaginación radical de la psiqué llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo que la recubre y la penetra hasta un punto – límite insondable, sólo por esto hay acción en respuesta del ser humano singular sobre la sociedad (Castoriadis, 1978/1987: 2002: 46-47).

El carácter creativo que Castoriadis (1996-1997: 1999: 93) encontró como propulsor de la sociedad, enarbolado por la dimensión de lo imaginario instituyente se remite a una *vis formandi*, una fuerza de creación propia de las colectividades humanas, pero, también de los seres humanos singulares. La admisión de este imaginario radical tiene como soporte que el origen de la sociedad y la marcha de la historia, así como otros factores, entre los que se encuentran: “lenguaje”, “costumbres”, “normas”, “técnica”, se producen más allá de cuestiones naturales, lógicas o biológicas, vale decir, aunque estos aspectos fungen como circunstancias ineludibles, no agotan los elementos pertinentes para las producciones aludidas en líneas anteriores.

Esta idea de lo imaginario instituyente ha tenido dificultades para ser reconocida en el ámbito de la filosofía, sin embargo, Castoriadis (1996-1997:1999: 94) suponía que era una facultad concerniente al campo social-histórico. Él mismo notaba que esta temática disgustaba a los agentes de la filosofía heredada y la ciencia establecida, quizá por la instigación a reconocer como fuerza de creación tanto a *lo imaginario colectivo* (también llamado imaginario radical o imaginario social instituyente) como a *la imaginación radical* (o psique) del ser humano singular. En este caso, el planteamiento se refiere a creación ontológica, “creación *ex nihilo*, el hacer ser una forma que no existía, creación de *nuevas*



formas de ser”. Entre esas formas se hallan “el lenguaje, la institución, la música, la pintura”; asimismo, se contempla alguna forma particular, una obra poética, musical. Castoriadis se explicaba el rechazo a dicha idea de creación, ejercido por voceros de la filosofía heredada, en tanto que esa vertiente, en buena medida, es teológica y concede la creación a Dios. En contraste, Castoriadis sostuvo que el ser social-histórico es capaz de creación, ésta es manifestada a través del surgimiento de la sociedad, la producción de las distintas sociedades, además de la gradual o súbita “alteración histórica incesante” de las sociedades.

En la perspectiva de Castoriadis (1981: 2002: 16), hay un magma, “red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente”. En otras palabras, el magma permite la configuración de la sociedad y le da soporte.

El término “magma” aparece en la geología, alude a una masa incandescente susceptible a la solidificación. Probablemente, Castoriadis eligió el vocablo magma para acentuar el flujo incendiario capaz de conmover lo instituido socialmente, pero, a la vez, la facultad de volver a un estado de quietud y reorganización de las *capas sociales* compuestas por las significaciones imaginarias sociales y las instituciones.

El magma cohesiona significaciones imaginarias sociales, las cuales toman “cuerpo” vía la institución de la sociedad y, en cierto sentido, “la animan”. Estas significaciones se consideran imaginarias «porque no corresponden a elementos “rationales” o “reales”» o, no se reducen a ellos, pues emergen por «*creación*». Castoriadis

(1981: 2005: 68) señaló que estas significaciones son sociales porque están instituidas, también porque “un ente colectivo impersonal y anónimo” participa de ellas.

Fernández (2007: 40) presentó algunas características por las que Castoriadis diferenció el imaginario social instituido frente al imaginario social radical (o instituyente). En el primero, las significaciones afirman lo establecido, manteniendo cierta cohesión en la sociedad, en tanto las significaciones funcionan “como *organizadores de sentido*” de las experiencias humanas. En el segundo, las significaciones imaginarias creadas por lo histórico-social no perduran inmovibles, nuevos organizadores de sentido irrumpen, poniendo en tensión lo instituido; este obrar se conoce como lo imaginario social instituyente (Fernández, 2007: 41). Dicho de otro modo, el imaginario social instituyente tiene su concreción en las instituciones, pero, las excede por la posibilidad de cuestionar lo establecido o cimbrar hacia la creación.

Castoriadis (1993: 1998: 172-173) fue un agudo crítico de la ontología heredada, pues decía que ella está edificada “en la ecuación ser = ser determinado”, esta expresión no solamente alude «al “determinismo” de los fenómenos (“cosas” o “ideas”), que no es más que un simple derivado, sino al estatuto de todo ente particular y al “sentido” (contenido, significado) del término ser como tal».<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> He aquí algunos elementos para identificar la ontología heredada, analizada por Castoriadis (1981: 2005: 198-199) «En toda la historia de la filosofía (y de la lógica), la determinación funciona como una exigencia suprema, pero más o menos implícita u oculta. La determinación esta (*sic*) relativamente menos oculta en los antiguos griegos: el *peras* (el límite, la determinación) que los griegos oponen al *apeiron* (lo indeterminado) es para ellos la característica decisiva de toda cosa de que realmente puede (*sic*) hablarse, es decir, que *es* realmente. En el otro extremo de la historia de la filosofía, en Hegel, el mismo esquema opera de manera igualmente vigorosa, pero mucho más implícita: en cada página de la *Ciencia de la lógica*, encontramos la palabra *Bestimmtheit*, la determinación, pero en ninguna parte la encontramos tematizada y formulada explícitamente. Esta es la tendencia dominante en la corriente central del pensamiento filosófico. Ciertamente encontraremos en los grandes filósofos reservas o restricciones de esta tesis. Ya el pitagórico Filolaos afirmaba que todo lo que es está hecho de *peras* y de *apeiron*, idea que recogerá y enriquecerá Platón [...]

Dicha ontología se adscribe a la lógica conjuntista-identitaria (en algunos casos traducida como ensídica porque alude a la palabra francesa “*ensidique*”, una composición de “*ensembliste*” [conjuntista] e “*identitaire*” [identitaria]), es decir, “Lógica de los principios de identidad, contradicción y tercero excluido”, cimiento de “la aritmética y la matemática en general”, vuelta eficaz en la teoría conjuntista y sus derivaciones. Esta lógica se inscribe “en todo lo que decimos y hacemos”, instituida por la sociedad (Castoriadis, 1993: 1998: 173).

De acuerdo con Castoriadis (1981: 2002: 20-21), la institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales concernientes a ella, se manifiestan en dos dimensiones engarzadas: “la dimensión conjuntista-identitaria (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria”.

Según Castoriadis (1981: 2002: 21), para la dimensión conjuntista-identitaria todo lo que sea concebible se observa desde una perspectiva de la determinación, en otros términos, la dimensión conjuntista-identitaria supone que la sociedad funciona mediante “elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintas y definitivas”.

---

Pero la fijación de la corriente dominante de la filosofía en la determinación y lo determinado se traduce en el hecho de que, aun cuando se reconozca un lugar a lo indeterminado, el *apeiron*, éste es considerado como jerárquicamente “inferior”; lo que realmente *es* está determinado y lo que no está determinado *no es* o es algo menos, o tiene una calidad inferior de ser.

En todo esto no hay solamente una “lógica”; hay una *decisión ontológica*- claramente afirmada desde los comienzos de la filosofía con Parménides- y una constitución/creación. Mediante las categorías u operadores mencionados, se constituye una región del ser y, al mismo tiempo, se decide ya que esa región agota el ser (el racionalismo integral, el idealismo absoluto o el reduccionismo mecanicista materialista no son sino formas de esa tendencia), ya que ella representa el paradigma de lo que verdaderamente *es* (*ontos on*) en tanto que todo lo demás es accidente, ilusión y error o imitación deficiente o “materia” amorfa y esencialmente “pasiva”. Aun para Kant esa equivalencia de ser=ser determinado continúa siendo la estrella polar ontológica: “...toda *cosa*, en cuanto a su posibilidad, está sometida aun al principio de la *determinación completa*, de conformidad con la cual, de *todos* los predicados *posibles de las cosas*, en cuanto son comparados con sus contrarios, uno solo debe convenirle... Esta proposición: *toda cosa existente está completamente determinada* significa que no sólo de cada pareja de predicados contradictorios *dados* sino también de todos los predicados posibles, hay siempre uno que le conviene”». Para revisar esta última frase kantiana, Castoriadis remite a *Critique de la Raison pure*, la traducción francesa al cuidado de Trémesaygues y Pacaut, pág. 415.

Castoriadis (1981: 2002: 21) manifestó que la cualidad que distingue a la dimensión imaginaria es que en ésta “las significaciones no están determinadas”, definidas; se conectan entre ellas, por medio de un proceso de *renvoi*, «‘acto de referir’: cada significación se refiere a un número indefinido de significaciones». Hay una especie de reenvío o remisión entre las significaciones, esto involucra enlaces inagotables, múltiples opciones por descubrir e inventar. El acto de referir trabaja mediante el vínculo de una cosa en lugar de otra, asimismo, sugiere una cosa que conlleva otra por proximidad o entrecruzamiento.

El ‘acto de referir’ (la relación del ‘acto de referir’), el cual implica también una cuasi equivalencia y una cuasi pertenencia, funciona la mayor parte de las veces a través de un *quid pro quo*, *x* en vez de *y*, que, en casos no triviales, es arbitrario, es decir, instituido. Este *quid pro quo* es el meollo de lo que yo llamo ‘relación significativa’; es decir, de la relación entre el signo y aquello de lo cual es signo el signo, y que es la base del lenguaje (Castoriadis, 1981: 2002: 21).

Pensar las significaciones imaginarias sociales como señales de apertura y movilidad, advierte sobre la posibilidad de desafiar lo instituido, pues se irrumpe a través del cuestionamiento que porta la dimensión instituyente de la sociedad, apuntalándose condiciones que prefiguran un nuevo orden.

Castoriadis (1975: 2010: 293) planteó que lo social no puede reducirse a la lógica heredada, hacerlo sería comprimir a la pluralidad en una unidad; no podemos simplificarlo en calidad de “conjunto determinable”, compuesto de elementos diferentes y precisos. Castoriadis propuso pensar lo social “como un *magma*, e incluso como un magma de magmas”, esto no significaría el caos, la cuestión proyecta “el modo de organización de una diversidad” que no estaría dispuesta a integrarse en un conjunto.

Dirigimos la atención al modo de ser de lo que se da, antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos; y llamamos magma a lo que se da en este modo de ser.

[...] Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones (Castoriadis, 1975: 2010: 534).

Acompañados por Fernández (2007: 76-77, 80), reiteramos que la exhortación de Castoriadis es pensar lo social como *magma*, la lógica de magmas apela a mirar de otro modo la clásica oposición y enlace “entre la razón y lo no racional”, señalando que un magma va más allá de los conjuntos identitarios que en él habitan, lo que lleva a atisbar la multiplicidad que le soporta, la cual, “no es numerable”, sino que consiste en una “indefinida cantidad de términos” circunstancialmente “cambiantes” que pueden “*remitirse unos a otros*”.

Poner en perspectiva la multiplicidad magmática, permite a Castoriadis investigar sobre el devenir de lo histórico-social, haciendo frente a la ontología heredada. Y teniendo en cuenta esa puntualización, Fernández (2007: 80) recapitula que las significaciones imaginarias sociales siendo simbólicas actúan en “lo implícito”, vinculadas por remisión, resultando “*indefinidamente determinadas*”. También considera que éstas serían “latencias sociales”, justamente, porque laten, insisten, mediante su configuración y reconfiguración en el magma que las congrega.

La diversidad que logra organizarse en el magma podría ejemplificarse a través de lo imaginario o lo inconsciente y, como ya se ha dicho, en lo social (Castoriadis, 1975: 2010: 293).

Hasta este momento, nos hemos referido a ciertas coincidencias entre Foucault y Castoriadis a partir de la posibilidad de cambio que se avizora en el ejercicio de pensamiento sobre quiénes somos, cómo nos conducimos y la sociedad que instituimos.

Foucault analizó la relación entre el sujeto y los juegos de verdad implicados en el conocimiento, el poder y la subjetividad. Por otro lado, Castoriadis propuso que el funcionamiento de la sociedad dependería del magma de las significaciones imaginarias sociales; más allá de la lógica conjuntista-identitaria, encontraríamos la dimensión imaginaria, ambas participarían en la organización de la sociedad, cuyo movimiento sería obra del imaginario social instituyente que habría de cuestionar al imaginario social instituido, vale decir, el orden establecido. Ahora abordaremos el tema de la subjetividad reflexiva, esa implicación activa que opera desde la imaginación y aspira a la autonomía, en aras de reconocernos en las decisiones que tomamos desde nuestra inserción en la sociedad.

## **2.2 La subjetividad reflexiva como soporte del proyecto de autonomía**

Cuando empezamos a abordar la noción de creación histórica y las fuerzas que propician su despliegue, quedó pendiente el tema de la reflexividad, esa categoría transpuesta como calificativo del vocablo subjetividad en las teorizaciones de Castoriadis. La reflexividad se ejerce por la imaginación o fantasmización, la vía que permite proyectar como “entidad” aquello que no lo es, vale decir, el proceso de pensamiento. En la reflexividad, la imaginación da presencia a lo ausente, hace visible Y en X, viabiliza ver(se) doble, apunta a la posibilidad de que “*se vea al verse como otro*” (Castoriadis, 1986: 1998: 139-140).

Por tanto, la subjetividad reflexiva supone una capacidad de imaginar, ese proceso creativo que cuestiona lo conocido y confecciona una figura distinta, precisamente porque le da cabida a lo posible, a la virtualidad que se asoma, a lo Otro.

El pensamiento conjuga partes de actividad no consciente y consciente, espontánea y deliberada, esta última es contemplada por Castoriadis (1986: 1998: 140-141) como voluntad o la posibilidad de un ser humano de posicionar en los factores que circunscriben sus actos, las derivaciones de su reflexión. La actividad deliberada se erige a manera de dimensión reflexiva y práctica de lo que somos como creadores o seres aptos para imaginar.

La subjetividad reflexiva se asocia al proyecto de autonomía formulado por Castoriadis (1981: 2005: 212), pues, la autonomía implica “apertura ontológica” y probabilidad de ir más allá del marco de conocimiento y ordenación propio de “seres autoconstituyentes como *heterónomos*”, ese movimiento de apertura ontológica que rebasa el marco instituido, conmueve «el “sistema” de conocimiento y de organización» de la época, lo que apuntala un mundo distinto desde otras leyes, vale decir, propicia “crear un nuevo *eidós* ontológico”.<sup>48</sup>

Castoriadis (1981: 2005: 212-213) manifestó que tanto las sociedades arcaicas como las sociedades tradicionales han tenido un firme cerco o marco de conocimiento y ordenación, aunque bien podría decirse que ésa es la situación compartida por la mayoría de las sociedades. No hay algo que procure el cuestionamiento de las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que funcionan como “los principios y los portadores del cerco”, incluso las condiciones en tales sociedades hacen insólito este cuestionamiento. Lo inusitado de ese cuestionamiento provoca considerarlo como “una ruptura”, “una

---

<sup>48</sup> El proyecto de autonomía de Castoriadis se distingue de la versión kantiana en varios sentidos, ya que el filósofo greco-francés propone una autonomía que va más allá de la razón y concede un lugar destacado a la imaginación. Kant (1785: 1981: 101) parece inclinarse por ideales universalistas cuando sostiene como principio de la autonomía: “... que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”. Por otro lado, Castoriadis no se entrega a dichas aspiraciones, sino que instiga a darle lugar a la singularidad, en tanto no sólo habríamos de darnos nuestras leyes, también tendríamos que ser capaces de cuestionarlas y reformularlas, atendiendo al escenario socio-histórico y la propia experiencia de vida, esto implica reconocer que múltiples discursos-deseos nos atraviesan, tal condición desafía a la razón y los convencionalismos, favoreciendo cambios y actos creativos.

creación ontológica” a partir del surgimiento de sociedades que discuten sus significaciones e instituciones; la efervescencia les conduce a plantear ideas polémicas que critican la modalidad explicativa de su configuración, éstas dejan el estatuto de lo intolerable y a la vez se tornan catalizadores de autoalteración.

La propuesta de ruptura y autonomía se sostiene porque la lógica conjuntista-identitaria no puede agotar “lo que *es*”, si así fuera, quien estuviera inmerso en ese universo no podría modificarlo en algún sentido, tampoco se sabría tomado por él. Sin embargo, Castoriadis (1981: 2005: 213-214) advirtió que el ser histórico-social existe instituyendo una dimensión conjuntista-identitaria. En ese tenor, el pensamiento requiere asentarse frecuentemente en lo conjuntista-identitario, probablemente como una forma de organizar, clasificar y equilibrar el embate de la pluralidad entre significaciones imaginarias sociales e instituciones. Una apuesta que forma parte del proyecto de una sociedad autónoma reside en fragmentar “el sello de la lógica y la ontología conjuntista-identitaria”, si asumimos como propias nuestras leyes y tomamos responsabilidad por ellas, debatiéndolas y cuestionándonos por su pertinencia.

La institución tiene dispositivos que la reproducen en el tiempo y socializa la psique; produce individuos sociales que le son convenientes. La institución habrá de otorgar a la psique “objetos” de destino de pulsiones o deseos, polos de identificación y, principalmente, sentido. La institución de la sociedad se ha inclinado por ocultar el caos, el abismo, lo sin fondo,<sup>49</sup> ya sea el referente al mundo, la psique o la sociedad. La manera de “*dar sentido*” ha sido a través de las significaciones imaginarias sociales “más centrales” o

---

<sup>49</sup> Una de las afirmaciones de Castoriadis (1981: 2005: 64) sobre el ser es que «no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una “gran cadena”. El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica “organizaciones” parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos, descubrimos/creamos) en el ser».



“nucleares”, las religiosas. Según Castoriadis (1981: 2005: 217), la religión presenta y oculta el abismo, como ejemplo menciona el tema de la muerte en el cristianismo, pues se alude a ella en forma insistente y compungida, pero, también se le niega cuando sólo es considerada un pasaje o transición a la “otra vida”. La religión concede una figura al abismo y ésta es mostrada en calidad de “sentido último”, pero, también como origen de cualquier sentido; verbigracia, el Dios de la teología racional cristiana.

Desde el análisis de Castoriadis (1981: 2005: 217) puede decirse que la problemática que genera tal soterramiento del abismo es que se encubre la autoinstitución de la sociedad, asimismo se enmascara que la sociedad requiere de las instituciones y significaciones que crea, las cuales no podrían tener «fundamento “absoluto”».

Podría señalarse que el proyecto de autonomía es un modo de encarar la alienación. Castoriadis también efectuó un análisis sobre dicho tópico, lo que permitió desmitificarlo y eximirlo de la victimización que supondría aceptar la idea de alienación como el despojo de la esencia.

Castoriadis (1975: 2010: 160-163) revisó el término alienación individual y acudió a la frase de Freud (1933 [1932]: 2001: 74): “Donde Ello era, Yo debo devenir”, en aras de advertir que somos portadores de otras voces, fuerzas y discursos que nos constituyen. Lo enunciado por Freud se interpreta como una aspiración a cierta postura ética a partir de la experiencia en la clínica psicoanalítica, una especie de logro que se consigue por la asunción como sujeto de deseo, portador y constructor de una historia particular, inserto en el campo social-histórico.

Si a la autonomía, a la legislación o a la regulación por sí misma se opone la heteronomía, a la legislación o a la regulación por otro, la autonomía es mi ley, opuesta a la regulación por el inconsciente que es una ley otra, la ley de otro que yo.

¿En qué sentido puede decirse que la regulación por el inconsciente es la ley de otro? ¿De qué otro se trata? De otro literalmente, no de «otro Yo» desconocido, sino de otro *en mí*. Como dice Jacques Lacan, «el inconsciente es el discurso del Otro», es, en una parte decisiva, el depósito de los puntos de vista, de los deseos, de las ubicaciones, de las exigencias, de las esperas – de las significaciones asignadas al individuo por los que lo engendraron y criaron a partir del momento de su concepción, e incluso antes<sup>50</sup> (Castoriadis, 1975: 2010: 162).

Hay una historia que nos antecede y va cargándonos de significaciones que son atribuidas desde los otros que nos han esperado. Esos otros nos sitúan en un lugar en la historia familiar y social, nos otorgan un nombre y nos suponen un género. También nos avizoran un futuro. A pesar de ello, estas asignaciones y expectativas no establecen un destino, pues, tenemos la posibilidad de escuchar los ecos provenientes de los otros y hacernos acompañar por ellos en la construcción de un camino elegido en la singularidad, trazado mediante ausencias y renunciaciones que impulsan a reinventarnos, vía el deseo, justo cuando pareciera que las estrellas<sup>51</sup> se han negado a iluminar la propia andanza.<sup>52</sup>

La autonomía no es, pues, elucidación sin residuo y eliminación total del discurso del Otro no sabido como tal. Es instauración de otra relación entre el discurso del Otro y el discurso del sujeto. La eliminación total del discurso del Otro, no sabido como tal, es un estado no histórico (Castoriadis, 1975: 2010: 166).

---

<sup>50</sup> Castoriadis (1975: 2010: 162) propone en este punto ver un texto de Jacques Lacan, «Remarques sur le rapport de D. Lagache», en «La Psychanalyse», n.º 6, p. 116, París, 1961. La nota al pie de página colocada por Castoriadis en el libro *La institución imaginaria de la sociedad*, reproduce un fragmento del artículo de Lacan, aquí presentamos la versión original en francés: “Un pôle d’attributs, voilà ce qu’est le sujet avant sa naissance (et peut-être est-ce sous leur amas qu’il suffoquera au jour). D’attributs, c’est-à-dire de signifiants plus ou moins liés en un discours...”

<sup>51</sup> Herrera (2008: 213) nos recuerda: “Lyotard le otorga a la palabra latina *deseo* uno de sus más hermosos sentidos: *de-siderare*, de los siderios, los astros, puesto que el deseo sólo surge de comprobar y lamentar que las constelaciones, los *sidera*, no dan señales, y que los dioses han enmudecido. El analizante habla (po)éticamente todo el tiempo de este silencio de las estrellas (silencio de su analista)”.

<sup>52</sup> Probablemente, el duelo remite al sentimiento de desamparo frente al objeto perdido que nunca se tuvo, el objeto que inauguró la vida psíquica, en tanto propulsó la búsqueda de un remedo alucinatorio para atemperar el dolor por la ausencia, originando la fantasía, elemento indispensable para la creación.

La búsqueda de la autonomía no radica en el despojo de aquellos discursos que nos atraviesan. El intento sería vano, ya que constantemente los otros inciden subjetivamente en lo que hacemos y decimos. La perspectiva de Castoriadis cuestiona a aquellas interpretaciones que conciben al sujeto alienado como víctima de haber perdido su “naturaleza” por la influencia de los otros. Y sugiere como autonomía el reposicionamiento del sujeto frente al discurso del Otro.

[...] el gozne de esta articulación de sí y del otro, es el cuerpo, esa estructura «material» con un sentido virtual en su seno. El cuerpo, que no es alienación – eso no querría decir nada –, sino participación en el mundo y en el sentido, ligazón y movilidad, preconstitución de un universo de significaciones antes de cualquier pensamiento reflejo.

[...] La verdad propia del sujeto es siempre participación en una verdad que le supera, que crea raíces y que lo arraiga finalmente en la sociedad y en la historia, incluso en el momento en el que el sujeto realiza su autonomía (Castoriadis, 1975: 2010: 168-169).

Las propuestas de Castoriadis y Freud son metabolizadas y derivan en la exhortación a asumir esa intervención “extranjera” que nos habita y habla, articulada en el cuerpo, ese mapa de inscripciones que apelan a nuestra condición deseante. Dicho de otro modo, la apuesta sería reapropiarse de esos discursos y reconocerse en ellos.

Castoriadis (1975: 2010: 171) planteaba que la autonomía debía atenderse filosóficamente, al considerarla en su estatuto de problema y, al mismo tiempo, en calidad de relación social, porque implica hallar en sí mismo un sentido no propio y transformarlo, asimismo la autonomía tendría que abordarse como una relación en la que los otros figuran como alteridad, pero también «ipseidad» del sujeto.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> La postura de Castoriadis es cercana a los postulados de Ricoeur (1990: 2006: XIII-XIV): “[...] la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. [...] *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad del sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al «como», quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación – sí mismo semejante a otro – sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro”. La ipseidad y la alteridad se remiten entre sí, una supone a la otra.

Una vez que Castoriadis desliga la alienación de la tendencia a victimizar, pues no se adhiere a la idea del extravío de la esencia por la intervención de otro(s), ¿cómo se inscribe en su obra el tema de la alienación desde la dimensión social?

[...] hay alienación de la sociedad con *todas las clases confundidas* con sus instituciones. No entendemos con ello los aspectos específicos que afectan «igualmente» las distintas clases, ni el hecho de que la ley, incluso si sirve a la burguesía, la vincula igualmente. Apuntamos al hecho, mucho más importante, de que la institución, una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee su inercia y su lógica propias, de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus «fines» y sus «razones de ser». Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto «al comienzo» como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones (Castoriadis, 1975: 2010: 175-176).

En este caso, la alienación es pensada como el acatamiento a las lógicas de la institución en que los sujetos están insertos, las actividades se desempeñan desde la conformidad y la domesticación, la institución dificulta los intentos de flujo, valiéndose de la rigidez en la distribución de lugares y roles.

Nuestra relación con lo social – y con lo histórico, que es su despliegue en el tiempo – no puede ser llamada relación de dependencia, no tendría ningún sentido. Es una relación de *inherencia*, que, como tal, no es ni libertad, ni alienación, sino el terreno sobre el cual tan sólo libertad y alienación pueden existir y que tan sólo el delirio de un narcisismo absoluto podría querer abolir, deplorar, o considerar una «condición negativa» (Castoriadis, 1975: 2010: 179).

La relación con lo social e histórico sería de inherencia porque “el ser es tiempo” (Castoriadis, 1981: 2005: 64), además, somos partícipes de “un ente colectivo impersonal y anónimo” (Castoriadis, 1981: 2005: 68) productor de significaciones imaginarias sociales que animan a la sociedad a través de sus instituciones. ¿Por qué Castoriadis plantea que esta relación de inherencia con lo social es un terreno para la libertad y la alienación? Porque existe lo social instituido expresado en la cotidianeidad de la institución, pero, esta versión, aunque convalidada, es parcial, susceptible al cuestionamiento que empuja en lo social instituyente, fuerza que irrumpe, alterando a lo instituido. Ese movimiento derivará en una

institución cuando se establezca o concrete una aproximación a la otrora tendencia transgresora.

Del mismo modo que el individuo no puede captar o darse algo fuera de lo simbólico – ni el mundo ni sí mismo –, una sociedad tampoco puede darse algo fuera de este simbólico en segundo grado, al que representan las instituciones. Y, al igual que no puedo llamar alienación a mi relación con el lenguaje como tal – en el cual puedo a la vez decirlo todo, y no cualquier cosa, ante el cual estoy a la vez determinado y libre, en relación al cual una degradación es posible, pero no ineluctable –, no tiene sentido llamar alienación a la relación de la sociedad con la institución como tal. La alienación aparece *en* esta relación, pero no *es* esta relación – como el error o el delirio no son posibles más que *en* el lenguaje, pero no *son* el lenguaje (Castoriadis, 1975: 2010: 181-182).

Castoriadis confiere a la sociedad un simbólico en segundo grado, vía las instituciones. Ante esta atribución, conviene preguntarse si acaso Castoriadis presenta al lenguaje como un simbólico de primer grado para el individuo. Tal clasificación lleva a cuestionar la pertinencia de esa diferenciación de grado, porque tanto el lenguaje como las instituciones anteceden al individuo, éste no es sino a partir de los otros que lo arrojan a su particular inserción en la sociedad. De acuerdo a la cultura, cada sociedad habita el lenguaje. Por otro lado, ese fragmento sacude cualquier vestigio de nostalgia sostenida en una ideología de pretensiones liberadoras que busque deshacerse de las instituciones como opción salvífica.

En este apartado, trabajamos el tema de la subjetividad reflexiva que actuaría en función de un proyecto de autonomía, éste no corresponde a un abandono de los discursos que nos habitan como si se tratara de recuperar una esencia extraviada por encontrarse alienado, al contrario, el reconocimiento y la asunción de esos discursos permitirá un reposicionamiento subjetivo. A continuación, revisaremos varias acepciones de alienación, incluidas en el capítulo 1, también plantearemos cómo la abertura al afuera es condición para el movimiento vivificante.

### **2.3 Lo Otro frente a la alienación o la abertura hacia el afuera**

En el trayecto del capítulo 1, perteneciente a la presente investigación, se mostraron varias interpretaciones sobre alienación. Rememoraremos tres de ellas para localizar la base que comparten; una versión se refería a la postura doblegada frente a otro y el discurso que transmite, la sumisión a éste (Aulagnier, 1979: 2007: 45-47). Por otro lado, una acepción expuesta en el bloque 3 está inclinada hacia la forma en que los individuos evaden los asuntos comunes y no participan activamente en las decisiones que nos conciernen como sociedad, ya sea porque no se percatan de la relevancia del papel que cada uno tiene o porque creen que los cambios sociales no dependerían de su intervención. A pesar de la aparente diferencia, la primera condición está contenida en la segunda, pues aunque ésta tiene un cariz vinculado a lo práctico, alude a una posición subjetiva respecto a cierto discurso en torno al lugar social que se ocupa. Otra versión se expuso a partir del contraste entre el trabajo alienado y la actividad vital que puede ser objeto de la conciencia y la voluntad del hombre, según Marx (1844: 2007: 112). Si en estas líneas se reivindica la oposición entre dichos vocablos es porque se busca puntualizar que el trabajo alienado no ha expropiado la actividad vital, sino que la ha instrumentalizado hacia la conservación de la vida individual, es decir, el sujeto no se reconoce en ella; sin embargo, la propuesta que irá asentándose gradualmente en el texto, se refiere a la posibilidad de reapropiársela y hacerla valer en actos que revitalicen subjetivamente.

Los tres sentidos comparten la crítica hacia la inadvertencia de *lo Otro*, en tanto sugieren un retraimiento del sujeto, es decir, la elusión de múltiples posibilidades entreveradas en discursos que podrían cuestionar a aquél que se habría colocado como dogma.

Este recuento sobre los sentidos del vocablo alienación revisados en el capítulo anterior, convergiendo en la inadvertencia de lo Otro, dan la pauta para visualizar el lugar que Castoriadis y Foucault concedían a lo Otro en sus obras. En líneas anteriores expusimos que Castoriadis (1986: 1998: 139-140) planteaba la reflexividad como una práctica que se efectúa por la imaginación o fantasmización en aras del proceso de pensamiento; él reconoció que la reflexividad se vale de la imaginación para presentificar lo ausente, posibilita ver(se) doble, apuesta al riesgo de que “se vea al verse como otro”. Si retomamos este asunto de la reflexividad vinculado al verse doble es porque en Foucault identificamos un punto de encuentro. Deleuze (1986: 1987: 129) aseveró que el tema del doble inquietaba a Foucault, considerándolo como “una interiorización del afuera”, acaso como lo Otro que nos habita, “un redoblamiento de lo Otro”, quizá como la vivencia de inseminación proveniente de lo Otro. Al respecto, dijo Deleuze: “En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí [...]” El propio Deleuze retoma textualmente una frase de Foucault (1966: 2008: 330) para dar continuidad al argumento: “lo Otro, lo Lejano es también lo más Próximo y lo Mismo”.

Asumir que lo Otro aunque parezca distante está a la vuelta, insertándose en nosotros, hace factible pensar y cuestionar sobre lo ya pensado, pone en tensión, sacude las pretensiones de certezas, insta a la aventura de pensar distinto, al abrirse a lo Otro y exponerse al afuera.

¿Qué es el afuera? Esta pregunta conducirá a analizar la incidencia del afuera en los procesos de subjetivación, tema constante, vehículo para el periplo trazado en el texto que

está en proceso de lectura. Dilucidar la noción del afuera y visualizar su papel en la subjetivación entraña recordar qué sería el poder según Foucault (1977: 1992: 169):

Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte (Foucault, 1977: 1992: 169).

La perspectiva de Foucault respecto al poder en términos de relación de fuerzas parece remitirse a la propuesta formulada en *La genealogía de la moral* de Nietzsche (1887: 2008: 102), quien sugirió que la *esencia* de la vida era la voluntad de poder: “las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»”. Estas fuerzas en movimiento vinculadas entre sí, posibilitan distintos sentidos y rutas para el sostenimiento de la vida, inauguran canales que llevan a que la vida se organice mediante las formas que ella misma produce.

En la versión de Foucault (1975: 2005: 33-34), la fuerza actúa sobre otra fuerza, es decir, no se concibe de manera singular sino a través de la relación con otras fuerzas. El poder no se posee, se ejerce, vale decir, el poder no estaría en manos de “la clase dominante” que lo habría “adquirido”, su efecto radica en “posiciones estratégicas”, éste podría mostrar y acompañar la situación de quienes se perciben como “dominados”. El poder va más allá de prohibir o establecer obligaciones a quienes se ha supuesto que “no lo tienen”, el poder nos atraviesa a todos, circula, sobrepasa las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, transita por encima de la división de clases.

Foucault (1975: 2005: 34) también expresó que estas relaciones “no son unívocas”, promueven múltiples puntos de enfrentamiento y resistencia, elemento imprescindible para



la movilidad del poder, precisamente porque éste se pone en juego a partir de relaciones y no por su ilusoria concentración en un sector de la población. El poder no se consigue en forma definitiva por la toma del control de los aparatos o por la disolución de las instituciones (dicha crítica también fue señalada por Castoriadis [1975: 2010: 181-182] tal como se manifestó en líneas previas de este escrito).

En el libro producido como homenaje a Foucault, observamos que Deleuze (1986: 1987: 102-103) reconoce diferencias en torno al saber y el poder, pero, afirma que se presuponen entre sí. Y señala: “El saber concierne a materias formadas (sustancias) y a funciones formalizadas, distribuidas segmento a segmento, bajo las dos grandes condiciones formales, ver y hablar, luz y lenguaje”. El saber se encuentra “estratificado, archivado” como nos recuerda Deleuze, instituido podría llamarlo Castoriadis. A partir de la obra de Foucault, el poder fue leído por Deleuze como “diagramático”, pone en movimiento “materias y funciones no estratificadas”, pasa por puntos singulares a través de los cuales hay “aplicación de una fuerza, la acción o la reacción de una fuerza con relación a otras” en su cualidad movediza. El aspecto inestable de las relaciones de poder constituye una vía estratégica, un talante activo a diferencia del carácter estratificado.

De acuerdo con Deleuze (1986: 1987: 115-116), el diagrama se vincula con la formación estratificada que lo asienta, sin embargo, mediante otro eje también se enlaza con otro diagrama y los respectivos estados inestables, por medio de ellos, las fuerzas continúan el devenir. En ese sentido, “el diagrama siempre es el afuera de los estratos”. El afuera atañe a la fuerza; en la medida que la fuerza se relaciona con otras fuerzas, éstas aluden a un afuera sin formas, pues el espacio de acción tendría que diferenciarse del

estratificado relativo a las formas. El espacio del afuera sería para Deleuze (1986: 1987: 116): «no lugar», justo donde la historia es un devenir.

Nos encontramos así ante una abertura [*béance*] que ha permanecido invisible para nosotros durante largo tiempo: el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto. ¿Cómo acceder a esta extraña relación? Tal vez mediante una forma de pensamiento cuya posibilidad todavía incierta ha sido esbozada en sus márgenes por la cultura occidental. Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia, y que a la vez se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para captar el fundamento o la justificación, cuanto para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y donde se esquivan en cuanto se las mira sus certezas inmediatas, este pensamiento, en relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y en relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podría llamarse en una palabra «el pensamiento del afuera» (Foucault, 1966: 1999: 299-300).

Este pensamiento del afuera supone un hiato, la disposición a la abertura, el riesgo de la dispersión, el canal que conecta con el abismo y cuestiona las certidumbres. Es el vértigo que nos anuncia la perentoriedad del reposicionamiento frente a los dogmas. El pensamiento del afuera hiende, perfora las sedimentaciones. En palabras emitidas por Deleuze (1986: 1987: 116): “Pensar es llegar a lo no estratificado”. Tal propuesta nos reenvía a la subjetividad reflexiva bosquejada por Castoriadis, es decir, la posibilidad de cuestionar los saberes instituidos, el pensar por qué se piensa tal asunto, la interpelación por la configuración de las leyes y las condiciones que las hicieron propicias, así como la propensión a asumir un papel activo en torno a su formulación. En este sentido, podríamos decir que lo imaginario social instituyente refiere al afuera desde donde provienen las fuerzas que en sus relaciones y movimientos agujerean lo instituido.

Como anticipamos en el capítulo inicial, Foucault (1976: 1987: 165) presentó en “Historia de la sexualidad, 1- La voluntad de saber”, aquel análisis en el que señalaba que desde el siglo XIX la crueldad en las guerras se ha exacerbado, produciendo holocaustos comandados por los propios regímenes hacia sus poblaciones. Sin embargo, este poder de

muerte parece coexistir con un poder que intenta administrar y multiplicar la vida. Las guerras han dejado de efectuarse en honor al soberano; en este tiempo, su realización se justifica en la procuración de la existencia de la población, al transmitirse la idea de matarse entre sí, a partir de la necesidad de vivir.

Ese poder sobre la vida o biopoder se ha expresado desde el siglo XVII, experimentando diversos cambios. Foucault (1976: 1987: 168) aseveró que la *anatomopolítica* (enfocada en “el cuerpo como máquina”, recurrió al disciplinamiento y docilidad para asegurar la productividad), junto a la otra vertiente conocida como *biopolítica* (dirigida al “cuerpo-especie”, al cuerpo atravesado por la dinámica de lo viviente, sostén de procesos biológicos como la natalidad, la mortalidad, las epidemias; incluyendo los elementos que puedan alterarlos) ejercen un poder bajo el que matar ya no sería la función superior, sino la invasión de la vida.

Deleuze (1986: 1987: 100-101) destacó que “el poder de afectar” podría considerarse “una *función* de la fuerza”; en cuanto al “poder de ser afectado”, éste recaería en “una *materia* de la fuerza”. En las sociedades modernas, la anatomopolítica y la biopolítica<sup>54</sup> serían las funciones. Desde tal enfoque, un cuerpo y una población corresponderían a las materias.

Pronto tendremos oportunidad de ampliar el tema. Esta recapitulación sobre el biopoder se antoja suficiente ahora para expresar que la vida se resiste al poder cuando éste se torna contrario a ella, es decir, cuando el poder intenta imponerse sobre el cauce de la vida, tendiendo a la muerte.

---

<sup>54</sup> En el capítulo 1 se inició el abordaje de ambas tecnologías de poder, éste continuará en páginas posteriores.

Haciéndonos acompañar por Deleuze (1986: 1987: 122), diremos que si el biopoder consiste en el poder sobre la vida, la resistencia sería el poder de la vida. Él mismo pregunta: “¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault?”

La vida podría proyectarse como la capacidad de resistencia de la fuerza, la cual se rebela desde el afuera ante lo estratificado o instituido, insiste en abrir otros senderos, tensiona las formas consabidas y apela a pensar distinto.

Aún tenemos pendiente especificar la incidencia del afuera en los procesos de subjetivación, pero, lo expuesto hasta aquí nos aporta algunos recursos para abordar esa cuestión.

Al haber planteado a la vida como resistencia procedente del afuera, cabe preguntarse junto a Deleuze (1986: 1987: 126) si el afuera no podría ser “un vacío terrorífico”; quizá la vida que efectúa la resistencia podría ser “la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»”. En otras palabras, la muerte parece multiplicarse y distinguirse en aras de conferir las singularidades a la vida, vale decir, las verdades que supone conseguir por su resistencia.<sup>55</sup> Estas ideas respecto a la vida y la muerte en el análisis de Deleuze sobre el legado de Foucault, tienen como antecedente el vitalismo de Bichat, a partir del cual, Foucault (1963: 2012: 196) reconoció que la vida se resiste a la muerte. Es posible que las teorizaciones de Bichat persistieran en Foucault desde la escritura del libro “El nacimiento de la clínica”,<sup>56</sup> hasta su último trabajo.

---

<sup>55</sup> Este tópico también será retomado en un momento posterior, pero, podríamos anticipar que la vida se sostiene a partir de su organización o entramado de sentidos como forma de resistencia a la disgregación de la muerte.

<sup>56</sup> Publicado originalmente en francés en el año 1963.

Evoquemos un fragmento de la obra referida, ello nos permitirá generar enlaces con un artículo que Foucault escribió poco antes de morir.

Bichat ha dado un carácter relativo al concepto de muerte al hacerlo descender de este absoluto, en el cual aparecía como un acontecimiento que no se puede dividir, decisivo e irrecuperable: lo ha volatilizado y repartido en la vida, bajo la forma de muertes particulares, muertes parciales, progresivas, y tan lentas como para consumarse más allá de la muerte misma. Pero con este hecho, él formaba una estructura esencial del pensamiento y de la percepción médicos; es a lo que se *opone* la vida y a lo que se *expone*; es aquello por relación a lo cual ella es viva *oposición*, por lo tanto *vida*; aquello con relación a lo cual ella está analíticamente *expuesta*, por lo tanto *verdad* (Foucault, 1963: 2012: 196).

Esta lectura acerca de la muerte despojada de un carácter unívoco, llevó a concebirla como posibilidad recurrente, esparcida y multiplicada. La muerte se libera de la atadura a un momento específico y se fragmenta, asedia con el ímpetu equiparable al empuje de la vida, de tal manera que su aparente confrontación acaso podría desdibujarse y, al difuminar la frontera, el riesgo del tránsito hacia el pretendido opuesto parece constante.

Esa volatilidad en la muerte y la fluidez en la vida, probablemente tengan presencia en uno de los últimos artículos que Foucault envió para su publicación. El título del escrito póstumo de Foucault (1985: 2007: 41-57) es “La vida: la experiencia y la ciencia”, donde rinde homenaje a su maestro Canguilhem y destaca la relevancia de los elementos de su obra para la formación de diversos filósofos. En estrecho vínculo con los aportes del maestro, Foucault (1985: 2007: 55) se refiere a la vida como “aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical”. Esta particularidad podría comportar el sentido de lo azaroso o errante; dicho matiz identificado en la vida, converge con la fluidez o la movilidad de las fuerzas que se suponen en el afuera. La lectura de Deleuze respecto al afuera argumentado por Foucault, guarda correspondencia con un cariz vitalista.

¿Qué se requiere para no difuminarse en el vacío del afuera?, ¿cuál movimiento de la fuerza llevaría a afirmar la vida? Aquí resulta pertinente la idea del pliegue del afuera que Deleuze (1986: 1987: 127, 132) revisa. Él nos exhorta a imaginar que se pliegan las relaciones del afuera, es decir, su movimiento curvo puede ocasionar un dobléz, el cual derivaría en la producción de una relación consigo mismo, “un adentro que se abre”, una fragmentaria apropiación del afuera en el adentro. Este procedimiento se inaugura con los griegos, quienes plegaron el afuera mediante ejercicios prácticos, el prototipo sería el Cuidado de sí, habrá ocasión de ahondar en él entre las líneas del otro capítulo, pero, en este apartado diremos que entraña un sentido pedagógico, político y ético, pues, si se pretende gobernar a otros hay que saber gobernarse o cuidar de sí mismo, en ese tenor, se requiere un proceso formativo en compañía de un maestro para llegar a conocerse y transformarse a partir de la búsqueda de la verdad que al implicado concierne.<sup>57</sup>

En el caso referido por Deleuze (1986: 1987: 132-133), si consideramos la relación consigo mismo desde el ángulo del control, el poder se desempeña sobre sí mismo, cuya bisagra sería el poder ejercido sobre otros. El intento de gobernar a otros instiga a gobernarse a sí mismo, favoreciendo un pliegue de la fuerza. Los griegos inventaron el sujeto por medio de una subjetivación; en otras palabras, descubrieron la «existencia estética», el dobléz que remite a la relación consigo mismo. Castoriadis (1996-1997: 1999: 96) también reconocería en la Grecia antigua a una sociedad que expresó la capacidad de cuestionar las instituciones y las significaciones instituidas, mediante la fundación de la

---

<sup>57</sup> Al respecto, véase Michel Foucault. (1984) Historia de la sexualidad, 3 - La inquietud de sí. México: Siglo XXI editores, 2009, pág. 52. También puede revisarse Michel Foucault. Clase del 6 de enero de 1982 - Segunda Hora, en La hermenéutica del sujeto. México: FCE, 2002, pág. 43 - 52.

democracia y la filosofía, prácticas que en tales circunstancias darían cuenta de una subjetividad reflexiva.

Es así como respondemos la pregunta sobre la manera en que el afuera participa en los procesos de subjetivación. Deleuze (1986: 1987: 148) presentó una lectura sobre el trabajo de Foucault que mostró cómo los griegos lograron el proceso de subjetivación, el pliegue de la fuerza venida del afuera fue el recurso para dar cuenta de ello,<sup>58</sup> lo que significa que el afuera se pliega en el adentro y permite que se “abra un Sí mismo”; el doblez fue producido en el vínculo con el otro, procurado en el Cuidado de sí. Lo Otro se insemina en la relación con el otro.

#### **2.4 El azar y la apuesta a la vida mediante el pensar**

Este abordaje sobre los procesos de subjetivación incluye varias vertientes: la vida que hay en la muerte, el pensamiento como trayecto que depende de encontrarse con lo Otro, permitirse la sacudida del abismo, experimentar la tensión entre vida y muerte, apreciar la forma en que el discurso vehiculado por el otro incide en la subjetivación, lo que involucra reconocerse en ese encuentro con la diferencia.

El pensar fue una inquietud presente en Foucault, no sólo como un medio necesario en la investigación, también como problema sobre el cual interrogarse, pero, principalmente por constituir una experiencia de vida. Deleuze (1986: 1987: 151) nombró “la triple raíz de una problematización del pensamiento” al engarce entre saber, poder y sí mismo, campos en los que Foucault se puso en juego. Desde esa advertencia, tratar el saber en calidad de

---

<sup>58</sup> Deleuze (1986: 1987: 148) se expresó de este modo sobre el pliegue de la fuerza por los griegos: «Han plegado la fuerza, han descubierto la fuerza como algo que podía ser plegado, y lo han hecho únicamente por estrategia, porque han inventado una relación de fuerzas que pasaba por una rivalidad entre hombres libres (gobernar a los otros a condición de gobernarse a sí mismo...).».

problema, admite pensar en el intersticio entre ver y hablar, sin embargo, el propio acto de pensar enlaza, brota de la hendidura y conecta a ese par de cuya distancia emergió el pensar.

Pensar es inventar cada vez el entrelazamiento, lanzar cada vez una flecha desde uno mismo al blanco que es el otro, hacer que brille un rayo de luz en las palabras, hacer que se oiga un grito en las cosas visibles. Pensar es lograr que ver alcance su propio límite, y hablar el suyo, de tal manera que los dos sean el límite común que al separarlos los pone en relación (Deleuze, 1986: 1987: 151-152).

Pensar supone una relación con el otro. Nuevamente se trata de un vínculo, aunque no necesariamente actual, tal vez porque en la supuesta soledad del pensar, continuamente estamos llamando a otro que podría fungir como interlocutor. Acaso el pensar inmiscuido en la escritura ejemplifique el anhelo por el brillo proveniente de un rayo de luz que se vierte en las palabras y rebasa su cualidad sonora evocada al escribir. Esas palabras escritas, puestas en relación con otras a la vista y/o al tacto,<sup>59</sup> claman la posibilidad de un retículo diferente, a pesar de ser portadoras de ecos, emisoras de reverberaciones, pues cargan con la repetición de antiguas voces que transitan como fantasmas, mientras articulan discursos atravesados por preguntas, convocando a la almazuela de las ideas como un recurso sin tiempo específico. Efectivamente, la idea viaja en el tiempo, lo desafía. Su formulación proyecta la posibilidad de reconfigurarse como argumento en un momento posterior, a partir de la metabolización de textos heredados por esas voces que nos habitan.

En cuanto al poder como problema, pensar es irradiar singularidades que el afuera viabiliza. Según Deleuze (1986: 1987: 152), se halla en Artaud la referencia a “la genitalidad del pensamiento como tal”, aquella que consistiría en “un pensamiento que

---

<sup>59</sup> En páginas posteriores acudiremos al tema de la escritura. En este caso, poner palabras en relación con otras, perceptibles al tacto, se refiere a la escritura en Braille o los textos producidos como inscripciones, huellas que se leen en bases sólidas.



procede de un afuera más lejano que todo mundo exterior, por lo tanto, más próximo que todo mundo interior”, precisamente por dar cabida al afuera en el adentro. La producción del pensamiento está en correspondencia con una subjetividad en *juego*, vaivén lúdico de relaciones de fuerzas, emisión de singularidades que se juegan por el azar, en deuda con el abismo del afuera.

Pensar ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar (Foucault, 1970: 2005: 41).

Pensar comporta un desvío frente al sentido común, convalidado y legitimado; pensar es ponerse en acto más allá de las caretas; pensar es entregarse a la osadía de proferir una idea en el mismo tablado que los grandes personajes; pensar es arriesgarse, pensar es permitir que el abismo nos toque. Pensar involucra la apertura al azar como factor que habrá de dar a luz las singularidades a las que les apostamos como soportes de vida.

Pero, Deleuze (1986: 1987: 152) advirtió que el azar quizá sólo sería pertinente para la primera tirada de los dados referida por Foucault. Probablemente, la segunda tirada depende de las condiciones producidas por la primera, así que Deleuze propuso que el afuera se trataría de una trayectoria que engarza los lanzamientos al azar, actuando en disposición a lo aleatorio y en dependencia de configuraciones previas.

Entonces, identificamos que pensar desde el saber en cuanto problema, implica el puente entre ver y hablar, el pensamiento surge en ese intervalo, esa distancia hace posible el entrelazamiento con el otro en la asunción de los respectivos límites. Respecto al pensar referido al poder, encontramos la irrupción de una idea que cuestiona lo convencional, su transgresión se alza frente al escenario de la tradición, cuando se da lugar a las

singularidades procedentes del afuera, no sólo en atención al azar, también en combinación con las configuraciones precedentes.

## **2.5 La vida como experiencia de apropiación**

Este ir y venir entre Foucault y Deleuze nos ha permitido visualizar una construcción teórica sobre la subjetivación sostenida en una perspectiva espacial y temporal. Sobre esto conviene recordar la inserción del afuera en el adentro por efecto del pliegue, los espacios distintos que se rozan y se relativizan, encarnando vida que se organiza en este adentro y entraña una historia. En consonancia con Deleuze (1986: 1987: 154-155), el pensamiento trata de pensar el pasado, critica lo que piensa en el presente para poner distancia respecto a ello, en aras de pensar distinto en el futuro. La relación consigo mismo mediante el pliegue del afuera, equivale a la vida como experiencia de apropiación, la cual puede cuestionar los modos de subjetivación presentes y propulsar nuevas formas de subjetividad.

Aquí tal vez sea útil distinguir la noción foucaultiana de *modos históricos de subjetivación* de la idea de *producción de subjetividad*. Los modos de subjetivación son formas de dominio, pero siempre se mantiene un resto o exceso que no puede ser disciplinado y que genera malestares diversos. Es desde allí desde donde pueden establecerse las líneas de fuga, las posibilidades de inventar, de imaginar radicalidad, de producir transformaciones que alteren lo instituido; de esto se trata la producción de subjetividad (Fernández y colaboradores / Equipo de investigación, 2006: 2011: 12).

Esta producción de subjetividad que brota por un resquicio o grieta en lo estratificado y, se resiste a los modos de subjetivación imperantes, se asocia a la idea inquietante de Foucault (1976: 1987: 173) sobre el escape de la vida respecto a aquellas técnicas mediante las que se pretende administrar los cuerpos y la vida.

Allí donde Foucault descubrió el umbral en el que las tecnologías biopolíticas hacen individuos y constituyen las poblaciones, se anuncia también aquello que resiste, altera, muta esos regímenes normativos: la vida emerge como desafío y exceso de lo que nos

constituye como «humanos» socialmente legibles y políticamente reconocibles (Giorgi y Rodríguez, 2007:11).

La vida se cuele por intersticios y nos sorprende con su carácter errante. La producción de subjetividad es posible por el movimiento de las fuerzas y la virtualidad de sus múltiples vías de distribución entre singularidades que se contraponen a lo estatuido, cuya actualidad estaría en el biopoder, tema que abordaremos nuevamente para puntualizar algunos aspectos históricos de la dinámica del poder y la vida.

## **2.6 El papel del biopoder en los modos históricos de subjetivación**

En Historia de la sexualidad, 1 – La voluntad de saber (1976: 1987: 173), aparecen elementos para asumir el enlace que Foucault encuentra entre la vida y la historia, imbricación a la que llama “biohistoria”, entendida como “las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente”.

Ese reconocimiento al papel de la historia, sería eje de las investigaciones de Foucault en torno a la biopolítica, pues, le permitió señalar sus diferencias respecto al régimen soberano. Éste antecede el asomo de aquélla, pero, el filósofo francés no se pronuncia por definir si habría una especie de sucesión entre regímenes o un traslape, vale decir, si atendemos a la interpretación de Esposito (2004: 2006: 56), en este aspecto se muestra la condición oscilatoria del vocablo biopolítica, pues, él se cuestiona si podría considerarse al régimen soberano como el horizonte que incluye al emergente y lo integra; también se pregunta si lo emergente sería genuinamente nuevo o estaría anclado en forma subrepticia en el marco categorial que, a pesar de todo, llegaría a cambiar.

Foucault (1976: 2002: 43) precisó algunas condiciones propias de cada una de estas mecánicas de poder, se refirió a sus procedimientos e instrumentos, destacó que entre los

siglos XVII y XVIII surgió un poder que, en primera instancia, recaía en los cuerpos y sus actividades, es decir, la mirada ya no estaría enfocada en la tierra y su cultivo, tal como ocurrió en aquella mecánica de poder que intentaba seguir los trazos de la teoría de la soberanía, pues, precisamente, dichos intereses habrían sido relevados por la vigilancia y la disciplina de los cuerpos, artificios a través de los cuales se ejercería la flamante mecánica de poder dedicada a procurar el incremento de “las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete”.

En torno a la contrastación entre régimen soberano y régimen biopolítico, conviene recordar que el segundo acompaña a la anatomopolítica (o poder disciplinario) como vertientes del biopoder. Notemos la forma en que Foucault (1976: 1987: 167) los diferenció: “Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte”.

Foucault (1976: 2002: 218) transmitió que la teoría clásica de la soberanía tuvo al derecho de vida y de muerte como uno de sus rasgos, lo que implicaba que el soberano podía hacer morir y dejar vivir. En esa lógica, el súbdito no está “ni vivo ni muerto”, podría decirse que “es neutro”, su estatuto depende de la disposición del soberano. Este derecho de vida y de muerte se practica desde una disimetría, su inclinación se orienta hacia la muerte, pues, en cuanto el soberano cuenta con la posibilidad de matar, hace efectivo su derecho sobre la vida.

Por otro lado, Foucault (1976: 2002: 219-220) enfatiza que el surgimiento de las técnicas de poder dirigidas a los cuerpos, pretendiendo su utilidad a partir del adiestramiento, así como su distribución en un espacio de visibilidad, apuntalaría la

tecnología disciplinaria del trabajo al finalizar el siglo XVII y mientras corría el siglo XVIII.

Foucault (1976: 2002: 44) manifiesta que ese poder disciplinario podría considerarse una invención de la sociedad burguesa, pues, constituyó una de las vías hacia el posicionamiento del capitalismo industrial y el tipo de sociedad a la que responde. Aunque es posible hallar algunas distinciones entre el poder disciplinario y el poder soberano, pareciera que la ruptura no es tajante, debido a que la teoría de la soberanía siguió en pie como ideología del derecho y se mantuvo regulando los códigos jurídicos que Europa se trazó en el siglo XIX desde los códigos napoleónicos.

¿Por qué Foucault propone que la teoría de la soberanía se sostuvo como ideología? Él identifica dos motivos, la teoría de la soberanía en el siglo XVIII y XIX fungió como “un instrumento crítico” frente a la monarquía y aquellos factores que pudieran obstaculizar el desenvolvimiento de la sociedad disciplinaria. También reconoce que esta teoría y la formulación de un código jurídico enfocado en ella, dieron la pauta para añadir a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que embozaba sus métodos, ocultaba aquello que pudiera constituir “dominación y técnicas de dominación en la disciplina”, aparte de avalar a cada uno la práctica de sus derechos soberanos, mediante la soberanía del Estado (Foucault, 1976: 2002: 44).

Una de las modificaciones del derecho político con mayor resonancia, sobrevino durante el siglo XIX, ¿en qué residiría ese proceso de cambio, según Foucault (1976: 2002: 218)?

[...] no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía – hacer morir o dejar vivir – con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo

penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer* vivir y *dejar* morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir (Foucault, 1976: 2002: 218).

Al comparar estos derechos y mecánicas de poder, Foucault no descarta una de las opciones para colocar como exclusiva a la otra. Esta condición le permite advertir la persistencia de ciertas lógicas a través de una especie de imbricación.

La instalación del derecho de hacer vivir y dejar morir se efectuó de manera gradual, el proceso puede pensarse mediante la teoría del derecho. Los juristas del siglo XVII y XVIII ya planteaban este asunto sobre el derecho de vida y muerte, mientras consideraban que en el ámbito del contrato social, cuando los individuos se congregan para establecer un soberano (procedimiento que entraña concederle “un poder absoluto” respecto a aquellos), actúan por sentir que “el peligro” los agujijonea, es decir, buscan preservar su vida. Sin embargo, Foucault (1976: 2002: 219) se pregunta si la vida podría incluirse entre los derechos del soberano, cuando es ella misma el agente a partir del cual se erigen estos derechos. Dicho de otro modo, ¿el soberano podría demandar a sus súbditos el ejercicio del poder de vida y muerte sobre ellos? Si la vida fue el punto de partida para este contrato, ¿no debería quedar al margen de éste? He aquí una expresión sobre la forma en que va planteándose el asunto de la vida en el pensamiento político.

A partir del trabajo de Foucault (1976: 2002: 220), recordemos que la tecnología disciplinaria del trabajo alude a la anatomopolítica, esa vertiente del biopoder enfocada en “el cuerpo como máquina” (Foucault, 1976: 1987: 168). La otra expresión del biopoder se conoce como biopolítica, según Foucault (1976: 2002: 219-223), ésta emergió en la segunda mitad del siglo XVIII, su presencia no elimina a la vertiente previa, pues, la inserta, ajustándola y tejiéndose de alguna manera en ella. Coexisten porque actúan en

diferentes escalas, empleando instrumentos heterogéneos. La biopolítica estaría concentrada en la dimensión de la especie. Esta tecnología de poder opera en “la multiplicidad de los hombres”, no por su reducción a los cuerpos, sino por constituir “una masa global”, atravesada por dinámicas colectivas que atañen a la vida, entre ellas, la natalidad, la mortalidad, el promedio de vida, las relaciones entre los habitantes y su medio para apreciar los efectos de éste en ellos. La biopolítica está encauzada hacia la población como cuestión biológica y problema de poder. Su sentido no es disciplinario, es regularizador respecto a “los procesos biológicos del hombre/especie”.<sup>60</sup>

Luego de haber dado una mirada a las implicaciones de la biopolítica, es posible admitir su propensión hacia la vida, por procurarla o sostenerla, acaso desplegarla; ésta sería la ruta afirmativa de la biopolítica. Bien valdría escudriñar en ese interés por “hacer vivir”, ¿cuáles serían los costos?, ¿qué condiciones políticas estarían en juego para la consecución de la vida?, ¿qué vida sería ésa que se pretende afirmar?

Para pensar en la biopolítica afirmativa, Esposito (2004: 2006: 58) insta a considerar las tres categorías que caracterizan a la biopolítica como un nuevo régimen de poder: subjetivización, inmanentización y producción, vinculadas entre sí, presentes en un trío genealógico (desde donde se construirá el código biopolítico), integrado por el poder pastoral, artes de gobierno y ciencias de la policía.

Empecemos por el pastorado cristiano, Foucault (1979: 1981: 1990: 112-117) encontró que esta relación producía un conocimiento específico entre el pastor y cada integrante del rebaño; existía el compromiso por parte del pastor de enterarse de las

---

<sup>60</sup> Véase Michel Foucault. (1976) Clase del 17 de marzo de 1976, en *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 219-223. Asimismo, puede remitirse a Michel Foucault. (1976) *Historia de la sexualidad*, 1 – La voluntad de saber. México: Siglo XXI Editores, 1987, pág. 168.

necesidades materiales de cada oveja y cubrirlas cuando se requiriera. Asimismo, debía estar al tanto de todos los eventos que involucraran a los miembros, sus actos percibidos como pecados públicos, también habría de saber lo que sucedía en el alma de cada uno, cuáles eran sus pecados secretos. El objetivo principal era garantizarles la salvación en el “otro mundo”. El examen de conciencia y la dirección de conciencia, instrumentos procedentes del mundo helénico, posibilitarían el conocimiento individual en el pastorado cristiano. Además, Foucault (1982: 1986: 33) se percató de que el pastor tendría que estar en disposición de sacrificarse a favor del rebaño, cuestión que le diferenciaría del poder soberano, el cual exigía el sacrificio de los súbditos para salvaguardar el trono.<sup>61</sup>

De acuerdo con Esposito (2004: 2006: 58-59), el dispositivo de la confesión está en el foco de este proceder, medio de subjetivización de lo que también se mantendría como objeto del poder. La confesión conlleva ponerse en manos de una autoridad que conoce la verdad emitida por el miembro del rebaño y, puede juzgarla, esto implica que “el objeto del poder pastoral se hace sujeto de su propia objetivación o es objetivado en la constitución de su subjetividad”.

Otra ramificación genealógica es el arte de gobierno. Según la interpretación de Esposito (2004: 2006: 60), éste despierta un doble movimiento de inmanentización y pluralización. El poder ya no se refiere a sí mismo como mera conservación de sus estructuras, sino que se vincula con la vida de los sujetos gobernados, se propone su bienestar, más allá de la obediencia. Si pretende atender a todas las demandas del cuerpo de

---

<sup>61</sup> Remítase a Michel Foucault (1979/1981) *Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la «Razón política», en Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pág. 112-117. También puede acudir a Michel Foucault. (1982) Por qué hay que estudiar el poder: La cuestión del sujeto, en Fernando Álvarez – Uría y Julia Varela (eds.), Materiales de sociología crítica, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1986, pág. 33.



la población, tiene que multiplicar sus prestaciones en las áreas concernientes a “defensa”, “economía” y “salud pública”. Estos rasgos le distinguen del poder soberano, pues, si éste actuaba desde la sustracción de posesiones, actividades asistenciales y “sangre” a sus súbditos, por otro lado, el poder gubernamental se dirige a la vida de los sujetos para defenderla, pero, también para “potenciarla”, estimularla.

Recordaremos con Esposito (2004: 2006: 61) que la ciencia de la policía constituye el tercer engrane, no se trata de “una técnica específica dentro del aparato del Estado” como actualmente podría pensarse, sino la particularidad productiva que sigue el gobierno, tanto en lo individual como lo colectivo.

Digamos, en una palabra, que en ese sistema económico y social, y podríamos agregar: en ese nuevo sistema antropológico que surge entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en ese nuevo sistema ya no gobernado por el problema inmediato de sobrevivir y no morir y regido ahora, en cambio, por el problema: vivir y hacer un poco más que vivir, pues bien, se inserta la policía, en cuanto es el conjunto de las técnicas capaces de asegurar que el hecho de vivir, hacer un poco más que vivir, coexistir, comunicarse, sea concretamente convertible en fuerzas del Estado. La policía es el conjunto de las intervenciones y los medios que garantizan que vivir, más que vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado (Foucault, 1978: 2011: 376).

Foucault encuentra que la ciencia de la policía tiene un cariz positivo, va más allá del mantenimiento de la vida, es decir, propulsa experiencias favorables, incluso placenteras para el sujeto inserto en la comunidad. Estas condiciones redundarían en beneficio de las fuerzas del Estado.

Hasta aquí puede observarse el sentido afirmativo de la biopolítica, puesto en confrontación con el carácter coercitivo del poder soberano. Desde este ángulo, la biopolítica incentiva la vida. Esposito (2004: 2006: 62) considera que en vez de referirnos a dos flujos paralelos, podríamos plantear un proceso expansivo que tendría dos caras enfrentadas, pero, al mismo tiempo, capaces de complementarse, poder y vida. El poder

tendrá que potenciar el objeto de descarga, si busca “potenciarse a sí mismo”. El ejercicio de poder no solamente presupone las condiciones de libertad para aquellos a quienes se dirige, también habrá de procurarlas, en caso de pretender el impulso a los sujetos para ponerlos en acción. En este aspecto, la perspectiva vuelve a bifurcarse. Ser libres a partir del poder, también supondría serlo frente a él, manifestar resistencia:

[...] no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales (Foucault, 1977: 1992: 181).

Probablemente, el poder se escinde y está en conflicto consigo mismo para sostener su flujo, es decir, requiere un empuje o contraofensiva para preservar la tensión que le permite el movimiento. Otra interpretación, producida a partir de las opciones consideradas por Esposito (2004: 2006: 62-63), sería que la forma en que el poder consigue fortalecerse dependería de posibilitar un emergente, abrirse, dar cabida a una fisura a través de la cual brotaría la vida como agente de resistencia. La vida y el poder, soporte y desafío entre sí.

Retomar el tema del biopoder en este apartado, nos ha permitido ampliar la exposición sobre los modos en que se ha pretendido regular la vida y los cuerpos, desde la anatomopolítica y la biopolítica. A partir de Esposito, reconocimos una ruta afirmativa para la biopolítica, configurada por tres categorías: subjetivización, inmanentización y producción, en correspondencia con el poder pastoral, artes de gobierno y ciencias de la policía. Esta perspectiva condujo a repensar la relación entre poder y vida, pues si bien puede haber oposición entre uno y otra, hasta alcanzar el poder un efecto mortificante, también ocurre una especie de colaboración que les sostiene y fortalece.

## **2.7 Avatares de vida y muerte en el paradigma inmunitario**

El poder vinculado a la vida, no sólo consigue potenciarla a través de la tensión entre las fuerzas, recordemos que también puede bloquearla, desviarla en su decurso o simplificar su intento de organizarse en nuevas formas.

Ya Foucault (1976: 1987: 165) había mostrado la paradójica relación entre el poder y la vida, pues aunque en cierto sentido el poder se ocupa de procurar la vida mediante el disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de las poblaciones, es capaz de producir masacres, incluso dirigidas desde los propios regímenes, supuestamente en nombre de la vida. Piénsese en casos como el nazismo y las dictaduras militares en América Latina.

¿Por qué este poder produce cruentas manifestaciones de muerte a pesar de proponerse la conservación de la vida? Tal vez porque responde a una lógica de la modernidad que reniega de la muerte, en tanto no reconoce que al intentar preservar la vida, sólo está defendiendo ciertas formas de ella y relegando otras opciones. Esas vías postergadas o eludidas podrían ser las «muertes parciales, progresivas y lentas» que referimos en líneas anteriores.

Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia. El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de marras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población (Foucault, 1976: 1987: 166).

El ejercicio del poder sobre la vida no necesariamente la estimula y favorece. Dirigir los esfuerzos a salvaguardar la vida y evitar la muerte, supone incardinar aquello que se intenta prevenir o erradicar. Eso implica que algunas opciones de vida serían

oscurecidas o mortificadas. Éste es el preámbulo para abordar la categoría de inmunización, a partir del trabajo de Esposito sobre la biopolítica.

Esposito (2004: 2006: 73-75) propone el análisis de la inmunización como mecanismo inherente a la biopolítica, tal contribución permitiría una puerta distinta al dilema de elegir una interpretación afirmativa o una negativa en torno a la biopolítica. El vocablo inmunidad está enhebrado por los mismos ámbitos a los que alude la biopolítica, pues se inserta entre la vida y el derecho. En el campo biomédico, inmunidad se refiere a la defensa de un organismo vivo frente a una enfermedad. Por otro lado, en el sector jurídico-político remite a la exoneración de un sujeto respecto a obligaciones que sí operan para los otros. La inmunidad no sólo se trata de la relación del poder y la vida, “sino el poder de conservación de la vida”. Esta perspectiva manifiesta que el poder y la vida son indisociables, “no existe un poder exterior a la vida”, asimismo la vida no se produce alejada de su vínculo con el poder. Desde esta propuesta, la política sería el medio para sostener la vida. Así que la categoría de inmunización provee otra forma de pensar la biopolítica, sin estar atrapada en una dicotomía que opone una versión afirmativa, vale decir, productiva por favorecer el desarrollo y la protección de la vida, respecto a otra en que se niega, relega u objetiva a la vida mediante el poder. Esposito sugiere que el modelo inmunitario aporta una novedosa manera de interpretar la biopolítica porque conlleva un engarce entre los dos sentidos mencionados, esa bisagra les coloca “en relación causal”, aunque desde el cariz negativo. El giro que otorga la categoría de inmunización es que la negación no se reduce a “la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder”. Ese contraste vehiculado por la inmunización se sintetiza como “una *protección*

*negativa* de la vida”, un proceso que ampara al organismo, ya sea individual o colectivo, pero no se realiza de modo inmediato, se requiere arrojarlo a una situación de negación, reducción o simplificación de “su potencia expansiva”. A la manera de la práctica médica de la vacunación y su acción en el cuerpo del individuo, se desempeña la inmunización del cuerpo político, implantando en él “una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural”.

Se precisa de la muerte para la consecución de la vida, un poco del dulce veneno es *vital*; la seductora cadencia de la muerte insta a que la vida emerja y se organice.

Esposito (2004: 2006: 81) inauguró una vertiente de estudio referente al paradigma inmunitario, ya que reconoció en éste, el contraste proporcional con el concepto de comunidad. Remitirnos a la etimología de *immunitas* permite observar “la forma negativa” o contraparte de la *communitas*. La manera en que Esposito advierte la distinción, pero, al mismo tiempo, la remisión entre ambos vocablos, consiste en señalar que *communitas* implica una relación que exige a sus miembros un pacto de “donación recíproca”, el cual arriesgaría su identidad individual; por otro lado, la *immunitas* se refiere a la situación de exención de ese encargo, asimismo, protege frente a los alcances confiscadores.

¿Podría ponerse en riesgo la identidad individual por el afán de la “donación recíproca”? Es probable que la presión colectiva para confirmar la pertenencia de cada miembro, constriña a la disposición a compartir rasgos y aptitudes, quizá por ello, Esposito plantee la posibilidad de que la identidad individual resulte comprometida.

Este acuerdo de “donación recíproca”, alude en cierto modo a la relación de acreedor y deudor localizada por Nietzsche (1887: 2008: 92-93) en el ámbito de la comunidad.

Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta las ventajas de ésta (¡oh, qué ventajas!, hoy nosotros las infravaloramos a veces), vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito» - un alemán entiende lo que quiere significar originariamente la «miseria» (*Elend, êlend*) -, pero uno también se ha empeñado y obligado con la comunidad en lo que respecta precisamente a esos perjuicios y hostilidades (Nietzsche, 1887: 2008: 92-93).

A pesar de la dosis de ironía que pueda leerse en tales líneas, Nietzsche destaca la deuda de los miembros hacia la comunidad que les resguarda, cuya retribución en el mismo tenor, afianza la inclusión.

Esposito (2004: 2006: 83) nos recuerda que el sentido con mayor incidencia en la *immunitas* concierne al “reverso lógico” de la *communitas*, “inmune es el «no ser» o el «no tener» nada en común”. Y esa faz negativa respecto a su opuesta, expresa que el concepto de inmunización “presupone aquello mismo que niega”. Proviene lógicamente de su contrario y éste sigue inscrito en él, es decir, la contracara de la *immunitas*, continúa involucrada en su eficacia, porque funciona como “su objeto y su motor”. En otras palabras, la comunidad es inmunizada a través de un mecanismo que la preserva y también se le opone, pues logra conservarla negando “su horizonte de sentido originario”. En este caso, podría decirse que la inmunización no necesariamente se superpone a la comunidad, sino que actúa como un procedimiento inherente a ésta, “el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible”. Esta propuesta parece

remitirse a pasajes de la obra de Deleuze, justo cuando se refiere al pliegue del afuera en el adentro como factor subjetivante.

Pero el tiempo como sujeto, o más bien subjetivación, se llama memoria. No esa corta memoria que viene después, y que se opone al olvido, sino la «absoluta memoria» que dobla el presente, que redobla el afuera, y que se identifica con el olvido, puesto que ella misma es sin cesar olvidada para ser rehecha: en efecto, su pliegue se confunde con el despliegue, puesto que éste continúa en aquél como lo que está plegado. Sólo el olvido (el despliegue) encuentra lo que está plegado en la memoria (en el propio pliegue). Se produce un redescubrimiento final de Heidegger por Foucault. Lo que se opone a la memoria no es el olvido, sino el olvido del olvido que nos disuelve en el afuera, y que constituye la muerte. Por el contrario, mientras el afuera está plegado, existe un adentro coextensivo a él, como la memoria es coextensiva al olvido. Es esta coextensividad la que es vida, periodo largo (Deleuze, 1986: 1987: 141).

En ambos pensadores, el pliegue desempeña una medida de distribución, opera como un cauce que habrá de perfilar la vida. Se trata de una función que pervive en este par de perspectivas aunque sean disímbolas. A partir de Deleuze, suponemos que el pliegue, vía la memoria, misura el exceso avasallante de fuerzas en movimiento provenientes del afuera; pero, atendiendo a Esposito, diremos que el pliegue inmunitario encara la intensidad emanada por las exigencias de la comunidad.

La asociación entre la modernidad y el asunto inmunitario no excluye que éste se haya esgrimido previamente, pues la necesidad de autoconservación precede a la época moderna y la rebasa. Podríamos decir junto a Esposito (2004: 2006: 88) que la necesidad de autoconservación está implícita en “la historia de la civilización”, porque cada sociedad requiere “un aparato defensivo” adecuado para preservarla. Sin embargo, la necesidad de autoaseguramiento se reconoció como “una opción estratégica” durante los inicios de la modernidad.

Desde la perspectiva de Esposito (2004: 2006: 88-89), el planteamiento de la autoconservación de la vida forjó la modernidad en cuanto “aparato histórico-categorial”

dispuesto a atender esa demanda. La modernidad puede considerarse “el metalenguaje” configurado entre ciertos siglos que ha manifestado un requerimiento surgido entre lo latente de la vida, a través de la producción de relatos propicios para dar respuestas supuestamente convenientes a esa exigencia de acuerdo al paso del tiempo. Tal situación ocurrió ante la caída de los resguardos que habían enarbolado “el caparazón de protección simbólica de la experiencia humana” relativo al orden de la trascendencia de raigambre teológica. En el último periodo de los siglos medios, la hendidura generada en ese rudimentario fardo inmunitario precisó de otro aparato defensivo, “artificial” y encauzado a salvaguardar un mundo arriesgado al peligro. Esposito recurre a Peter Sloterdijk para señalar la iniciación de la bifurcada tendencia del sujeto moderno, pues está “proyectado hacia una exterioridad sin protecciones preestablecidas”, pero, a partir de esto, se encuentra comprometido a subsanar esa ausencia con la realización de vigorosos «baldaquines inmunitarios» en engarce con una vida, conferida a sí misma.

Los argumentos de Esposito (2004: 2006: 89-91) proponen que las grandes categorías políticas de la modernidad no habrán de interpretarse exactamente por aquello que dicen ser, tampoco se reducirá el análisis a su configuración histórica, convendrá aproximarse a ellas como “formas lingüísticas e institucionales” acogidas por “la lógica inmunitaria” para preservar la vida frente a peligros emanados de su conformación colectiva. Si dicha lógica se manifiesta por figuras histórico-conceptuales esto muestra que la articulación entre vida y política en la modernidad requiere mediaciones formadas por esas categorías. Para la procuración de su conservación y desarrollo, la vida habrá de ser organizada mediante “procedimientos artificiales” dispuestos a removerla de los “peligros naturales”. Esposito sugiere que hay una “doble línea divisoria” que discierne a la política



moderna, en cierto sentido de aquello que la precede y, por otro, de la particularidad que la sucede. La primera fase ya tendría un matiz biopolítico desde la cuestión referente a “la *conservatio vitae*”, sin embargo, distinto de lo que ocurre en la otra etapa, concebida como “segunda modernidad”, el enlace entre la política y la vida depende del asunto del orden, así como de las categorías histórico-conceptuales que lo invisten, éstas son conocidas como: “soberanía, propiedad, libertad, poder”. La dialéctica inmunitaria tiene como quehacer la protección de la vida, por medio de una forma negativa, por tanto, las categorías políticas que se le asocian habrán de revirar sobre su significación y tornarse opuestas a su invocación originaria. Parece contradictorio el empeño en atender a la inmediatez de la *conservatio vitae* a través de la intercesión de los conceptos de libertad, soberanía o propiedad. En alguna fase de su decurso histórico-semántico, van simplificándose hacia “la seguridad del sujeto”, esto puede interpretarse como la resultante del modo inmunitario desde el cual el Moderno concibe al sujeto.<sup>62</sup>

Esposito (2004: 2006: 91-93) revisa el concepto de soberanía para explicar cómo éste participa en la lógica inmunitaria de la modernidad, advierte que no lo considera una “ideología compensatoria” frente a la penetración de los dispositivos de control, tampoco lo aborda como el eco del antiguo poder de muerte en el régimen biopolítico, sino como su más destacada “figura inmunitaria”, pues propone que la soberanía atraviesa la ruta biopolítica aportando el más vigoroso recurso ordenador a la cuestión moderna de la

---

<sup>62</sup> De acuerdo con Heidegger (1938: 2001: 86 – 88), a partir de la liberación respecto a la certeza de salvación ligada a la verdad cristiana, hay una inclinación del hombre hacia *asegurarse* una verdad sostenida por aquello que él mismo puede saber. La nueva opción libertaria involucra al *representar* como un proceso que parte de sí mismo rumbo a lo que habrá de asegurarse como objetivado, probablemente este “aseguramiento” atiende a dos sentidos, la certeza en torno al saber y la protección frente a lo representado, pues la configuración de esta imagen sería un artificio que habría de “resguardar” al sujeto ante los embates de la variabilidad del objeto, en tanto la forma de vincularse está supeditada a la pretendida construcción de la imagen desde el sujeto.

autoconservación de la vida. Esposito advierte que si la concepción griega contempla a la política en “distinción paradigmática” con el ámbito biológico, por otro lado, en Hobbes, se aprecia que el asunto de la *conservatio vitae* no solamente remite a la dimensión política, sino que entraña su principal objeto. La vida habrá de protegerse del riesgo de maceración para lograr su despliegue. Para ello, el derecho natural correspondiente a “lo que el hombre *puede* hacer”, así como la ley natural sobre “lo que el hombre *debe* hacer” atienden a esta lógica.<sup>63</sup> El razonamiento juega un papel importante como soporte de esta ley de naturaleza, aspecto que lo inserta en un contexto biopolítico. El hombre al que se refiere Hobbes está marcado por el cuerpo, la inclusión del adjetivo «político» no altera al sujeto referido. Esposito insiste en atender a la división aristotélica para proponer que el cuerpo, pensado desde lo político, estaría más próximo a la dimensión de la *zoé* que a la de *bíos*, aunque luego se arriesga a proponer que se localiza en ese lugar donde la diferenciación se desvanece. La vida que se encuentra en peligro es aquella interpretada en calidad de “estructura material”, expresada en “intensidad física”. Tal condición, amerita el encuentro entre la razón y el derecho, a partir de la necesidad de conservación de la vida. Esposito observa en la propuesta hobbesiana que no bastan la razón y el derecho para lograr ese objetivo, sino que se requiere un aparato cuya mayor complejidad atienda a esa demanda. El primer intento de autoconservación tiene como ruta el fracaso mientras se halla conjugado con aquel “impulso natural”, un acompañante contrapuesto, “el inagotable deseo de poseerlo todo”. Desde esa perspectiva, la vida no puede, en forma independiente, lograr

---

<sup>63</sup> Hobbes (1651: 1940: 106) señaló: “El DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin. [...] Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada”.

la autopropagación pretendida, pues se halla en compromiso con un “movimiento contrafáctico” que en su propulsión hacia el ámbito autoconservativo, la conduce a la posibilidad de conseguir el resultado opuesto. Esta dinámica tiene sentido si reconocemos en todos los humanos la capacidad de matar a otros, factor que también supone la otra posición, todos somos susceptibles a que nos den muerte.

A partir de los planteamientos de Esposito (2004: 2006: 94) podríamos interpretar que la vida humana halla una doble contradicción en el intento de conservarse, pues si ésta es entregada a sus procesos naturales, se dirige a la autodestrucción porque en sí misma porta una fuerza que se le contrapone. Requiere “salir de sí” y configurar “un punto de trascendencia” que otorgue “orden y protección” para sostenerse. He aquí la grieta propicia para ese redoblamiento de la vida que va desde la naturaleza hacia el artificio, éste procura la autoconservación ante la dificultad de aquélla. Pero ese propósito demanda una vía opuesta a la naturaleza, paradójicamente, la negación de sí misma le permite garantizar su continuidad. El logro de la conservación está supeditado al distanciamiento o suspensión de lo que se intenta sostener. En otras palabras, el estado político se erige como artificio, vale decir, el “reverso negativo” del estado natural.

Esposito (2004: 2006: 95-96) admite que la época moderna supuso el establecimiento de una nueva centralidad de la vida a la que habría que intentar salvar desde la política, mediante un esfuerzo cuya tendencia contradice a la primera, proceso que caracteriza al paradigma inmunitario. En aras de procurar la conservación de la vida, ésta debe dimitir de esa propensión que anima la “propia potencia expansiva”, vale decir, la “voluntad de poseer todas las cosas”, factor que podría conducir a un escollo, una vuelta mortífera. El carácter natural del sistema inmunitario como defensa ante el ataque de

emisarios externos es insuficiente, hasta podría resultar adverso, por ello, se recurre a una inmunidad en el orden artificial que haría efectiva a la anterior y paralelamente la negaría, pues acomete desde un ámbito externo al cuerpo individual, pero, también se dirige a contener su originaria intensidad. Es la soberanía este segundo dispositivo inmunitario, su institución requiere un pacto entre los sujetos involucrados, sin embargo, el acuerdo entraña una doble condición, se consideran “sujetos *de* ella” a través de su participación en un contrato que ha permitido su institución. Asimismo, están “sujetos *a* ella” en la medida en que no pueden oponérsele porque se contrapondrían a sí mismos.

Es posible apreciar junto a Esposito (2004: 2006: 96), el originario carácter negativo de la inmunización soberana, planteada como “trascendencia inmanente”, debido a que excede a quienes la concibieron como manifestación de su voluntad. Esposito recuerda la contradicción que blande el concepto de representación, según Hobbes: el soberano o representante podría considerarse “idéntico” a sus representados porque se sitúa en lugar de aquellos, pero, “distinto” porque tal «lugar» va más allá de éstos. Dicha condición de aparente contrasentido no sólo actúa tópicamente, también tiene incursión en el ámbito temporal, porque lo declarado como establecido por los sujetos instituyentes es inaprehensible para sí mismos, en tanto les antecede como su presupuesto en un sentido lógico.

La senda trazada por Esposito (2004: 2006: 97) conduce a reconocer que el poder soberano y los derechos individuales se corresponden entre sí desde su respectiva dimensión opuesta, la supuesta igualdad de los individuos les permite la institución de un soberano que habrá de representarlos. El papel del soberano también implica la posibilidad de liberación de los individuos del sometimiento respecto a “poderes despóticos” alternos.

Absolutismo e individualismo actúan en consonancia por una articulación que les involucra en un mismo trayecto de gestación, vale decir, por medio del absolutismo hay afirmación y negación de los individuos, “presuponiendo su propia presuposición, se destituyen en cuanto sujetos instituyentes, pues el resultado de esa institución no es otro que aquello que a su vez los instituye”.

Esposito (2004: 2006: 97-98) sugiere que el individualismo moderno ha enarbolado una función biopolítica, pues mediante la fachada del logro de la autonomía, se desarrolló como estrategia inmunitaria a través de la cual la soberanía moderna concretó su proyecto de protección a la vida. La relación entre los hombres se realiza de manera individual, eso conduce a un problema extensivo, éste implica “una relación horizontal” que enlaza a “una dimensión común” a los involucrados, ese asunto común es el peligro que se juega en “la vida de todos”, así como en forma particular; por tanto, se buscará abolirlo a partir de la “individualización artificial” configurada por “el dispositivo soberano”. Si el propio vocablo “absolutismo” transmite “la independencia del poder” frente a cualquier “límite exterior”, conjuntamente manifiesta la desligazón frente a los hombres, además de su derivación en individuos también “absolutos”, vía la separación al *munus* que los vincula por “un lazo común”. La soberanía supone “el *no* ser en común de los individuos, la forma política de su desocialización”.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Es pertinente retrotraernos al término individualización para reconocer su traza inmunitaria, vale decir, segregacionista y, en cierto sentido, mortificante. En Vigilar y Castigar, Foucault (1975: 2005: 175, 212) sugiere que la individualización en el poder disciplinario atendió a un proceder modesto que no se relaciona estrechamente con la majestuosidad de la soberanía, sin embargo, Esposito sí halla enlace directo entre soberanía, absolutismo e individualización. Maticemos este asunto para valorar las diferencias entre ambos. Desde la perspectiva de Foucault (1975: 2005: 192), encontramos que el poder disciplinario se caracterizó por una individualización específica cuando la práctica del examen implicó la inversión de “la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder”, pues antes del predominio del poder disciplinario, el poder solía ser “lo que se ve, lo que se muestra, lo que se manifiesta”, no obstante, “el principio de su fuerza” radicaría en el movimiento que permite desplegarla. En esta lógica, se mantendrían en la sombra los sujetos sobre los cuales

De este modo, Esposito (2004: 2006: 98) nos lleva a enfrentarnos al cariz negativo de la *immunitas*, entendiendo que la salvación de la vida en forma duradera supone que ésta se haga «privada», tanto privatizada como privada del vínculo que la arroja a su aspecto

---

se ejerce el poder, así que la obtención de luz dependería de la parte de poder que se les ha proporcionado “o del reflejo que recae en ellos un instante”. El proceso es distinto en el poder disciplinario, en tanto éste encuentra el soporte de su ejercicio “haciéndose invisible”, pero asigna “un principio de visibilidad obligatorio” a quienes sujeta. La condición de ser visto posibilita el sometimiento en el que se encuentra el individuo disciplinario, el examen es el instrumento que objetiva a los sometidos. La fase previa había supuesto en la ceremonia política “la manifestación a la vez excesiva y regulada del poder; era una expresión suntuaria de potencia”, un acontecimiento que confirmaba su poder a través de su despliegue. “La aparición solemne del soberano llevaba consigo algo de la consagración, de la coronación, del retorno de la victoria”, frente a eso, la disciplina conlleva otra ceremonia mediante la inspección o “desfile”, estrategia “fastuosa del examen” en la que “súbditos” se ofrecen objetivados al poder que se expresa por la mirada, sus cuerpos se vuelven “legibles y dóciles”.

Hay un emblema que refleja el encuentro entre estos dos ejercicios distintos de poder, es una medalla que evoca un acontecimiento; según la investigación de Foucault (1975: 2005: 192-193), Luis XIV pasó “su primera revista militar” el 15 de marzo de 1666, se trataba de un conjunto integrado por 18000 hombres. La medalla acuñada llevaba la frase “*Disciplina militaris restituta*”, así como “*Prolusio ad victorias*”. La descripción de la imagen es minuciosa: “A la derecha, el rey, adelantado el pie derecho, manda personalmente el ejercicio con un bastón. En la mitad de la izquierda se ven de frente y alineados en el sentido de la profundidad varias filas de soldados; extienden el brazo a la altura del hombro y sostienen el fusil exactamente vertical; adelantan la pierna derecha y tienen el pie izquierdo vuelto hacia el exterior. [...] El orden arquitectónico, que libera en su ápice las figuras de la danza, impone en el suelo sus reglas y su geometría a los hombres disciplinados. Las columnas del poder”. En dicha medalla se atestigua el momento en que coincidieron “la figura más brillante del poder soberano y la emergencia de los rituales propios del poder disciplinario”. Este efecto de inversión en la visibilidad que va desde la figura del monarca hacia los súbditos, garantizó el asentamiento del poder disciplinario.

Asimismo, Foucault (1975: 2005: 197) plantea que las disciplinas señalaron “el momento en que se efectúa lo que se podría llamar la inversión del eje político de la individualización”. Diríamos que en algunas sociedades, por ejemplo, la feudal, la individualización es mayúscula en lo correspondiente al ejercicio de la soberanía, vale decir, quien tiene mayor privilegio está más perfilado como individuo por las ceremonias, la estirpe, los logros, la persistencia en la historia después de la muerte, las relaciones de vasallaje y soberanía que se entrelazan, factores que implican «una individualización “ascendente”». Respecto al régimen disciplinario, la individualización opera en sentido “descendente”, mientras el poder se difunde, tornándose “más anónimo y más funcional”, los sujetos en quienes se ejerce el poder “tienden a estar más fuertemente individualizados”, a partir de la vigilancia, las medidas comparativas basadas en la “norma” y las respectivas desviaciones.

De manera sucinta, recordaremos dos imágenes de la disciplina, la primera es nombrada por Foucault (1975: 2005: 202, 203, 212): disciplina-bloqueo, concerniente a la institución cerrada y colocada en los márgenes, ésta tenía como propósito “detener el mal” a partir de los modelos de exclusión empleados en el abordaje de la lepra, además de la intervención que atañe a la peste, mediante el “reticulado táctico meticuloso” que diferencia e individualiza. Aunque tales esquemas eran distintos, no tardaron en combinarse en el ámbito psiquiátrico, penitenciario, educativo y hospitalario hacia los inicios del siglo XIX. La otra imagen es la disciplina-mecanismo, representada por el panoptismo, se trata de un dispositivo que acelera y vuelve más efectivo el ejercicio de poder por medio de su expansión. La trayectoria que supone el movimiento desde “un esquema de la disciplina de excepción” hacia “una vigilancia generalizada” se sostiene en “una transformación histórica” en la que se extendieron y multiplicaron en el cuerpo social los dispositivos disciplinarios entre los siglos XVII y XVIII, proceso orientado a construir la sociedad disciplinaria.

común. Se pretenderá excluir cualquier relación distinta al procedimiento vertical que subordina a cada uno a la autoridad soberana. En este sentido, la palabra «individuo» porta la carga de “permanecer indiviso, unido a sí mismo, por la misma línea que divide de todos los demás”. Destaca el margen negativo que lo delimita como él mismo, diferente de otro, frente al poder positivo proveniente del soberano. Esposito (2004: 2006: 98) invita a pensar la soberanía como un “vacío artificial<sup>65</sup> creado en torno a cada individuo, el negativo de la relación o la relación negativa entre entidades no relacionadas”.

Esposito (2004: 2006: 99) permite reconocer en Hobbes al filósofo de la paz o la neutralización, gracias a las apreciaciones de Foucault (1976: 2002: 88-90), quien destacó que la guerra se deriva de mínimas diferencias entre las capacidades de los contendientes, pues, según Hobbes, si existieran grandes diferencias entre los hombres, se obstruiría la guerra, considerando que uno de los escenarios posibles sería un enfrentamiento entre el fuerte y el débil, cuyo resultado implicaría el triunfo del primero, tal situación se apreciaría como definitiva, precisamente por la fuerza que porta aquél. La otra opción sería la ausencia de enfrentamiento, en tanto el débil asumiría su condición y no se atrevería a la confrontación. En otras palabras, las diferencias destacadas evitarían la guerra, en virtud de que un conato bélico habría permitido evaluar la relación de fuerzas y ésta quedaría asentada, dificultando la prosecución de la ofensiva. La vertiente alternativa sostendría la relación de fuerzas en la virtualidad, dado que los débiles habrían renunciado al riesgoso combate. Por otro lado, si las diferencias son exiguas se mantendrá un estado de tensión, puesto que el débil no se encuentra propiamente distante del fuerte, sino que sus capacidades le permiten cierta proximidad con él, así que esa posición le insta a no

---

<sup>65</sup> En líneas posteriores se retomará el tema del vacío, pero, no en su matiz artificial sino como condición inexorable.

claudicar, lo que prolonga la rencilla y la disposición al enfrentamiento. La variabilidad en la naciente relación de fuerzas propicia el estado de guerra, ese proceso que Hobbes distinguía como un tiempo en que se tiene la *voluntad* de contender en combates, pero, no es la guerra propiamente dicha, sino una serie de artilugios que expresan ambos bandos como medio de intimidación, incluso podría decirse que hay algo teatral en ese intercambio de fulleras y expresiones de rivalidad.

Acompañados por Foucault (1976: 2002: 90), al contemplar ese “estado de guerra” entendido como el vaivén de señuelos entre los pretendidos contrincantes, se presenta esta pregunta: “¿Pero de qué manera ese estado, que no es la guerra sino los juegos de representaciones mediante los cuales, justamente, no se hace la guerra, va a engendrar el Estado –con mayúscula–, el Leviatán, la soberanía?”

Foucault (1976: 2002: 90-91) evoca la respuesta de Hobbes al diferenciar una soberanía de institución y una soberanía de adquisición, aunque luego puntualiza que más bien se trata de una república de institución y una república de adquisición y, en ésta sugiere dos modos de soberanía, así que en total reconoceríamos los Estados de institución, los Estados de adquisición y tres modos de soberanía implicados en esas formas de poder. Abordemos las repúblicas de institución, partiendo del estado de guerra que ya habíamos identificado como un remedo, es decir, un intercambio de manifestaciones desafiantes, concebido como un proceso que difiere de la efectiva realización de la guerra, cuyo cierre apuntaría a la decisión de los hombres por la transferencia de ciertos derechos o poderes hacia quien habría de representarles. La resolución consistiría en asignar a uno –o a varios elementos de una asamblea–, ese derecho de representación de los individuos, por ello, el soberano en su investidura equivaldría a los individuos, debido a que estaría en su sitio. El



desempeño del soberano se configura sobre los individuos representados, es una “individualidad fabricada”, sin embargo, su figura encarna una “individualidad real”; incluso tratándose de una asamblea con varios miembros, también sería una individualidad.

Por otro lado, Foucault (1976: 2002: 91-92) también advierte que si nos aproximamos a las repúblicas de adquisición veremos “una soberanía fundada en relaciones de fuerza a la vez reales, históricas e inmediatas”. Supongamos que hay un Estado construido de acuerdo al modelo de institución en forma inicial, imaginemos que tal Estado recibe una agresión por parte de otro durante una guerra, esta vez sí nos referimos a un enfrentamiento armado. Uno de los Estados es subyugado por el otro, así que su soberanía se resquebraja, el contrincante invade su espacio. Ahora los vencidos están sometidos al arbitrio de los vencedores, quienes podrían matarlos, la consecución de esa posibilidad anularía al Estado en cuestión. En cambio, si los vencidos siguen viviendo, es decir, quedan favorecidos temporalmente con la vida, el proceso podría derivar en que éstos se rebelasen contra los vencedores, lo que significaría retomar la guerra. El camino alternativo sería doblegarse, este caso mostraría una relación de dominación proveniente de la guerra y la posterior pacificación. Este arreglo también se contempla como soberanía, en virtud de que los vencidos eligieron seguir viviendo aunque eso comportara la obediencia, condición que llevó a reconfigurar la soberanía, mudando en representantes a los vencedores, en tanto que se colocó a un soberano en el sitio de quien había sido derrocado a partir de la guerra. El declive no condujo a la esclavitud sin mediar el derecho, la derrota propició un reposicionamiento frente al miedo por el desamparo, moviéndose hacia el orden de la soberanía y atendiendo al régimen jurídico propio del poder absoluto. Inclinarsen por la vida

llevó a la soberanía, resultando “tan jurídica y legítima”, tal como la producida en el formato abordado previamente, es decir, el modelo de la institución.

La tercera forma de soberanía que identifica Hobbes, evocada por Foucault (1976: 2002: 92-93), se ubica en la relación entre un niño y sus padres, específicamente, con la madre. El hijo depende de los padres durante los primeros años, éstos podrían “dejarlo morir” o hasta suscitar su muerte. El hijo no subsistiría sin ellos, en particular, sin quien ejerza el papel de madre. Aunque no haga explícita su voluntad –sino a partir de expresar necesidades, llantos, gritos–, llegará el momento en que termine por obedecer a los padres, haciendo lo que la madre le encomiende, porque su vida depende de ella. Entonces, la madre ejercerá su soberanía sobre aquél. Foucault recuerda la comparación que hace Hobbes entre la forma en que el niño acepta la soberanía de la madre en aras de conservar la vida y la posición de los vencidos en su condición de derrota. Por tanto, lo crucial en la conformación de la soberanía es la presencia de una “voluntad radical” que impulse a vivir, aunque eso requiera la incursión de la voluntad de otro. La soberanía se concreta desde abajo, mediante la voluntad de quienes tienen miedo al extravío.

Este recorrido sobre las implicaciones de la soberanía, nos permite coincidir con Esposito (2004: 2006: 99) cuando puntualiza que haber neutralizado el conflicto no significa su eliminación, en cambio, podría decirse que se le incorpora como un antígeno pertinente para la producción de anticuerpos en el organismo inmunizado. La defensa que el soberano ofrece a los súbditos no está ajena de tal condición, hasta podría considerarse su manifestación más destacada, debido al empleo del instrumento para atemperar “el miedo a la muerte violenta”, percibido como posibilidad por cada uno en manos de otro. El instrumento es igualmente un miedo, quizá más aceptado que el conquistado, sin embargo,

acentuado por la disparidad en la relación entre el súbdito y el soberano, éste mantiene el derecho natural que los otros cedieron cuando se integraron al estado civil. Esta circunstancia derivó en esa conexión que involucra “conservación de la vida y posibilidad de quitarla”. A pesar de que la segunda estaría presente de manera constante, pocas veces sería llevada al acto por ese personaje al que le corresponde asegurarla. Si el derecho de vida y de muerte es tomado como facultad soberana que no admite objeción, se debe a la autorización proveniente del mismo sujeto sometido a ella.

Esposito (2004: 2006: 99-100) exhorta a observar que lo paradójico en este proceso cuya carga sacrificial lo rige, es que no está propiamente sostenido por la distancia que va desde el soberano hacia el súbdito, se trata de la identificación que enlaza a los individuos y el soberano como su representante, condición avalada por la voluntad de éstos. De tal manera que los actos del soberano recaen en los representados, quienes habrán de acometer las consecuencias de los designios del soberano, en tanto la autoría también les implica. Esta autoría se atribuye por una delegación lógica, el súbdito habrá de encarar la decisión del soberano respecto a la conservación de la vida o su eliminación, a pesar de ser inocente, es decir, el mandato de sacrificio puede realizarse integrando la excepción que estaría encarnada por la inocencia del súbdito. Hay en juego una “antinomia constitutiva de la inmunización soberana”, no sólo por la tensión “entre excepción y norma”, también porque, en cierto sentido, la excepción estaría vaticinada por la misma sistematización que supone dejarla fuera. Esta excepción constituye un residuo sobre el que no se puede arbitrar, asimismo, soporta “la maquinaria de la mediación inmunitaria”, pues actúa como la antinomia estructural situada en su base. Lo mortífero es integrado y contenido a través de la función inmunitaria que intenta la protección de la vida, pero, la fuerza de la contención

podría derivar en el desfogue que rebase el contorno establecido y le lleve a retornar con mayor intensidad mediante cruentas expresiones de violencia. Nos referimos a los rastros de lo horrible.<sup>66</sup>

Según Esposito (2004: 2006: 101), la dialéctica negativa que implica la disgregación entre los individuos, propulsando su engarce a la soberanía, también está involucrada en otras categorías político-jurídicas de la modernidad en su disposición inmunitaria. Abordémosla en lo concerniente a la categoría de propiedad, la cual devela de manera directa la “antítesis originaria” que le da sentido mediante la oposición de los vocablos: «propio» y «común», pues el primero, por definición, se adhiere al carácter inmune, es decir, «no común», además, la idea de propiedad exagera la particularidad inmunitaria, basta con recordar que la inmunización soberana trasciende a quienes la concretan, pero, la inmunización propietaria se mantiene tatuada en ellos, en virtud de su apuntalamiento en la frontera entre los cuerpos, así que se conjugan “inmanentización y especialización”, una forma de entender la conjunción sería suponer que “el dispositivo protector concentrado en la figura unitaria de la soberanía se multiplicara por la cantidad de individuos, instalándose en sus organismos biológicos”.

La categoría de propiedad es abordada por Esposito (2004: 2006: 101-103) al tomar como referencia a Locke, cuya obra *Two treatises of government* (1690), nos arroja nuevamente al tema de la conservación de la vida, pero, condicionada por “la presencia de algo”, se refiere a “la *res propria*”, puntualiza que ésta emerge de ella y la fortalece. Se trata de un derecho de propiedad, consecuencia y presupuesto a la vez del sostenimiento de

---

<sup>66</sup> Ya tendremos oportunidad de abordar el tema de lo horrible u ominoso, por ahora podemos notar el papel que en ello tiene la soberanía, en tanto categoría inherente a la modernidad y portadora de un cariz inmunitario.

la vida, pues el humano se sirve de ciertos recursos *apropiados* para su existencia. Vida y propiedad están entreveradas en un proceso que se sostiene por la remisión de una a la otra. Resulta claro que sin vida no habría propiedad, añadiríamos que en la ausencia de propiedad, incluso sin que la propia vida se yerga como propiedad, sería difícil que la vida respondiera a sus necesidades, por tanto, se extinguiría. Esposito hace notar una particular perspectiva de Locke respecto a este tópico: “la vida es simultáneamente parte de la propiedad y externa a ella”. Dicho de otro modo, la vida se considera una propiedad en tanto sería “uno de los bienes” que tiene cada uno. Pero, la vida también es el propio sujeto, cuando se la concibe como el ser.

Esposito (2004: 2006: 103-104) encuentra diferencia entre Hobbes y Locke, pues en la perspectiva del segundo, la propiedad sería precursora de la soberanía encargada de hacerla valer, “la propiedad es el presupuesto, no el resultado, de la organización social”. Pero, a partir de esa postura surge una pregunta: “¿dónde encuentra la propiedad su fundamento en un mundo que nos es dado en común?” La respuesta de Locke atiende a un soporte biológico. Esa separación del otro en torno a la delimitación de la propiedad, estaría sustentada en una “cláusula metafísica”, según la interpretación de Esposito, ya que nombra al proceso: “inclusión corpórea”, caso en el que la propiedad se manifiesta en el trabajo, esa actividad que constituiría la “extensión del cuerpo”, capaz de modificar los recursos otorgados por la naturaleza y verterse en ellos, hasta apropiárselos.

A través del análisis de la propiedad, Esposito (2004: 2006: 105) localiza “un desvío” de la ruta pautada por el “autoaseguramiento subjetivo” individualizado mediante la “*repraesentatio* moderna” que Heidegger reconoció. La digresión consiste en que la

posibilidad de apoderarse del objeto radica en su incorporación, no en su distancia respecto al sujeto.

Notemos en palabras de Esposito (2004: 2006: 105) el papel del cuerpo en el proceso de apropiación: “El cuerpo es el lugar primordial de la propiedad porque es el lugar de la propiedad primordial, la que cada uno tiene sobre sí mismo”. Vale decir, la forma básica en que logramos asirnos de un objeto corresponde a la experiencia de *hacerlo cuerpo*, pues éste es la propiedad fundamental.

Esposito (2004: 2006: 105-106) dirige la mirada hacia el carácter de pertenencia del cuerpo del individuo, cuya constitución está soportada en él, asimismo “lo posee” en forma primigenia, anticipando otras relaciones de apropiación. El movimiento oscilatorio entre “ser y tener” el cuerpo es el basamento “onto-jurídico” de cualquier apropiación ulterior del individuo, desde el legado de Locke. En el análisis de tal perspectiva, ya se observa la acción de la lógica inmunitaria, pues el mundo conferido en común, susceptible a la indiferenciación, se neutraliza por ese factor implícito en la expresión inicial que tiene el enlace que precede a los demás e incide en ellos, se trata del lazo consigo mismo a través de la “identidad personal”. La propiedad es resguardada por el sujeto que la tiene, “ella lo extiende, lo potencia y refuerza su capacidad de autoconservación”, el sujeto y el *proprium* se preservan uno al otro, mediante la “propia sustancia subjetiva”.

Desde la perspectiva de Esposito (2004: 2006: 106-107), el procedimiento inmunitario de la propiedad sobrepasa al hobbesiano, ya que corresponde a la forma, aunque también podría incluirse a la materia de la individualidad. El incremento en la funcionalidad se encuentra asociado a la acentuación de la contradicción que da soporte al

sistema, más allá de la relación tirante entre los individuos y el soberano, se hace referencia al vínculo entre la propiedad y la subjetividad. Hay un vuelco que otorga otra posición a los elementos participantes en la lógica de la pertenencia y constitución, pues la cosa apropiada está en dependencia del sujeto que la ha adoptado, volviéndose parte de su cuerpo, sin embargo, el propietario consigue esa condición por su relación con la cosa poseída, así que el propio sujeto también está en dependencia respecto a la cosa.<sup>67</sup> El reconocimiento de este vuelco, conduce a Esposito a ser un crítico agudo frente a la interpretación de Locke sobre la propiedad como esa prolongación de la identidad subjetiva. El recurso pertinente para argumentar la crítica se encuentra en los análisis de Marx (1844: 2007: 131):

[...] es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es independiente de él –que ha de ser, pues, afirmada y mantenida sólo de un modo exterior–, es decir, es superada ésta su *objetividad* exterior y *sin pensamiento*, al incorporarse la propiedad privada al hombre mismo y reconocerse el hombre mismo como su esencia; así, sin embargo, queda el hombre determinado por la propiedad privada, como en Lutero queda determinado por la Religión. Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido él mismo en la tensa esencia de la propiedad privada (Marx, 1844: 2007: 131).

Dadas las condiciones expuestas, es posible admitir junto a Esposito (2004: 2006: 107-108) que hay un contraflujo que lía a la cosa y el sujeto, ese movimiento que va de uno al otro les compromete en una difusa relación de dominio con carácter mutuo.

Esposito (2004: 2006: 110-111) permite apreciar que la teorización de Locke sobre el proceso de apropiación lleva implícito un movimiento contrapuesto, una pérdida desde el ángulo subjetivo que podría plantearse como una “reificación de la persona”, debido a que

---

<sup>67</sup> La traducción al castellano del libro de Esposito, intitulado *Bíos. Biopolítica y filosofía* (edición 2006), específicamente el apartado correspondiente a la categoría de propiedad, no presenta constancia en la forma de nombrar lo apropiado, por momentos se hace referencia a un “objeto” y, en otras ocasiones, a la “cosa”. Esta tesis trata de respetar dichos movimientos. En párrafos posteriores será pertinente volver al empleo de esos vocablos, pero, ahí estarán planteados desde la teoría psicoanalítica y manifestando acepciones distintas.

resulta susceptible al avasallamiento respecto a la cosa. De este modo, volvemos a la contradicción inherente a las categorías biopolíticas de la modernidad, particularmente “el procedimiento inmunitario del paradigma propietario logra conservar la vida únicamente encerrándola en una órbita destinada a absorber su principio vital”. La apropiación de la cosa para preservar la vida del individuo, demanda una gran renuncia, dirigir la respectiva fuerza hacia la cosa que habría de disputarle la posición de dominio.

En cuanto a la libertad, Esposito (2004: 2006: 111-112) revisa sus incidencias históricas y movimientos conceptuales conforme al proceso de inmunización moderna. A pesar de su esfuerzo expansivo, se juega una restricción en la trayectoria de su significación. La base “*leuth* o *leudh*” presente en “la *eleuthería* griega y la *libertas* latina”, aunque también “el radical sánscrito *frya*” que derivó en “*freedom*” (vocablo inglés) y “*Freiheit*” (término alemán), se asocian a “un crecimiento, una apertura, un florecimiento”. Conviene destacar “la doble cadena semántica” que se ha generado, “la del amor (*Lieben*, *lief*, *love*, así como, de distinta manera, *libet* y *libido*) y la de la amistad (*friend*, *Freund*)”, vertientes que proponen una “connotación afirmativa”, incluso un “valor comunitario”, pues la concepción de libertad atiende a un poder que une y se despliega, enlaza a los integrantes, involucrándolos en cierta “dimensión compartida”.

Esposito (2004: 2006: 112-113) propone que el concepto de libertad tiene una “reconversión negativa” en la modernidad. Inicialmente, «libre» suponía lógicamente una categoría opuesta, es decir, esclavo, lo que se interpretaría de este modo: «no libre». A pesar del contraste que los comprometía, predominaba el concepto de hombre libre por encima del concepto de esclavo. En el término *eleútheros*, tanto en el sentido referente a la inserción en la humanidad o en un pueblo específico, se mantiene “la connotación



positiva”, a partir de la cual, “lo negativo” sería el “trasfondo”, cuya significación no podría ser autónoma. Tal relación consigue trocarse durante la modernidad, en tanto destaca “la libertad denominada «negativa», o «libertad de», respecto de la definida como «positiva» o «libertad para»”. Sin embargo, Esposito advierte que ambas posturas se encuentran en una “órbita negativa” si las comparamos con el significado preliminar. Acude a *Two concepts of liberty*, propio de *Four essays on liberty* (1969), texto de Berlin, para analizar una perspectiva de libertad con gran arraigo, su análisis permite observar que dicha propuesta, en su intento de colocar al individuo como quien “desea ser amo de sí mismo”, le atribuye querer que sus decisiones y vida se localicen en manos de éste. Dicha manera de formular la libertad, tiende hacia la dimensión negativa, debido a que pretende el “dominio del sujeto individual sobre sí mismo”, lo que conlleva “no estar a disposición de otros, o su estar no disponible para otros”.

¿Cómo se relaciona la libertad con las otras categorías de la modernidad? Esposito (2004: 2006: 114-116) expresa que solamente sujetos libres podrían igualarse por un soberano que habría de representarlos. Estos mismos sujetos se igualan en calidad de soberanos respecto a su individualidad, constreñidos a ceder ante el soberano en tanto son libres de disponer de sí mismos, y a la inversa. A partir de considerar la libertad como “un derecho a tener algo propio –precisamente, el pleno dominio sobre sí en relación con los otros–, se perfila esa acepción privativa, o negativa”, vale decir, adquiere un matiz excluyente. La producción del individuo y el marco soberano en que está inserto, derivan en un lenguaje de protección. El paradigma inmunitario consigue terreno a medida que se desliza su significación desde el «privilegio» hacia la «seguridad». La libertad moderna se trata del derecho de cada “súbdito individual” a que se le defienda frente a los abusos que

podieran menoscabar su autonomía y, por ende, su vida. Dicho de otro modo, se ofrece una garantía de aseguramiento al individuo respecto a las intrusiones de los otros, a través de la “voluntaria subordinación” a una entidad que ejerce un poder distinto. Los elementos de constrictión son inherentes a la idea moderna de libertad, pues la necesidad lleva a transformar la noción de libertad en lo opuesto, una ley u obligación.

[...] la necesidad no es sino la modalidad que adopta el sujeto moderno como contrapunto dialéctico de su propia libertad o, mejor, de la libertad como libre apropiación de lo «propio» (Esposito, 2004: 2006: 115-116).

En otras palabras, apropiarse de la libertad como un derecho, implicó acatar los designios del soberano como figura responsable de la seguridad del súbdito a partir de la necesidad, así que la contradicción presupuesta en las categorías del orden moderno vuelve a manifestarse, ahora en la categoría de libertad puesta en revisión.

Foucault (1979: 2012: 84) expuso que el liberalismo tiene como planteamiento producir lo requerido para que el individuo sea libre. Procura que tenga “la libertad de ser libre”. Si consideramos que el liberalismo va más allá de ser “el imperativo de la libertad”, pues concierne a “la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre”, podríamos identificar que la base de esa práctica liberal es una “relación problemática”, cambiante, entre la realización de la libertad, y eso que al propiciarla, también amerita el riesgo de contenerla y extinguirla.

El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción/destrucción [con]<sup>\*</sup> la libertad [...].<sup>\*\*</sup> Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera (Foucault, 1979: 2012: 84).

---

\* Manuscrito, Michel Foucault: con respecto a.

\*\* Pasaje inaudible en la grabación: [...] una relación [...] de consumo/anulación de la libertad.

Entonces, hay una dualidad inmiscuida en el liberalismo, reconocida por Foucault (1979: 2012: 85), una relación tensa entre la producción de libertad y su limitación, precisamente, a través de los mismos medios que la permitieron, vale decir, la libertad se vive por una regulación que la hace posible en ciertas condiciones. No necesariamente la libertad preexiste al régimen del liberalismo, no se trata de “una zona prefabricada” que habría de respetarse, si acaso podría serlo en forma parcial o regional. Según el análisis de Foucault, la libertad “se fabrica a cada instante”, al tiempo que se instaura un conjunto de coacciones.

A partir de Foucault (1979: 2012: 85-86), interpretamos que libertad y seguridad operan en contubernio en el arte liberal de gobernar, el cual, habría de establecer hasta dónde los diferentes intereses individuales, acaso contrapuestos, no funcionarían como un peligro para todos. Se busca salvaguardar el interés colectivo frente a los intereses individuales, pero, también la defensa en dirección opuesta, es decir, preservar los intereses individuales enfrentando lo que pudiera resultar “una intrusión procedente del interés colectivo”. Asimismo, se procura que la libertad en los procesos económicos no se perfile como un peligro para las empresas o los trabajadores, cuya libertad tampoco habría de volverse un peligro en lo relativo a la empresa y su proceso productivo. Está implícito que se intentaría evitar que los accidentes individuales, la enfermedad y la vejez se tornen un peligro para los individuos o la sociedad. Dicho de otro modo, la atención a estos mandatos dependerá de las estrategias de seguridad que son el envés y, al mismo tiempo, condición del liberalismo.

Después de haber revisado las grandes categorías políticas de la modernidad (soberanía, propiedad, libertad), consideradas por Esposito (2004: 2006: 89-91) como

“formas lingüísticas e institucionales” integradas a la “lógica inmunitaria”, notamos su tendencia a reducirse al ámbito de la seguridad del sujeto, derivada del modo inmunitario en que se ha trazado la figura del sujeto en la modernidad.

En el próximo bloque, recordaremos que la existencia de controles sociales para proteger ciertas formas de vida, al tiempo que se mortifica a otras por exclusión, no impide que haya fuerzas que vuelvan para expresar el exceso que fluctúa entre la vida y la muerte, ya sea que tomen forma en actos cruentos como manifestaciones del horror o, logren su concreción vital en actos creativos.

## **2.8 Pensar y actuar entre la vida y la muerte: la ruta creativa frente a la opción destructiva, un origen compartido**

¿Qué implica la noción de individuo y su relación con el horizonte autoconservativo de la modernidad?, retomemos algunas puntualizaciones de Esposito (2004: 2006: 120-122) para indicar que la inmersión del individuo en la totalidad conlleva una contradicción en sí misma. Las ideas de Tocqueville (*La democracia en América*, 1951), manifiestan que el individuo se apostará en la democracia, aunque ésta lo arroje a una separación respecto a los otros, debido a que es un intento de proteger esos intereses particulares que lo impulsan, a pesar de lo excluyente que esto resulte, además de quedar al arbitrio de algún amo y, con ello, el escenario está en disposición de deslizarse desde lo biopolítico hacia lo tanatopolítico, pues el *pastor* habrá de conducir al *rebaño*, tratando de preservar la vida de sus integrantes, pero, a partir de la selección de ciertas formas de ella, en detrimento de otras opciones.

Respecto a esa exclusión de algunas expresiones de vida, Esposito (2004: 2006: 156) profirió: “Para que su sustancia biológica pueda elevarse, la vida debe ser hendida por una línea demarcatoria de hierro que la contrapone a sí misma: vida contra vida”. Esa formulación implica que la vida de unos se protege a expensas de la vida de otros. En este caso, Nietzsche (1882: 1986: 89) vuelve a ser pertinente: “Vivir –significa deshacerse continuamente de algo en uno mismo que quiere morir–”. La apuesta no sólo sería la protección de la vida para prevenir la muerte, también se trataría de conseguir que la muerte funcione como un mecanismo que reproduzca la vida a través de su propio contraste. Esto podría ejemplificarse mediante la renuncia a la práctica médica con “los incurables”, también con el freno de “la procreación de los tipos biológicos defectuosos” o la exhortación al suicidio hacia quienes porten “taras irreversibles”, tales experiencias de horror podrían ser un engarce entre la eugenesia decimonónica y los campos de exterminio del siglo XX.

El afán de sostener la vida y escapar a la muerte también podría propiciar la rigidez o el enquistamiento de aquello que se suponía vital. La pretensión de mantener intactas ciertas formas de organización de la vida excluye alternativas y carcome lo que se buscaba privilegiar.

Esposito (2004: 2006: 166) evoca nuevamente a Nietzsche (1878: 1974: 173-174), a propósito del párrafo 224, intitulado “Ennoblecimiento por degeneración”, propio de *Humano, demasiado humano*; el apartado expone que la mejor manera de preservar un pueblo implica que la mayor parte de los hombres posean “un vivo sentimiento común”, entreverado a su creencia. En ese punto, se robustecen “las buenas costumbres” que permiten la sumisión del individuo, el carácter obtiene “fijeza” por los vínculos y

posteriormente por la educación. Sin embargo, en esas comunidades el peligro sería “la bestialización por herencia”, secuela de la estabilidad. Agrega que “**el progreso intelectual**” en tales comunidades provendría de aquellos “individuos menos seguros, más independientes y moralmente más débiles”, a quienes les supone la avidez por “la novedad” y “la diversidad”. Muchos de ellos mueren por su “debilidad”, la acción ejercida queda en las sombras, aunque si tienen descendientes resulta una vía de “acomodamiento” y, en ocasiones aportan un refuerzo hacia el “elemento estable de la comunidad”. Nietzsche señala que “**se inocula**” un elemento considerado nuevo al ser, cuya fuerza habrá de ser grande para captar este elemento “en su sangre” y hacerlo propio. Considera que “naturalezas en degeneración” serían valiosas para la consecución del progreso, pues éste depende de un previo “debilitamiento parcial”. En manos de “naturalezas **fuertes**” está la conservación del “tipo fijo”, pero, las débiles colaboran en su desarrollo.

Esposito (2004: 2006: 168) advierte que la lógica expuesta por Nietzsche, no pretende conservar la identidad, no se limita a la búsqueda de la supervivencia, apela a la posibilidad de alterar e innovar, ésta se encuentra inscrita en la disposición a darle lugar a “lo «negativo»”, a pesar del riesgo que supone su inserción, pero, precisamente por ello, vale decir, es indispensable ese peligro constante que propulsa a una falla compleja, esa condición pendular que potencia y engulle a la vida.

Nietzsche (1886: 2003: 144-145) reconoce ciertos peligros que enfrenta el auténtico filósofo, esa advertencia se encuentra manifiesta en la frase: “Corre el riesgo constante de perderse a *sí mismo* [...]”, esta formulación conduce a Esposito (2004: 2006: 168-169) a agregar algo sobre el papel del filósofo y la relación que establece con la verdad y la vida,

su mirada coincide con la propuesta que se ha tratado de sostener a lo largo de este segundo capítulo.

[...] detecta la verdad de la vida en algo que continuamente la supera, una exterioridad que nunca puede ser interiorizada, dominada, neutralizada por entero en nombre de otras verdades más cómodas y complacientes (Esposito, 2004: 2006: 168-169).

Esposito (2004: 2006: 169-170) se pregunta qué tan conveniente sería conceder a esta “exterioridad” (considerada como contraparte de los sistemas inmunitarios en que nos insertamos y sostenemos), la denominación de «comunidad», siguiendo la interpretación de Bataille, vía *Sur Nietzsche*, en *Œuvres complètes* (1973). La propuesta remite a “destellos, relámpagos de pensamiento capaces de iluminar repentinamente, por un momento, ese nexo profundo y enigmático entre *hospes* y *hostis* que está en el origen de la tradición occidental”. Pronto somos enviados al *munus* común que permite vislumbrar la categoría opuesta, es decir, *inmunitas* (*sic*), “su centro, su núcleo incandescente”. Esposito invita a considerar “la donación” y “la amistad con el enemigo”, no en una perspectiva ética, sino ontológica, pues desde Nietzsche, “la donación no es apertura al otro hombre, sino, acaso, a lo otro *del* hombre, o *respecto del* hombre”. El legado nietzscheano transmite que el hombre no es, propiamente, lo que supone ser. Incluso, no es un «ser», sino un devenir que porta las huellas de un pasado distinto y prefigura un porvenir inexplorado. Este deslizamiento entraña la metamorfosis, el *Übermensch*, el cual, tiene como característica el “poder de transformación”. Su «forma de vida» se encuentra en transición hacia otra forma, a partir de su atravesamiento “por una alteridad que al mismo tiempo la divide y la multiplica”.

### **a) De la exterioridad al afuera, la alusión a la imposibilidad**

Es pertinente hacer algunas precisiones respecto al vocablo “exterioridad” que parece convenir a Esposito en su propuesta sobre “comunidad”. Encontramos que la perspectiva de Deleuze (1986: 2015: 6-7) aporta una luz distinta al concepto de exterioridad –desde la herencia foucaultiana–, cuando lo compara con el afuera. Deleuze nos recuerda que el lenguaje es “una forma de interioridad”, en tanto “contiene, comprende las palabras, las frases”, aunque esta interioridad es subordinada, porque también el lenguaje “es un medio de dispersión para los enunciados”. Parcialmente, el lenguaje es una interioridad en cuanto a las palabras y las frases, pero, las palabras y las frases serían la envoltura o corteza de los enunciados. El lenguaje no se considera una forma de interioridad en lo relativo a los enunciados, vale decir, el lenguaje no los contiene o comprende, éstos se distribuyen y dispersan en el lenguaje. De este modo, el lenguaje es “una forma de dispersión” y, podría decirse, “una forma de exterioridad”.

Deleuze (1986: 2015: 7) propone que lo mismo ocurre en la relación entre luz y visibilidad, la luz contiene “las cosas, los estados de cosas, las cualidades sensibles”. Empero, hay visibilidades que la luz no contiene, sino que se dispersan en ella. En este sentido, la exterioridad es equiparada a la diseminación, pero, al ser una forma, es relativa.

Y bien podríamos recordar junto a Deleuze (1986: 2015: 7), el otro sentido del vocablo “exterioridad”, una alusión a “la abertura o la disyunción” jugándose “entre las dos formas de exterioridad”, así que funcionaría como “exterioridad redoblada”, porque consideramos no sólo las dos formas de exterioridad mencionadas, tanto el lenguaje en



cuanto a los enunciados como la luz en cuanto a las visibilidades, apreciamos también esa exterioridad entre ambas formas, nos referimos a la exterioridad desde una forma respecto a la otra, ahora se trataría de “una exterioridad disyuntiva”, en tanto que “ver no es hablar, hablar no es ver. Disyunción entre el ver y el hablar”.

Debido a que el vocablo exterioridad remite a formas, concierne al primer eje o dimensión en el pensamiento de Foucault, el saber. Pero si acudimos a la segunda dimensión, notaremos con Deleuze (1986: 2015: 8-9) que se trata de *fuerzas*, en vez de formas, pues estaríamos ubicados en el eje del poder, ahí la palabra utilizada por Foucault ya no sería exterioridad, sino “afuera”, un término que tomó de Blanchot, quien solía escribir con mayúscula la letra inicial: “el Afuera”. En apartados anteriores, hemos señalado varios puntos relativos al afuera, volver es necesario para insistir en la tensión entre vida y muerte, en aras de enfocar cómo se produce una ruta creativa o vital, distinta de una opción destructiva que sería una manifestación de lo siniestro, también conocido como ominoso.

Pero, retomemos despacio esta marcha con Deleuze (1986: 2015: 9-12) y recordemos que “el elemento no formal” es el afuera, es decir, carece de forma, pues el afuera incumbe a las fuerzas. En ese tenor, agregaríamos que cada fuerza se encuentra “en relación con otras fuerzas” –cuya procedencia es el afuera, valga la insistencia–. Cuando Foucault considera al afuera como “la relación de la fuerza con la fuerza”, se refiere al diagrama. En este nivel, aún estamos en “un afuera relativo”, es decir, “un afuera mediatizado”, tal vez por eso, si nos apresuráramos al hablar, se podría tomar a la exterioridad como equivalente al afuera, pero, éste va más allá de ella, considerando lo señalado, aunque todavía estemos aludiendo a la dimensión de “un afuera indirecto”, en

tanto se encuentra “mediatizado por las fuerzas en relación”, así que requerimos de una tercera dimensión que proponga un encuentro con el afuera absoluto, un tercer eje es pertinente, la noción de la línea del afuera.

Junto a Deleuze (1986: 2015: 10) evocaremos que todo diagrama viene del afuera, sólo que no hay un primer diagrama identificable, cada uno remite a otro previo. Por haber emergido de afuera, el diagrama sería aleatorio, consiste en “una repartición de fuerzas aleatorias”, mejor dicho, “es semi-aleatorio”, porque está en dependencia de un diagrama que le precede. Esta sucesión de diagramas, podría hallar correspondencia con la cadena de Markov en el ámbito de los matemáticos, a partir de “encadenamientos semi-aleatorios”, pues se producen “tiradas al azar”, pero, cada tirada capta condiciones de la tirada previa. En este contexto, el proceso podría nombrarse como “una sucesión de fenómenos parcialmente dependientes, o de fenómenos semi-aleatorios”, es así como este afuera referente a las fuerzas se considera indirecto, porque estas fuerzas “solo nos dan el afuera bajo una forma indirecta y mediatizada”.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Esta cualidad semi-aleatoria que implica la incidencia de una tirada respecto a la subsecuente, nos recuerda una propuesta de Freud (1895: 1950: 2001: 342-344) sobre la transmisión o conducción de energía {*Bahnung*}, traducida como *facilitación*, presente en su antigua concepción del aparato psíquico expresada en términos neurológicos. Es en el *Proyecto de psicología*, donde Freud planteaba que si bien la neurona singular guarda semejanza con todo el sistema neuronal, especificando su arquitectura bi-escindida, en tanto el cilindro-eje es el órgano de descarga, por otro lado, hay una tendencia hacia el almacenamiento de  $Q\eta$  (cantidad que tiene como orden de magnitud el intercelular), lo cual, es posible por unas resistencias que se oponen a la descarga, éstas se encontrarían en los *contactos*, así que Freud les llamaba *barreras-contacto*, anticipándose al término *sinapsis*, dado por Foster y Sherrington en 1897. Freud pensaba en la existencia de neuronas *pasaderas* {*durchlässig*} al servicio de la percepción, les llamaba  $\phi$ , éstas no producen resistencia, por ello, no retienen  $Q\eta$ , a diferencia de las neuronas *no pasaderas*, también conocidas como  $\psi$ , capaces de resistencia, ya que retienen  $Q\eta$ , funcionan como portadoras de la memoria, aunque quizá también de otros procesos psíquicos. Asimismo, Freud sugirió que las neuronas  $\psi$  son alteradas en forma duradera por el flujo de excitación, vale decir, sus barreras-contacto consiguen una alteración permanente porque se abren a una mayor posibilidad de conducción. Esa disposición de las barreras-contacto es nombrada como “grado de la *facilitación*”. De este modo, Freud (1895: 1950: 2001: 344) aseveró: “*La memoria está constituida por las facilitaciones existentes entre las neuronas  $\psi$* ”. En líneas posteriores, retomaremos de otro modo el asunto de las facilitaciones, introducirlo en este apartado permite pensar en el efecto duradero, léase posterior, que pueden llegar a tener las condiciones de producción de un sendero conductor de energía o un diagrama semi-aleatorio.

Todavía con Deleuze (1986: 2015: 10-11), abordemos la tercera dimensión en el pensamiento de Foucault, ésta significaría “el encuentro con un afuera absoluto”, también llamado por Blanchot “el afuera inmediato”, un afuera que no estaría “mediatizado por las fuerzas”, en tanto ya es fuerza por sí mismo. De este modo, se piensa en términos de: “Una relación con el afuera que sería absoluta”. Sin embargo, “relación” y “absoluta” están en paradójica proximidad, pues guardan una contradicción. Aunque esa “relación”, en cierto sentido, sería “no-relación”, pues se refiere a “lo absoluto de la relación”.

El planteamiento de Blanchot sobre esa relación absoluta, interpretada por Deleuze (1986: 2015: 15) como la línea del afuera, sería “se muere”, no es la línea de la muerte, sino “se muere”, lo que constituye “la relación con el afuera”. En deuda con Rilke, la propuesta de Blanchot transmite que la muerte es doble, una muerte que se enunciaría como “yo muero”, la otra muerte se habría de enunciar a través del “se muere”. Deleuze afirma que la muerte del “yo muero” es aquella propia de ese “instante indivisible”, en otras palabras, la inexorable, momento conclusivo. Por otro lado, el “se muere” remite a “la muerte coextensiva a la vida”, una muerte perpetua, sin fin.

[...] es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el que no tengo relación, hacia lo que no puedo lanzarme, porque en ella *yo* no muero, soy despojado del poder de morir, en ella *se* muere, no se deja ni se termina de morir (Blanchot, 1955: 1992: 144-145)

Es un proceso que si bien implica al “yo”, lo hace en tanto encabalgado en “se”, condición incesante del morir, “se muere”.

El tercer eje en la obra de Foucault es la línea del afuera que permite “confrontación con el afuera absoluto”. Ese afuera va más allá de “todo mundo exterior”, es absoluto e inmediato, “el afuera en sí mismo”, referido en el curso de Deleuze (1986: 2015: 10-12)

como “lo imposible”, de acuerdo a la obra de Blanchot, traducida con el título: *La conversación infinita*.<sup>69</sup>

[...] la imposibilidad no es nada más que la característica de lo que denominamos tan fácilmente la experiencia, pues no hay experiencia estrictamente hablando sino cuando está en juego algo radicalmente *otro* (Blanchot, 1969: 1996: 91).

En la experiencia, vocablo referido en el título del capítulo en lectura, se asoma el vértigo frente a lo *otro*, ese efecto de lo ilimitado estaría ceñido por algunas características, según Blanchot (1969: 1996: 90-91): “*lo incesante*” porque sólo pasa sin asentarse en algún presente, no alude a un pasado ni anda con perspectiva de futuro; “*lo inaprehensible* de lo que *uno no se desprende*” porque se escabulle en aquello que no hay manera de evitarle; “*el devenir*” porque en la imposibilidad no predomina el retiro estático de “lo único”, pues pervive “el revolcamiento infinito de la dispersión”.

[...] la imposibilidad, lo que escapa a todo negativo, no cesa de exceder, arruinándolo, todo positivo, siendo esto con lo que uno está siempre vinculado por una experiencia más inicial que toda iniciativa, previniendo cualquier comienzo y excluyendo cualquier movimiento de acción para desvincularse de ello. Pero a semejante relación (que es la empresa en la que ya no hay presa) tal vez sabemos nombrarla, puesto que siempre se intentó designarla confusamente como pasión (Blanchot, 1969: 1996: 91).

En cierto sentido, Deleuze (1986: 2015: 11-12) conviene en afirmar con Blanchot que la imposibilidad es “la relación con el Afuera”, lo expuesto en líneas anteriores conduce a decir: “[...] esa relación sin relación es la pasión que no se deja dominar como paciencia, la imposibilidad es la pasión del Afuera mismo”.<sup>70</sup> Esa vehemencia andariega que no claudica, inasible, pero, al mismo tiempo inevitable en tanto nos atañe como la abertura a lo múltiple inagotable.

---

<sup>69</sup> Maurice Blanchot. (1969) *La conversación infinita*. Madrid: Arena libros, 2008.

<sup>70</sup> La versión de la obra de Blanchot mencionada en la exposición de Deleuze (1986: 2015: 8, 11-12), lleva el título: *La conversación infinita*, editada por Arena libros, cuyos datos aparecieron en la anterior nota al pie de página. En ese texto, el concepto que ahora nos concierne es traducido como “Afuera”, sin embargo, la autora de estas líneas localizó una traducción distinta: Maurice Blanchot. (1969) *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1996. Ahí se emplea el término: “Exterior”, elección desafortunada si consideramos la distinción presentada por Deleuze, evocada en párrafos previos.

Frente a esta interpretación, la imposibilidad no consiste en “no-poder”, sino que Blanchot (1969: 1996: 91-92) supone “el poder del no” en lo posible, acaso como el poder que limita y contiene. Ante la pregunta: “¿Deberíamos entonces decir que la imposibilidad es el ser mismo?”, asiente. Y agrega: “Lo cual viene a reconocer en la posibilidad el poder soberano de negar al ser”, sin embargo, la imposibilidad avizora lo que “siempre ha precedido al ser”, vale decir, el ser sigue vigilante, aguarda en la posibilidad, a pesar de negarse en ella, en aras de “preservarse de esta *otra* experiencia que siempre lo precede y siempre es más inicial que la afirmación nombrando al ser”, tal experiencia fue llamada “Destino” a partir de “los Antiguos”, eso que vira respecto a cualquier propósito, expresión que Blanchot opta por identificar como “lo neutro”.

#### **b) El afuera freudiano y el enigma en los orígenes de la vida psíquica**

Si Blanchot (1969: 1996: 91) llegó a decir que la imposibilidad es eso “que escapa a todo negativo, no cesa de exceder”, hasta plantear la imposibilidad como “relación con el Afuera”, esta propuesta nos podría retrotraer a Freud y su texto *La Negación*, producido en 1925. Hagamos un viraje para pensar en esa “*otra* experiencia” precedente que sería lo “más inicial”, acaso ese sin fondo sobre el que se erige la vida anímica y respecto al cual no hay forma de librarse, porque insiste como exceso, incluso se apela a él con el afán de conseguir apenas un destello del fuego originario, la promesa de lo absoluto.

La práctica psicoanalítica permitía a Freud (1925: 2003: 253-255) reconocer el modo en que se producían las ocurrencias de los pacientes, notemos cómo está construida una de ellas: «Ahora usted pensará que quiero decir algo ofensivo, pero realmente no tengo ese propósito». La manera en que se ha articulado la frase admite entrever un rechazo y a la

vez una proyección de una ocurrencia recientemente emergida. Freud presenta otra opción: «Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre *no* es». Ante eso, la respuesta sería: “Entonces *es* su madre”. Se interpreta, prescindiendo de la negación para tomar el contenido de la expresión. En ese caso, es como si el analizante hubiera proferido la frase de este modo: «Con respecto a esa persona se me ocurrió, es cierto, que era mi madre; pero no tengo ninguna gana de considerar esa ocurrencia». De esa manera, un contenido de representación reprimida puede conseguir acceso a la conciencia si se deja “negar”. En virtud de que la negación podría advertirnos de lo reprimido, habría de escucharse como “una cancelación de la represión”, pero, no se trata de una asunción de lo reprimido. Por tanto, hay una separación de la función intelectual respecto al proceso afectivo.

Freud (1925: 2003: 254) sugiere que el juicio tiene como función intelectual: “afirmar o negar contenidos de pensamiento”. Ante lo expuesto, interpretamos que negar en el juicio tiene como base la represión. En otras palabras, el juicio adverso { *Verurteilung* } es “el sustituto intelectual de la represión”. La vía de la negación autoriza que el pensar rompa con las limitaciones de la represión y se apropie de contenidos favorables para su ejercicio.

En esa ruta vislumbrada por Freud (1925: 2003: 254), encontramos dos decisiones por tomar en la función del juicio. La atribución de una propiedad o el retiro de ésta a alguna cosa. Por otro lado, la confirmación o refutación de la existencia en la realidad de una representación. En los inicios de la vida anímica, la propiedad que habría de atribuirse sería “buena o mala, útil o dañina”. Manifestada desde las mociones pulsionales orales, consideradas primigenias, podría interpretarse esta expresión: «Quiero comer o quiero escupir esto». En términos más detallados: «Quiero introducir esto en mí o quiero excluir

esto de mí». Tales opciones revelan que el yo-placer originario pretende “introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo”.

Freud (1925: 2003: 255) también toma revista de la otra decisión propia de la función del juicio, ésta busca “la existencia real de una cosa del mundo representada”, hay una propensión del yo-realidad definitivo, proveniente del yo-placer inicial, se trata del examen de realidad. En este caso, nos referimos a que algo situado “como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad)”. Así que tal puntualización lleva a Freud a hacer una distinción entre “*afuera y adentro*”, señalando: “Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí *afuera*”.

Es probable que la noción freudiana de “afuera” sea el antecedente de los desarrollos elaborados por Blanchot, Foucault y Deleuze. Pero, vayamos despacio para notar cuáles serían los puntos de convergencia entre estas perspectivas.

Las representaciones derivan de percepciones, Freud (1925: 2003: 255-256) exhorta a considerarlas como repeticiones de ellas, esto implica que la representación avala la existencia de lo representado. La diferencia entre subjetivo y objetivo no se produce desde el inicio, sino hasta que el pensar tiene “la capacidad de volver a hacer presente, reproduciéndolo en la representación, algo que una vez fue percibido”, situación en la que no se requiere que el objeto continúe afuera. Diremos junto a Freud que la apuesta del examen de realidad {de objetividad} no sería “hallar en la percepción objetiva {*real*} un objeto que corresponda a lo representado, sino *reencontrarlo*, convencerse de que todavía está ahí”. Sin embargo, puede haber discrepancia entre la percepción y el intento de

reproducirla en la representación, a partir de la probable incursión de diversos elementos que provocarían la distinción. Tendrá que intervenir el examen de realidad para la regulación de la incidencia de estas desfiguraciones. Este examen de realidad se instituye porque “tienen que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva {*real*}”.

Freud (1925: 2003: 255-256) no detalla en *La Negación*, cuál es el objeto a reencontrar, sin embargo, dicha aspiración lleva a suponer lógicamente que el objeto se ha perdido o al menos se vive como si fuera de ese modo. A pesar del esfuerzo hermenéutico que el texto demanda, podemos conjeturar que se refiere a lo abordado con anterioridad en el bloque conocido como: El hallazgo de objeto, presente en *La metamorfosis de la pubertad*, el último escrito de la serie publicada con el título: *Tres ensayos de teoría sexual* (1905: 2003: 202-203), sus líneas aluden a una experiencia que nos marca de manera constitutiva, es decir, la primera satisfacción sexual cuando estaba aún ligada a la nutrición, tal situación implicaría que la pulsión sexual tendría como objeto al pecho materno, el cual, habría de perderse en la época en que el niño ha conseguido “la representación global de la persona” de quien proviene el órgano que le proveía la satisfacción. Posterior a eso, la pulsión sexual es autoerótica, hasta que se supera el periodo de latencia se restituye la relación originaria. De este modo, Freud propone que desde la posición primigenia en la sexualidad del niño, el acto de mamar el pecho de la madre resulta “paradigmático” respecto a cada vínculo amoroso. “El hallazgo {encuentro} de objeto es propiamente un reencuentro”.

Esta idea ya estaba presente en Freud (1895: 1950: 2001: 374) desde el *Proyecto de psicología*, cuando expresa: “la imagen mnémica deseada [por el niño] es la imagen del



pecho materno”. Pero, sería en *La interpretación de los sueños* donde Freud (1900: 2000: 557-558) mostraría de forma didáctica, mediante los primeros trazos de la terminología psicoanalítica, el proceso constitutivo de la vida psíquica que iría desde el intento de procurarse la exoneración de estímulos, condición que propició tomar el esquema del aparato reflejo como primer modelo explicativo, a través del cual, se podría descargar por sendas motrices, una excitación sensible proveniente de fuera. Sin embargo, el apremio de la vida conmociona la sencillez de aquella función, así que este factor también es un acicate para el proyecto de constitución psíquica. Por medio de las necesidades biológicas, se experimenta de manera originaria la embestida del apremio de la vida. La necesidad interior impondrá la excitación que habrá de buscar un “drenaje” en el sector de la motilidad, entendido como «alteración interna», otro posible nombre sería «expresión emocional»; el niño hambriento caerá en llanto o pateará, tal descarga no cesará por sí misma la acometida, debido a que la excitación venida de la necesidad interna no atañe a una fuerza que sacuda de modo fugaz, contrario a eso, su acción ejerce una presión continua. En la situación del niño, el cambio podría surgir por la intervención de un otro que otorga cuidados, produciéndose la *vivencia de satisfacción* que detiene el estímulo interno. Esta vivencia supone la llegada a escena de una percepción que sería nutricia (dado el ejemplo en revisión), su imagen mnémica sigue ahí, vinculada a la huella inscrita en la memoria a partir de la excitación acaecida por la necesidad. La siguiente ocasión que ésta resurja, debido al enlace formado se producirá una moción psíquica que buscará investir nuevamente la imagen mnémica correspondiente a aquella percepción y provocar una vez más, tal percepción; dicho de otro modo, reanudar el escenario de la primera satisfacción. Freud (1900: 2000: 557-558) concede a esta moción el nombre de “deseo”, el cumplimiento de éste se logra por la reaparición de la percepción. Ésta es la forma primitiva en que el

aparato psíquico podría conducirse, el desear derivaría en un alucinar, según la perspectiva freudiana, por tanto, la primera actividad psíquica se perfila hacia una *identidad perceptiva*, vale decir, aspira a repetir la percepción concerniente a la satisfacción relativa a la necesidad.

Freud (1900: 2000: 558) propone que una dolorosa experiencia vital habría modificado esta inicial actividad de pensamiento hacia una secundaria que resultara más compatible al fin. Debido a que el logro de la identidad perceptiva mediante el camino regrediente<sup>71</sup> no consigue el mismo resultado asociado con la investidura de tal percepción venida de afuera, no se obtiene la satisfacción, así que la necesidad persiste. La forma de procurarse un encauzamiento de la fuerza psíquica más próxima a fines, requiere atajar la regresión para que no se exceda de la imagen mnémica y desde ella se intentará otro trayecto que le permita establecer la identidad perceptiva a partir del mundo exterior, esto implica un examen de realidad. La posibilidad de inhibir la regresión y producir el respectivo viraje de la excitación, serían la faena de un segundo sistema que rige la motilidad voluntaria. Por tanto, ese proceso de pensamiento que parte de la imagen mnémica hasta la consecución de la identidad perceptiva gracias al mundo exterior, se considera “*un rodeo para el cumplimiento de deseo*”, una estrategia que sustituiría a la alucinación.

Freud (1895: 1950: 2001: 373, 377, 414, 432) plantea que al inicio de la operación de juicio, en cuanto las percepciones son relevantes por su enlace con el objeto-deseo y sus respectivos complejos, se separan “en una parte inasimilable {no comparable}”, vale decir, la cosa del mundo o *Ding* (nombre concedido por Freud, 1895: 1950: 2001: 373), por otro

---

<sup>71</sup> En la vía regrediente, la excitación opta por un sendero *de reflujo*, no se dirige al extremo motor sino al extremo sensorial, hasta alcanzar el sistema de las percepciones (Freud, 1900: 2000: 536).

lado, una conocida por el yo desde su experiencia, es decir, el *comprender* (la propiedad, actividad o movimiento de la cosa). En el principio, los procesos de pensar están escindidos, esto anticipa la *formación de juicio* porque el yo arriba a tal por medio de un hallazgo en su organización, atisbada por la coincidencia de “las investiduras-percepción con noticias del cuerpo propio”, vía a partir de la cual, Freud (1895: 1950: 2001: 432) sugiere que se desglosan los complejos perceptivos (complejo-cosa y complejo-propiedad).

Lacan (1959-1960: 2009: 62) hace un análisis exhaustivo respecto a *das Ding* a partir del *Proyecto de psicología*, legado freudiano. La lectura de Lacan sobre el texto de Freud, permite considerar al aparato sensorial no sólo como un extinguidor o amortiguador, sino destacar su actuación como tamiz, esto implica “una profunda subjetivación del mundo exterior”, algo selecciona o filtra, es decir, la realidad sólo se percibe bajo un modo elegido. La realidad interviene mediante una función muy particular, los signos, los cuales advierten la presencia de aquello que se asocia con el mundo exterior, señalándolo a la conciencia. Desde esa perspectiva, el “mundo exterior es la cosa”, enigma que cuestiona a quienes han pretendido una teoría del conocimiento.

Lacan (1959-1960: 2009: 68) consigue apalabrar “*Ding* como *Fremde*, extranjero”, inclusive podría considerarse hostil, pues se vive en calidad de primer exterior, “aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto”, ese andar de referencia relativo “al mundo de sus deseos”. Instituye “la prueba de que algo después de todo, está realmente ahí”, una promesa que habilita a colocarse en trabazón con el “mundo de anhelos y de espera”, encauzado hacia lo que habría de procurar el alcance de *das Ding*, sin embargo, el objeto no será vuelto a encontrar, se vive como perdido.

En compañía de Lacan (1959-1960: 2009: 68), diremos que *das Ding*, eso “Otro absoluto del sujeto”, es aquello que se intenta reencontrar, aunque quizá solamente pueda hallarse “como nostalgia”. Se consigue la localización de “sus coordenadas de placer”, pero no se recupera el objeto. Por este anhelo, en respuesta al principio del placer, se buscará “la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo”. Mediante la alucinación primordial que intenta atraer el objeto añorado, es posible la futura organización de la percepción.

Lacan (1959-1960: 2009: 70) propone que llamemos a *das Ding* como “el fuera-de-significado”. En “una relación patética”, precisamente a partir de ese fuera-de-significado, el sujeto mantiene distancia, aunque originalmente se haya perfilado como un modo de relación constituyente, es decir, la experiencia de afecto primario, previa a cualquier represión.

Aludimos con Lacan (1959-1960: 2009: 70-71) “a esa realidad muda que es *das Ding*”, vale decir, “realidad que comanda”, atisbada en la filosofía de Kant, quien procuró abordarla desde la filosofía de la ciencia.

La aproximación a la lectura de Lacan (1959-1960: 2009: 74) ha permeado en la interpretación presentada en líneas anteriores respecto a que *das Ding* estaría referido en *La Negación*, texto freudiano de 1925, pues *das Ding* podría identificarse con “el *Wiederzufinden*, la tendencia a volver a encontrar”, la cual, en la obra de Freud, es la obertura a “la orientación del sujeto humano hacia el objeto”. Precisamente, porque se intenta volver a encontrarlo, se puede suponer perdido, aunque nunca se le perdió. En esta aspiración al objeto, “la regulación de la trama”, diremos que las *Vorstellungen* se

posicionan respondiendo a leyes que habrán de organizar la memoria, a través de una *Bahnung*, una facilitación, incluso “una concatenación”, afirma Lacan; pensado en forma material se prefiguraría un aparato neuronal y, su funcionamiento quedaría al arbitrio del principio del placer, el cual, regula “la búsqueda del objeto” y conduce a rodeos que llevan a mantener distancia respecto al fin. El envío de cantidad de una *Vorstellung* a otra *Vorstellung* sostiene “la búsqueda a cierta distancia de aquello en torno a lo cual ésta gira”.

Lacan (1959-1960: 2009: 84) asevera que lo desarrollado en la “interpsicología madre-hijo”, referido “mal” a partir de las categorías de “frustración”, “gratificación” y “dependencia”, consistiría en “un inmenso desarrollo del carácter esencial de la cosa materna, de la madre, en tanto que ocupa el lugar de esa cosa, de *das Ding*”.

La madre es la emisaria de *das Ding*, pues el vínculo inicial entre el cachorro humano y ella, deriva en un exceso de estimulación, una estancia en el abismo (o lo sin fondo) desde la vivencia de satisfacción, un estado que rebasa las posibilidades de significación porque los límites entre ellos aún no están trazados; es la escenificación del avasallamiento por el Otro.

En otras palabras, *das Ding* remite al deseo del incesto, ese “deseo esencial” identificado por el maestro vienés, pero reconocido por Lacan (1959-1960: 2009: 84) cuando afirma que Freud “designa en la interdicción del incesto el principio de la ley primordial”, por tanto, ubica al “incesto con el deseo más fundamental”.

Recordamos con Lacan (1959-1960: 2009: 85) que la ley opera en el ámbito de la cultura, cuya consecuencia es rechazar el incesto fundamental, vale decir, el incesto que implica al hijo y la madre. La ley que proscribe el incesto atañe a “la relación inconsciente

con *das Ding*, la Cosa”. Ese deseo por la madre está vedado y no halla satisfacción en tanto su cumplimiento se considera el fin de toda demanda, tal deseo estructura al inconsciente. La función del principio del placer consiste en instarnos a buscar lo que se habría de volver a encontrar, sin embargo, no puede alcanzarse, ahí se sostiene la ley de interdicción del incesto.

La tesis que Lacan (1959-1960: 2009: 30) sostiene en *La Ética del Psicoanálisis*, se plantea en torno a la ley moral como aquello a partir de lo cual, se manifiesta lo real “en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico”. En páginas posteriores, Lacan (1959-1960: 2009: 95) retoma la propuesta de este modo: “Mi tesis es que la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la Cosa”.<sup>72</sup>

En otras palabras, Lacan (1959-1960: 2009: 94-95) señala que la ética inicia cuando el sujeto se cuestiona sobre el bien que ha buscado en forma inconsciente en las estructuras sociales, también donde es instigado a detectar la vinculación a través de la cual aquello que se le ha mostrado como ley está enlazado con la estructura del deseo. Si acaso no advirtiera inmediatamente “ese deseo último que la exploración freudiana descubrió bajo el nombre de deseo del incesto”, elucidaría qué emite su conducta de modo que el objeto de su deseo se sostenga a distancia para él, aunque paradójicamente esta distancia sería considerada proximidad, porque en la relación del sujeto consigo mismo y en la respectiva

---

<sup>72</sup> Lacan (1959-1960: 2009: 87, 94) se refiere a lo real como “lo que se encuentra siempre en el mismo lugar”. Tal postura le llevará a decir que “encontrar lo que se repite, lo que retorna y nos garantiza que retorna siempre al mismo lugar”, es la gran exigencia de *das Ding*, la cual ha instado a “surcar la estructuración de lo real para hacer con él la ciencia, supremamente eficaz, pero también supremamente decepcionante”, asimismo nos ha arrojado al extremo en el que es posible “cuestionar todos los lugares y donde nada ya en esa realidad, que hemos aprendido a conmocionar tan admirablemente, responde a ese llamado de la seguridad del retorno”.

relación con su deseo, el sujeto habrá de ser su propio prójimo, acaso para su salvaguardia, si evocamos el mandamiento ético “Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

Lacan (1959-1960: 2009: 146-147) instiga a pensar la inaugural relación que se organiza en el sujeto a través del sistema psíquico que atiende al principio del placer, ella encuentra concreción por medio de elementos significantes a la manera de una producción escritural abierta a nuevas inscripciones y relecturas.

De aquí en más, podemos decir, en forma negativa, que no hay nada entre la organización en la red significante, en la red de las *Vorstellungsrepräsentanzen*, y la constitución en lo real de ese espacio, de ese lugar central bajo el cual se presenta para nosotros el campo de la Cosa como tal (Lacan, 1959-1960: 2009: 147).

En ese campo, Lacan (1959-1960: 2009: 147) asevera que se posiciona aquello que para Freud habrá de responder al hallazgo, eso que debería colocarse como “el objeto *wiedergefundene*, reencontrado”. La paradoja en este asunto radica en que el objeto no ha sido perdido efectivamente, se considera reencontrado, por tanto, es su consecuencia, en forma retroactiva, que se haya perdido. De ese modo, el objeto puede volver a hallarse sin que sepamos de su pérdida, sabemos de ella solamente por los nuevos hallazgos.

Esta originaria pérdida implica la constitución del sujeto deseante, no hay forma de alcanzar la completitud, en tanto el objeto perdido se diluye en el intento de asirlo, sólo conseguimos sustitutos. La pérdida de ese primer objeto está vinculada con la instauración de la Ley fundamental, cuya transmisión es posibilitada por la función paterna que propicia la castración simbólica, vía la prohibición del incesto, dicho movimiento derivará en el futuro reconocimiento de límites vivificantes. Esa castración simbólica implica que el hijo no es uno con la madre, lo destrona, al descolocarlo de la omnipotencia que experimentaba en la vivencia de satisfacción cuando la madre estaba volcada en cuidados sobre él. La

castración simbólica consiste en vivir con ese vacío de lo que no puede saberse, dominarse, poseerse, porque siempre hay algo que se nos escapa, un exceso del que no podemos dar cuenta. En esta perspectiva, el deseo no es una simple carencia, es la condición que propicia seguir caminando y produciendo, en tanto se asume que hay algo que se nos escurre cuando pretendemos alcanzarlo, algo pendiente, lo imposible, pero, al mismo tiempo lo que insiste para explorar nuevas rutas.

Con más precisión, la Ley de la palabra cimienta la interdicción simbólica del incesto: si el ser humano es un ser de la palabra esto significa que se halla separado del goce inmediato de la Cosa materna. [...] Así nos introduce en la dimensión finita, dependiente, herida de la vida. Impone la renuncia al goce inmediato y a su fantasma de autoconsistencia. Establece que la humanización de la vida implica una renuncia a la satisfacción plena [...] Desde este punto de vista, la Ley de la palabra –la Ley simbólica de la castración– introduce un intercambio que está en la base de todo posible pacto social: la renuncia al goce de todo, a quererlo todo, a serlo todo, a disfrutar de todo, a saberlo todo, hace posible la obtención de un Nombre, volverme humano, la inscripción en el cuerpo de la comunidad a la que pertenezco (Recalcati, 2013: 2014: 33).

Hay una renuncia en el proceso de fundación de la vida psíquica, el sello de la pérdida filtra su tinta en las páginas de la historia singular, la ausencia lleva trazas de muerte y hace posible la adopción del símbolo, la palabra se posiciona en el lugar de lo ausente. La Ley de la palabra es la Ley fundamental, la Ley simbólica de la castración,<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Advertiremos con Recalcati (2013: 2014: 39-40) que si bien el padre representa la Ley, no habrá de gozar de ella, se encarga de transmitirla como propulsora del deseo. “El padre no es el titular de la Ley, no sabe cuál es el sentido último del mundo, qué es, en última instancia, justo e injusto, pero sabe cómo mostrar a través del testimonio plasmado en su existencia que es posible –nunca deja de ser todavía posible– dar *un sentido* a este mundo, dar un sentido a lo justo y a lo injusto. La tarea del testimonio paterno es, en efecto, la de hacer posible un sentido del mundo. [...] Heredar no es sólo recibir un sentido del mundo, sino que es también la posibilidad de abrir nuevos sentidos del mundo, nuevos mundos de sentido”.

La vida humana no se reduce a la satisfacción de las necesidades, pues su posibilidad entraña al “deseo como deseo del Otro”, es un llamado al Otro, “demanda de amor y de sentido dirigida hacia el Otro” (Recalcati, 2013: 2014: 41).

Agregaremos con Recalcati (2013: 2014: 41-42) que la vida se humaniza por el papel del grito del sujeto en ciernes, si éste es escuchado y acogido por el Otro. El grito se torna una solicitud de reconocimiento en tanto el Otro esté en condición de advertirlo y dotarlo de sentido. La intervención del Otro es el soporte de vida ante la precariedad de ese cachorro humano. “Eso no significa, evidentemente, que pueda eliminarse el hecho de que somos –en lo más profundo de nuestra existencia– gritos perdidos en la noche, que la traducción del grito en solicitud de amor pueda evitar que quede un resto real, imposible de traducir”.



ésta implica “vida mortificada por el símbolo” (Recalcati, 2013: 2014: 33), sin embargo, es por ese motivo que la vida humana se abre a las trayectorias del deseo, a partir del (des)encuentro con lo imposible.

La propuesta de Recalcati (2013: 2014: 34-35) transmite que mientras la Ley de la palabra se decanta en la vida, ésta no queda cual vida animal regida por el instinto, pues la Ley de la palabra arriesga a la vida a lo imposible, tornándola humana de este modo, en tanto le lleva a encarar la mortalidad. La vida humana no puede ser dueña de sí misma debido a que no consigue despojarse del Otro del lenguaje. Si la vida persiguiera ese ideal de dominio terminaría mortificada en las lógicas totalitarias que nos reconducen al estudio sobre el paradigma inmunitario, cuyo sostenimiento depende de la contradicción en recurrir a lo mismo que se pretendía evitar.

### **c) La dimensión mortífera de la renegación**

¿Qué estatuto tendría la muerte si se reniega de la vulnerabilidad ante ella?, ¿hasta dónde puede contenerse la muerte?, ¿acaso evitar la muerte a toda costa ha derivado en “lo horrible”? Estas preguntas pueden responderse si recordamos la guerra contra el narcotráfico lanzada por Calderón en el sexenio presidencial 2006-2012, su conexión con los intereses de seguridad enarbolados en USA, así como el antecedente del genocidio y la expansión de los campos de exterminio del siglo XX en diferentes países. Durante el periodo calderonista, la estrategia militar frente al narcotráfico metamorfoseó la punzante historia de las desapariciones forzadas en América Latina, además de catalizar la recurrente

---

Originalmente, la vida ha sido expuesta “a su contingencia ilimitada”, lo que ha propiciado la producción del “ser humano como ser que proviene del Otro” (Recalcati, 2013: 2014: 34).

exposición de cuerpos destrozados o colgados de puentes, las fosas clandestinas, entre otras manifestaciones ominosas producidas con frecuencia en México.

Según Lendman (2008), el Plan México lanzado por Calderón, también fue llamado Iniciativa Mérida, considerado un plan de integración a la política militar estadounidense, un proyecto similar al Plan Colombia (correspondiente a 1999), en ese caso, su cometido era establecer una base militar norteamericana, preservar los intereses e inversiones de USA mediante la regulación de recursos como el petróleo, el gas natural y diversos metales. También concedería estrategias de control para contener la resistencia de los trabajadores, disolver los sindicatos y la disidencia campesina, en aras de considerar al país como una vía de mercado libre. Asimismo, sus más de 10000 soldados se habían entrenado en el *Western Hemisphere Institute for Security Cooperation* (WHINSEC), o *School of the Americas* (SOA) en Fort Benning, Georgia. Esto ha derivado en la conformación de escuadrones paramilitares de la muerte, mejor conocidos como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), grupos identificados como responsables de masacres afines a intereses comerciales occidentales y locales. Se financian los esfuerzos de erradicación de drogas, pero sólo en las zonas de las FARC-EP y ELN, las áreas controladas por el gobierno están exentas, el tráfico es un negocio fuerte, existe el lavado de dinero de drogas que ha aportado enormes ganancias para bancos internacionales y regionales.

Carlsen (2010) señala que el Plan México consiste en “un plan trienal de cooperación en la seguridad regional elaborado por el gobierno de Bush y presentado en octubre de 2007”. El surgimiento dependió de la ampliación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) hacia asuntos de seguridad, desde la rúbrica Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPAN). El Plan México se presentó

como una solicitud de ayuda estadounidense en la guerra emitida por el mandatario mexicano Felipe Calderón. Aunque Carlsen (2010) interpreta que dicho plan era un intento de Washington por expandir el bloque de seguridad en el que México permitiría la contribución del control policial en la frontera sur, así como la participación de agentes y compañías de USA en acciones de inteligencia y seguridad efectuadas en México. El llamado Plan México se ha concebido como una moción “Contranarcóticos, contraterrorismo y seguridad de la frontera”.

Agrega Carlsen (2010) que el gobierno de Obama ha secundado este plan, además obtuvo fondos adicionales que sobrepasaron lo requerido por Bush al Congreso. Tan sólo después de tres años de haber lanzado la guerra contra el narcotráfico avalada por el gobierno de USA, la violencia asociada a la comercialización y consumo de droga se incrementó a más de 15000 ejecuciones; aunado a ello, se multiplicaron por seis los informes formales sobre violaciones a derechos humanos.

Desde la perspectiva de Lendman (2008), se aprecia que *Security and Prosperity Partnership* (SPP), ya mencionada como Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPAN), es un pulso *ominoso* y altamente destructivo para la gente. Pero, ¿cómo interpretamos lo ominoso? Acudamos a Freud (1919: 2003: 220) para ubicar una definición que inicie el abordaje: “lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo”. El proceso de análisis contempla una revisión del vocablo alemán «*unheimlich*», lo contrario de «*heimlich*», su punto de partida es una investigación de E. Jentsch.

La palabra alemana «*unheimlich*»<sup>\*</sup> es, evidentemente, lo opuesto de «*heimlich*» {«*íntimo*»}, «*heimisch*» {«*doméstico*»}, «*vertraut*» {«*familiar*»}; y puede inferirse que es algo terrorífico justamente porque *no* es consabido {*bekannt*} ni familiar. Desde luego, no todo lo nuevo y no familiar es terrorífico; el nexa no es susceptible de inversión. Sólo puede decirse que lo novedoso se vuelve fácilmente terrorífico y ominoso; algo de lo novedoso es ominoso, pero no todo. A lo nuevo y no familiar tiene que agregarse algo que lo vuelva ominoso (Freud, 1919: 2003: 220).

Freud (1919: 2003: 221) aclara que Jentsch no fue más allá de reconocer el enlace entre lo ominoso y lo novedoso. Sin embargo, aquí se encuentra el factor básico para la producción del sentimiento ominoso relativo a la incertidumbre intelectual. Dicho de otro modo, lo ominoso consistiría en la situación en la que no nos orientamos. Si nos percibimos orientados, habrá menos posibilidades de percatarse de la impresión de lo ominoso proveniente de las cosas o eventos. Esta característica de apertura hacia lo no conocido resuena en la metáfora del caminante planteada por Nietzsche, esa disposición a perderse, la andanza proclive a la sorpresa, sostenida en la curiosidad aludida por Foucault.

El estudio del vocablo *heimlich* conduce un recorrido por ciertas variantes que van desde *Heimlich*, *heimelig*, cuyas significaciones atienden a “perteneciente a la casa, no ajeno, familiar, doméstico, de confianza e íntimo, lo que recuerda al terruño, etc.” (Freud, 1919: 2003: 222-224), pero hay un deslizamiento hacia lo clandestino, eso que habrá de mantenerse oculto, vale decir, escondido frente a los otros. En el texto freudiano, se recuerda la frase de Schelling: ‘*Se llama unheimlich a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, (...) ha salido a la luz*’. Por tanto, el vocablo *heimlich* propone entre sus sentidos, uno que coincide con el inverso. Lo más propio, lo íntimo podría tornarse terrible si fuera expuesto a la mirada de otros, es decir, si saliera de su reserva.

---

\* {Téngase en cuenta que «*un-*» (en «*unheimlich*») es prefijo de negación.}

Freud (1919: 2003: 226-231) evoca a partir de Jentsch, las personas, sucesos y cosas que podrían propiciar el sentimiento de lo ominoso, por ejemplo, el titubeo sobre si un ser animado efectivamente está vivo o, al contrario, si podría haber alma en algo inerte, cuestionamientos que despiertan las muñecas o las figuras de cera. También se alude a lo ominoso en el ataque epiléptico y las expresiones de locura, en tanto precipitan en el observador las suposiciones de “procesos automáticos” –entiéndase “mecánicos”– que estarían ocultos detrás de “la familiar figura de lo animado”. Estas manifestaciones conducen a observar el efecto ominoso proveniente de la lectura de un cuento literario, hay una referencia particular a «El Hombre de la Arena», perteneciente a las *Nachtstücken* {Piezas nocturnas}, firmadas por Hoffmann. Uno de los elementos destacados en esa historia, interpretado como ominoso, es el riesgo de daño en los ojos o su pérdida, un aspecto que se considera “una angustia que espeluzna a los niños”, pero, también presente en muchos adultos. Incluso, convendría recordar la gran valoración que se otorga a estos órganos cuando se dice que algo habrá de cuidarse tanto “como a la niña de sus ojos”. La investigación en torno a “sueños”, “mitos” y “fantasías” ha arrojado luz sobre la angustia respecto a los ojos, interpretada como relevo de la angustia frente a la castración. Tal condición se ilustra en la figura de Edipo al provocarse la ceguera como un modo atenuado de castración, resolución que intenta el castigo ante la magnitud de los crímenes efectuados; por tanto, la castración alude en retrospectiva hacia el deseo incestuoso por la madre.

Un señalamiento propuesto por Freud (1919: 2003: 240-241) respecto a la procedencia de lo ominoso, dicta que “todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier base que sea, se trasmuda en angustia por obra de la represión, [...] eso angustioso es algo reprimido que retorna”. Otra puntualización sería la relativa al pasaje de

“lo «*Heimliche*», {lo familiar} a su opuesto, lo «*Unheimliche*»”, en este caso, lo ominoso no es propiamente algo que resulte novedoso, se trata de “algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión”. He aquí la clave inicial conducente al fenómeno de lo ominoso, lo reprimido en forma originaria se refiere a la posibilidad del incesto con la madre, pues el vínculo establecido con ella es fundante de la vida anímica, cuya carga sobrepasa al sujeto en ciernes, lo cual amerita la instauración de una ley que ponga un dique frente al exceso; hay en nuestros orígenes algo imposible de dominar o asir, ese resto queda como un vacío reverberante que no puede dotarse de sentido.

Pero vivimos en una sociedad que parece renegar del vacío y, en ese lugar se dispone a erigir fetiches, una sociedad volcada en objetos de consumo evanescentes, entregada a paraísos efímeros, ilusionada por el oropel. A nivel social, ¿en qué ha derivado la probable renegación de ese vacío constitutivo, vale decir, la castración simbólica?, ¿acaso asistimos a una sociedad alienada por renegar del “se muere”?

Si atendemos a la interpretación de García Reinoso (1995: 15), localizaremos en ella la alusión al fetichismo como esa forma de perversión incrustada en el discurso social.

[...] lo que transmite el discurso social dominante tiene mucho de perversión (*père-version*) entendida estructuralmente como Freud lo entendía: como aquel que ignora la castración y en su lugar erige los fetiches (como ideales): o sea un discurso simbólico, el lugar paterno está ocupado por el Amo (éxito-dinero-poder) cuyo discurso exige obediencia. El padre simbólico es guardián de la cultura pero no hay que confundirlo con un tirano o un dios. Los sistemas de exclusión y los ofrecimientos de identidad alienantes, contribuyen a que las funciones materna y paterna no se cumplan demasiado bien.

Las fallas en la función paterna son fallas *a nivel del Otro*: la ley y los que deberían representarla: no falla del padre (real) sino en el padre (simbólico) (García Reinoso, 1995: 15).

Recordemos cómo funciona la renegación, el mecanismo básico del fetichismo como forma de perversión. En la obra de Freud (1927: 2001: 148-149), específicamente el artículo intitulado *Fetichismo*, hallamos el término en alemán *Verleugnung*, proceso en el que pervive una creencia a pesar de una percepción que habría de desmentirla; el saber concedido por la “realidad externa” a través de una impresión no es suficiente para abandonar una vieja creencia. Específicamente, en el caso del fetichista se conserva la creencia en el falo de la mujer, pero, también se resigna. Podría decirse que la creencia está fisurada, pues el fetiche alude a la oposición a *renunciar*, éste se presenta como el sustituto de lo ausente. La creencia en el falo de la mujer, vale decir, la madre, no consigue ser desechada, mantiene su eficacia a pesar de que el fetichista pueda advertir conscientemente la diferencia, en tanto un monumento se ha levantado como testafarro del horror a la castración.

El fetichismo apropiado en el discurso social encuentra soporte en esta época porque culturalmente asistimos a la caída del padre, debido a que ha sido destronado como representante de la autoridad y transmisor de la Ley, acontecer estudiado por Recalcati (2013: 2014: 12), cuyo trabajo expresa el interés por cuestionar “lo que queda del padre en la época de su disolución”.

En nuestros días, muchas manifestaciones culturales que involucran a la publicidad, la cinematografía y los productos televisivos invitan al dispendio y la entrega a los placeres inmediatos.

[...] el culto al placer y la lógica de su puro derroche –presente en Sade y teorizada por Bataille– se han convertido en un régimen de administración y manipulación biopolítica de los cuerpos bajo la nueva Ley dictada por el discurso del capitalismo: el sexo compulsivo, la afirmación de una libertad sin Ley, la repetición eternizadora de todos los escenarios de

Sade nos enseñan que nuestro tiempo ha hecho del placer un imperativo que, en lugar de liberar la vida, la oprime reduciéndola a esclavitud.<sup>σ</sup> (Recalcati, 2013: 2014: 24-25).

Si el discurso predominante del capitalismo transmite la idea de que todo es posible y promueve el ejercicio de “una libertad sin Ley” como habría expresado Recalcati (2013: 2014: 24), la cotidianeidad nos desencanta, pues señalar que basta con querer algo para obtenerlo, niega las condiciones sociales a las que nos encontramos sujetos e inciden en nuestras frustraciones. La sociedad capitalista de tendencia neoliberal ha derivado en una *vertiente melancólica* habitando la decepción por los proyectos sociales truncos, el desempleo, la subcontratación y la incertidumbre sobre el futuro, confrontada con la *vertiente fetichista*.

Desde otra perspectiva, Žižek (1999: 2007: 264) refiere que nuestra era corresponde a la “declinación del Edipo”, propone que “la subjetividad paradigmática” no es propia de ese “sujeto integrado en la ley paterna mediante la castración simbólica”, esta época tendría como configuración emblemática al “perverso polimorfo”, quien “obedece el mandato superyoico de gozar”.

¿Cuándo vuelve lo ominoso?, ¿de qué depende su regreso a escena?, ¿qué condiciones lo favorecen?, ¿cómo podemos entender el enlace entre el fetichismo inserto en el discurso social y la recurrencia de lo ominoso a través de la exposición de cuerpos desmembrados o el descubrimiento de fosas clandestinas? Una posible respuesta está en el consumo insaciable promovido por el actual capitalismo mediante múltiples expresiones

---

<sup>σ</sup> Es lo que advierte puntualmente Antonio Tricomi en su excelente trabajo sobre la obra de Pasolini: «La lógica del derroche no es ya una alternativa viable en la era del neocapitalismo triunfante. Si, por ejemplo, Bataille había creído necesario reconocer en la depravación un increíble valor transgresor, Pasolini se ve obligado a percatarse de que incluso ésta es un instrumento del poder: los productores constriñen a los consumidores a comer mierda», A. Tricomi, *Sull'opera mancata di Pasolini. Un autore irrisolto e il suo laboratorio*, Carocci, Roma, 2005, p.421.



culturales –lo desechable abunda y la obsolescencia se vislumbra como próxima en la mayoría de las mercancías–, tal conminación al consumo incesante robustece el lado mortífero del deseo, en tanto exhorta al traspaso mortificante de los límites, pues desde la publicidad, la mercancía<sup>74</sup> anhelada promete la ilusión de inmediata pertenencia a un elevado estrato social, la belleza y la juventud prolongada que desafía al tiempo. En otras palabras, se ofrece llenar el vacío con una entelequia provisional que porta la fachada de lo eterno, por lo tanto, hay una insistente provocación a renegar lo imposible; la renegación de la castración simbólica está en juego. Lo real ominoso se presenta como el efecto de un poder destructivo insoportable que reaparece como heredero del deseo, pues, a fin de cuentas, el deseo es deseo de muerte, en tanto busca recuperar el objeto que se vive como perdido, pero, ya lo hemos dicho, éste nunca se tuvo efectivamente, cuando estuvo aún no podía considerársele objeto, ya que no se había efectuado una diferenciación del sujeto en ciernes respecto a ese primer objeto; dicho de otro modo, se intenta retornar a la vivencia de satisfacción, acaso esa exigencia sea la que estimule a conseguir la estabilidad, vale decir, volver a la quietud de lo inorgánico, terminar con la tensión, llegar al cero absoluto de las sumas de excitación. Podemos aseverar que el poder destructivo vehiculizado en lo ominoso refiere a Acheronta mediante la pulsión de muerte.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Marx (1867: 2008: 38) advirtió que “[...] la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. [...] Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción”.

<sup>75</sup> En *Más allá del principio de placer*, Freud (1920: 2001: 56) esbozó “una pulsión de la necesidad de restablecer un estado anterior”. En un texto posterior, intitulado *El problema económico del masoquismo*, Freud (1924: 2003: 165-166) recordó que “atribuimos al aparato anímico el propósito de reducir a la nada las sumas de excitación que le afluyen, o al menos mantenerlas en el mínimo grado posible”, este afán sería conocido como *principio de Nirvana*, según Barbara Low, esta propuesta es reconocida por el propio Freud, quien agregaría que “el principio de *Nirvana* expresa la tendencia de la pulsión de muerte”.

Recapitulemos sobre el nexo entre lo ominoso y el fetichismo. Ubicamos al fetiche como un resguardo ante el horror a la castración, por otro lado, la situación ominosa nos estremece porque remite al horror a la castración (simbólica). A pesar de los controles establecidos socialmente para intentar la protección de ciertas formas de vida, mientras se mortifica otras tantas con su discriminación a través de la eliminación directa o gradual, hay fuerzas que remontan y nos recuerdan el exceso indomeñable, un resto que se debate entre la vida y la muerte, porque podría derivar en actos cruentos que sean vehículos del horror o, por el contrario, en actos creativos a partir del matiz vivificante del deseo.

#### **d) El horror y el deslizamiento al debate entre lo humano y lo inhumano**

En este apartado intentamos precisar cómo la ruta creativa y la opción destructiva tienen un origen compartido. Conviene aproximarnos a una propuesta teórica reciente en torno al horror referido a la violencia contemporánea, Cavarero (2007: 2009: 12) acuña el término “*Horrorismo*” que hace frente al vocabulario político a través del cual se insiste en conceptos como “terrorismo” y “guerra” para aludir a la violencia presente. También se busca reconducir la atención hacia las víctimas en lugar de concentrarla en los guerreros. El proyecto se dirige a “reconocer que es la *vulnerabilidad* del inerte en cuanto específico paradigma epocal la que debe venir a primer plano en las escenas actuales de la masacre”. En vez de enfocarse en el asesino, cuya figura incrementaría las posibilidades de intimidación, la pretensión es lograr la identificación con quienes han sido víctimas, una forma de hacer lugar a su palabra frente al silencio que les oscurece,<sup>76</sup> incluso tiende a

---

<sup>76</sup> Aunque Cavarero (2007: 2009: 12) también exhorta a no olvidar “el alarido”, ¿cómo entenderlo? Podríamos evocar ese grito que somos en el fondo, pues si bien se alcanza una cierta traducción de éste en “solicitud de amor” desde el sujeto en ciernes, no olvidemos que permanece “un resto real, imposible de traducir”; al respecto puede verse Recalcati (2013: 2014: 42).

*desaparecerles* cuando la mirada se limita al artífice del estruendo proveniente del acto cruel.

Cavarero (2007: 2009: 26) admite que la iconografía relativa a la Revolución Francesa nos ha aproximado a las cabezas degolladas, desde la exhibición que hacían los verdugos ante la muchedumbre. Si bien pudiera hablarse de cierta forma de repetición de esa práctica en la actualidad, estaría fuera de foco “la racionalidad mecánica” vehiculizada en la guillotina.

El matiz señalado por Cavarero (2007: 2009: 26) concerniente al horror en los tiempos que corren, se refiere a la puesta en escena del crimen, porque el evento es captado por una cámara y, expuesto a la audiencia internacional, lo que le convierte en “una ofensa intencional a la dignidad ontológica de la víctima”. En este caso, el acento está en “deshumanizar”, a partir de la desfiguración del cuerpo como símbolo que nos implica, pues la destrucción va más allá de la particularidad del suceso y la víctima en cuestión. Dicho de otro modo, es probable que esta violencia extrema se oriente hacia “nulificar a los seres humanos antes aún que a matarlos”, proceso que recae en mayor medida en la producción del horror que en la estrategia de terror utilizada, debido a que el acto destructivo es llevado a la dimensión del espectáculo susceptible a la difusión inmediata, vale decir, la propagación de su registro despierta la repugnancia en quien lo mira y la disolución de la especificidad del acaecimiento de la muerte.

Ante el hallazgo ominoso de un cuerpo colgado de un puente o la ubicación de un cuerpo desmembrado, quien mira la escena queda capturado, acaso mudo frente a un suceso que lo rebasa en su posibilidad de significación, Rivera (2011:11) propone que tales

acciones destructivas son realizadas “para que no se pueda hablar de ellas”, precisamente porque provocan el horror paralizante,<sup>77</sup> en tanto agreden no sólo una vida humana,

---

<sup>77</sup> El horror paralizante que deja sin habla frente a un cuerpo destrozado recuerda el efecto esclerótico producido en quien mira la cabeza de Medusa, cuya representación pictórica realizada por Caravaggio, muestra una figura con la boca abierta en señal de sobresalto, la expresión hace pensar en un grito callado, no sólo por tratarse de una imagen visual, sino por el juego especular que Cavarero (2007: 2009: 37) reconoce en la obra, pues pareciera que quienes la miramos producimos el grito silenciado, aunque otra posible interpretación sería que es la misma “experiencia del horror” el factor que ahoga el grito.

Por otro lado, Freud (1922: 1940: 2001: 270-271) tiene un texto intitulado “La cabeza de Medusa” que resulta pertinente para el análisis del horror ante un evento ominoso que anoticia sobre la verdad de la castración, a pesar del esfuerzo renegatorio respecto a la diferencia, debido a que propone: “El terror a la Medusa es entonces un terror a la castración, terror asociado a una visión. [...] La visión de la cabeza de Medusa petrifica de horror, transforma en piedra a quien la mira. ¡El mismo origen en el complejo de castración y el mismo cambio de afecto!” En ese artículo, Freud (1922: 1940: 2001: 270-271) equipara el petrificarse a la erección, dicho estado opera como consuelo para quien mira, porque la petrificación le confirma que tiene un pene. Por supuesto que la renegación de la castración no se reduce a su literalidad en torno a la ausencia de pene en la mujer, *hay en la base una elusión de la diferencia, lo cual implica la infracción mortificante de los límites propios de la condición deseante.*

Agamben (1977: 2006: 54) sugiere que el conflicto en la *Verleugnung* fetichista que ha devenido en un síntoma perverso radica en la contradicción “entre la percepción de la realidad, que lo obliga a renunciar a su fantasma, y su deseo, que lo empuja a negar la percepción, el niño no hace ni lo uno ni lo otro, o más bien hace simultáneamente las dos cosas, desmintiendo por una parte la evidencia de su percepción y reconociendo por otra parte su realidad”. Asimismo, Agamben (1977: 2006: 70) presenta una comparación entre el proceso que ocurre en el fetichista y la sinécdoque, cuando señala que en el fetichismo también opera una “sustitución de la parte por el todo”, ya sea una parte del cuerpo o un objeto contiguo al acompañante sexual. Argumenta esta comparación entre el fetichismo y la sinécdoque al proponer que en ésta “el término sustituido es, por el contrario, a la vez negado y evocado por el sustituto con un procedimiento cuya ambigüedad recuerda de cerca la *Verleugnung* freudiana”. Posteriormente, Agamben (1977: 2006: 72) confirma la ambigüedad del proceso, pues admite que el objeto-fetichista tiene el carácter de la presencia en tanto es tangible, sin embargo, “en cuanto presencia de una ausencia” también resulta inmaterial porque alude a aquello que no es posible poseer.

En la misma línea se encuentra el análisis de Mannoni (1969: 2006: 10) quien planteó: “lo que ante todo es repudiado es el desmentido que una realidad inflige a una creencia”, él acudió al recurso teórico freudiano de la “actitud dividida” frente a la creencia, tomó como ejemplo un caso mencionado por Freud (1921: 1941: 2001: 173-174), el paciente estaba celoso del cuñado y “una decidora de la suerte” le había predicho que éste moriría en julio o agosto por “un envenenamiento con langostas u ostras”, esto no sucedió, pero cuando el paciente narró el evento en noviembre, parecía estar complacido con la coincidencia entre la predicción y el gusto del cuñado por las langostas, así como la intoxicación sufrida por éste el año anterior, suceso que lo había llevado al borde de la muerte. El paciente sabía que el cuñado no había muerto, pero aun así la predicción le parecía grandiosa.

Mannoni (1969: 2006: 11) elucidó una fórmula: “Ya lo sé, pero aun así...”, ésta expresa una doble posición frente a la creencia en la que puede distinguirse que el saber consciente no basta para renunciar a una creencia, a pesar de advertir su carácter ilusorio. ¿Cómo podría aplicarse esta fórmula en el fetichista?, Mannoni (1969: 2006: 11) propuso que el fetichista “*sabe bien* que las mujeres no tienen falo, mas no puede en este caso agregar ningún «pero aun así» porque para él ese «pero aun así» es el fetiche”.

Laplanche y Pontalis (1967: 2004: 364-365) retomaron el aporte freudiano que considera la renegación de la castración como el prototipo de subsiguientes renegaciones de la realidad, pero se preguntaron “qué entiende

también la condición humana. La paralización y el silencio del sujeto que mira la escena ominosa no manifiestan una identificación con la víctima sino con el victimario, tal efecto presentifica al ausente, es decir, al productor del evento horrible. Esto nos conduce a repensar los límites entre lo humano y lo inhumano, pues la escena empuja a quien mira a cuestionarse si también sería capaz de esa expresión cruenta.

Žižek (2005: 102-104) sugirió que desde Lacan puede hallarse una concepción de lo “humano” que enfatiza la limitación, en tanto el ser-humano “es una actitud específica de finitud, de pasividad, de exposición vulnerable...”, asimismo señala que el cimientamiento del ser-humano es la “exposición pasiva a una Otredad opresiva”. Advertidos de esta condición que cuestiona la dicotomía en la creencia que considera “inhumanas” a las situaciones en que “nuestra voluntad es violada, frustrada, bajo la presión de una violencia exterior”, frente a una definición de “humanidad” que supone “la autonomía de la voluntad”, habrá que recordar un tercer estatuto, una alternativa que va más allá de la oposición binaria: “él no es humano” se refiere a lo “exterior a la humanidad, animal o divinidad”. La categorización “él es inhumano” implica que éste se encuentra “marcado por un aterrizante exceso”, el cual se contrapone a lo que reconocemos como “humanidad”, sin

---

Freud por «realidad» de la castración o percepción de ésta”, pues advirtieron que si lo renegado es «carencia de pene» en la mujer, es complicado referirse a percepción o realidad en este asunto, debido a que la ausencia no se percibe sino en relación a una posible presencia. La propuesta sería que la renegación de la castración no opera sobre una percepción, en tanto la castración no se percibe efectivamente, vale decir, la renegación se produce sobre “una teoría explicativa de los hechos (una «teoría sexual infantil»”. Estos autores nos recuerdan que Freud asoció el complejo o la angustia de castración con la reunión de dos aspectos, “comprobación de la diferencia anatómica de los sexos y amenaza de castración por el padre”. Estos matices nos llevan a considerar que la renegación no actuaría sobre la percepción de un hecho en sí, más bien se trataría de una operación sobre una teoría sexual infantil, uno de los factores fundantes de la vida psíquica.

Pero, retomemos el hilo frente a la parálisis que provoca lo ominoso, pues éste revela, para quien puede leerlo, la verdad de la castración simbólica; mirar lo horrible nos anoticia sobre los límites y las diferencias que hemos pretendido eludir mediante el control de la vida a través del paradigma inmunitario, ese artificio político cuya paradoja consiste en mortificar para preservar la vida, pues los regímenes políticos seleccionan y excluyen a portadores de fuerzas que suponen podrían contravenir a lo instituido, sin embargo, el intento de sofocación es falible, las fuerzas pueden retornar con mayor ímpetu y expresarse en modos crueles, tal como sucede actualmente en los hallazgos ominosos.

embargo, “es inherente a ser-humano”. Probablemente, este cambio de perspectiva provenga de la revolución kantiana, debido a que en el contexto prekantiano, los humanos eran concebidos como “seres de razón” que habrían de oponerse a “los excesos de las lujurias animales y la locura divina”, pero con Kant y el idealismo alemán, se apuntala una posición distinta, ésta admite que el exceso por encarar es inmanente, “el verdadero núcleo de la propia subjetividad” tiene a la noche como metáfora, vale decir, “Noche del Mundo” diverge de la Luz de la Razón que se proponía acometer a la oscuridad. Esto conduce a aseverar que si en el contexto prekantiano “un héroe se vuelve loco”, implica que se encuentra despojado de su humanidad porque “las pasiones animales o la divina locura se han apoderado de él”. Por otro lado, desde la herencia kantiana se interpreta que el núcleo de un ser humano estalla en forma desmedida en la locura.

Lyotard (1988: 2006: 10) se plantea preguntas en torno a lo inhumano, cada una deja entrever una acepción diferente: “¿Y si, por una parte, los humanos, en el sentido del humanismo, estuvieran obligados a llegar a ser inhumanos? ¿Y si, por la otra, lo “propio” del hombre fuera estar habitado por lo inhumano?” La propuesta con ambos cuestionamientos sería distinguir la inhumanidad del sistema, frente a la otra que tiene al alma como rehén. El sistema conduce a “hacer olvidar lo que se le escapa”. En contrapartida, la angustia vista como el estado en el que un espíritu es embestido “por un huésped familiar y desconocido que lo agita”, puede no sólo hacerlo delirar sino pensar, la situación se complica en el intento de evadirlo, en vez de permitir su descarga.

La alusión al tema de lo inhumano, requiere pensar qué es lo humano, así que Lyotard (1988: 2006: 11) cuestiona si sería “la miseria inicial” propia de la infancia o la disposición que abre a una condición atravesada por el lenguaje que habrá de insertarnos en

la vida común, en tanto aproxima a “la conciencia y la razón adultas”. Suponer que la segunda tiene como base a la primera lleva a preguntarse si esta dialéctica no tendría algún “resto”, sin embargo, en caso de no contar con él, cómo entender ese afán de lucha para tratar de ajustarnos a las instituciones, aunque también el esfuerzo por modificarlas en aras de procurar una vida en conjunto, aunado al “poder de criticarlas, el dolor de soportarlas y la tentación de huir de ellas”. Más allá de referirse a los desvíos o incompatibilidades frente a las normas, el señalamiento incluye a expresiones que transitan en el ámbito institucional, es decir, “la literatura, las artes, la filosofía”, consideradas “huellas de una indeterminación”, ese legado de la infancia que se porta a través del tiempo.

A pesar del carácter cotidiano de estas expresiones, Lyotard (1988: 2006: 11) sugiere que la concepción de humanidad también apela a condiciones contrapuestas, pues en el niño, su precariedad y el momento previo al habla, manifiestan lo propiamente humano, en tanto revelan su desamparo y prefiguran los venideros. El rezago del niño frente a la humanidad constituye al mismo tiempo el factor que lo hace dependiente del soporte concedido por “la comunidad adulta”, la cual habrá de mirar en su disparidad “la falta de humanidad de que padece y lo que la llama a ser más humana”.

Lyotard (1988: 2006: 12) enfatiza que el título de humano se intercambia “entre la indeterminación natal” y, por otro lado, “la razón instituida o que se instituye”, así también sucede con el vocablo inhumano. Advierte que toda educación es inhumana porque entraña coacción y terror, la referencia es hacia “la menos controlada”, aquella que Freud nombró “castración” y que le llevó a decir, respecto a la “manera adecuada” de guiar a los niños, que “estará mal” de cualquier modo. En contraste, la dosis de “desamparo e

indeterminación” que pudiera agujerear lo instituido resulta tan amenazante que se le atribuye “un poder inhumano de desenfreno” desde la posición del “espíritu razonable”.

¿De dónde proviene el sistema a través del cual se ejerce la coacción a la que está sometida la indeterminación natal, incluso con la apariencia de lo permisivo? Lyotard (1988: 2006: 13) responde que no se debe a la razón del humano, asociada a las Luces, sino que deriva de “un proceso de desarrollo” que atiende a la diferenciación, ésta se juega en el inicio entre dos elementos, pero habrá de dar lugar a un tercer término para permitir “un mejor ajuste”, es decir, “más confiable, pero también de mayor capacidad”, pues la mediatización flexibiliza la inserción a partir de la apertura hacia la diversificación de vínculos entre elementos.

Pensado de este modo, la ruta convencional del desarrollo complica que el “análisis y la práctica” enarbolan la creencia en una opción distinta al sistema, así que parece una suerte de atrapamiento, aunado a lo perimido que se encuentra el ideario revolucionario que caracterizó a generaciones de la segunda mitad del siglo XX, la pregunta de Lyotard (1988: 2006: 14-15) sería: “¿qué otra cosa queda como “política” más que la resistencia a esta inhumanidad?”, asimismo se plantea si la posibilidad de resistir radica en la deuda con esa indeterminación del alma de la que ha nacido y no cesa de hacerlo, dicho de otro modo, la deuda “con el otro inhumano”. La propuesta de Lyotard es no olvidar esa deuda con la infancia ante la imposibilidad de saldarla, los caminos para testificarla serían “la escritura, el pensamiento, la literatura, las artes”.



### e) La escritura como expresión creativa y modo de resistencia

Por un lado, lo disruptivo<sup>78</sup> como agente del horror, por otro lado, el acto de creación como posibilidad vivificante en tanto vehículo de resistencia, ambos con el mismo origen, lo sin fondo. Deleuze (1978: 2007: 288) señaló que Malraux decía sobre el arte: “es la única cosa que resiste a la muerte”, la frase se actualiza al ver “una silueta de tres mil años antes de nuestra era”, pero, Deleuze afinó la propuesta cuando aseveró que el arte no es lo único que resiste: “No todo acto de resistencia es una obra de arte, aunque lo sea en cierto modo. No toda obra de arte es un acto de resistencia aunque, sin embargo, en cierto modo, lo es”.

El propio Deleuze (1978: 2007: 289) identificó en el acto de resistencia frente a la muerte la posibilidad de manifestarse en dos formas: una obra de arte o una lucha humana. La manera en que explicó la relación entre una y otra, implicó acudir a una expresión de Paul Klee: “Ya sabéis, falta el pueblo”, pues la obra de arte demanda y anticipa un pueblo que falta.

Respecto a la escritura como acto creativo y su relación con la vida, Deleuze (1993: 2009: 15) mencionó:

La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta. Es propio de la función fabuladora inventar un pueblo. No escribimos con los recuerdos propios, salvo que pretendamos convertirlos en el origen o el destino colectivos de un pueblo venidero todavía sepultado bajo sus traiciones y renunciaciones (Deleuze, 1993: 2009: 15).

---

<sup>78</sup> Benyakar (2003: 2006: 42) propone pensar lo disruptivo en tanto “evento o situación con la capacidad potencial de irrumpir en el psiquismo y producir reacciones que alteren su capacidad integradora y de elaboración”.

La escritura podría funcionar como un proceso que impulsa el proyecto de un pueblo; el vuelco creativo concede los trazos de otras opciones de organización que apuntan a la transformación.

#### **f) La senda pulsional hacia el acto de creación**

Desde la perspectiva freudiana, el acto de creación depende de un destino de la pulsión (*Trieb*), su trayectoria dirige la fuerza al trabajo cultural, debido a su cualidad de “permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la *sublimación*” (Freud, 1908: 2003: 168).

Sin embargo, podríamos preguntarnos hasta dónde es posible distanciarse de la meta sexual si reconocemos que todo el cuerpo está en disposición al placer, su estimulación en múltiples zonas despierta excitaciones, por tanto, la sexualidad rebasa la actividad del aparato genital y su capacidad reproductiva. Lacan (1959-1960: 2009: 138) nos invita a pensar que la sublimación concedida al *Trieb* –cuya satisfacción es diferente a su *meta originaria*, considerada “natural”– es el carácter que distingue al *Trieb* frente al instinto, pues va más allá de éste, en virtud de su relación “con *das Ding* como tal, con la Cosa en tanto que ella es diferente del objeto”.

Precisamente, la recurrencia en la búsqueda de un objeto variable a lo largo de la vida, responde al intento perpetuo de un reencuentro, aunque sólo consigamos sustitutos de lo que se vive como perdido, dicho de otro modo, la pulsión es posible a partir de la Cosa, Lacan (1959-1960: 2009: 138) señala que “ella está en el núcleo de la economía libidinal”, afirmación que nos retrotrae a lo expuesto en páginas anteriores respecto a los orígenes de la vida psíquica.

Lacan (1959-1960: 2009: 139) optó por presentar de esta forma a la sublimación:

El objeto es aquí elevado a la dignidad de la Cosa, tal como podemos definirla en nuestra topología freudiana, en la medida en que ella no se ha deslizado en, sino que es delimitada por la red de los *Ziele*. En la medida en que este nuevo objeto es promovido en cierta época a la función de la Cosa puede explicarse ese fenómeno que, sociológicamente, siempre se presentó a quienes lo abordaron como francamente paradójico (Lacan, 1959-1960: 2009: 139).

La sublimación se realiza no sólo como un desvío de la pulsión respecto a la meta sexual originaria, posibilitándole una dimensión que sobrepasa la función biológica, también está inmiscuida la movilidad propia del juego del deseo entre distintos objetos durante el trayecto de la vida.

[...] el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda. Es el cambio como tal. Insisto en ello –esa relación propiamente metonímica de un significante con el otro que llamamos el deseo, no es el nuevo objeto, ni el objeto anterior, es el cambio de objeto en sí mismo (Lacan, 1959-1960: 2009: 350).

El deseo no aspira a la satisfacción de la necesidad biológica sobre la cual intervino la madre para atender la función nutricia, tampoco se trata de demanda de amor, sino de la distinción entre la necesidad y la demanda,<sup>79</sup> el deseo resulta de la bisagra entre ambas, no encuentra la satisfacción total, su porvenir resiste a la fijeza, el deseo es errante, se desplaza entre múltiples objetos en cada historia particular, mediante la sublimación.

“El objeto es aquí elevado a la dignidad de la Cosa”, así hemos contemplado a la sublimación a partir de Lacan (1959-1960: 2009: 139). Conviene agregar un aspecto sobre la Cosa, se trata de:

[...] aquello que de lo real –entiendan aquí un real que todavía no tenemos que limitar, lo real en su totalidad, tanto lo real del sujeto como lo real con lo cual tiene que ver como siéndole exterior– aquello que, de lo real primordial, diremos nosotros, padece del significante (Lacan, 1959-1960: 2009: 146).

---

<sup>79</sup>Respecto al deseo, Lacan (1958: 2001: 671) afirmó: “Así, el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (*Spaltung*)”.

La Cosa es delegada de lo real, pero pende del significante, gracias a ella somos arrojados a una trama vincular, el anhelo de un objeto remite a otro previo, aunque también podría prefigurar al próximo. Esa red nos sostiene a través del hallazgo de lo “buscado en las vías del significante” (Lacan, 1959-1960: 2009: 147), la búsqueda apunta a un “más allá del principio del placer”. En atención a las leyes del principio del placer, “el significante proyecta en ese más allá la igualización (*sic*), la homeostasis, la tendencia a la carga uniforme del sistema del yo como tal –al hacerlo”. La ruta del principio del placer procura el más bajo nivel de tensión que organiza el trabajo del aparato psíquico al distribuir la carga entre significantes.

A partir de lo señalado, Lacan (1959-1960: 2009: 148-149) habría de plantearse en qué forma la relación entre el hombre y el significante, hace posible su relación “con un objeto que representa a la Cosa”, lo que implica preguntarse “qué hace el hombre cuando modela un significante”. La respuesta otorgada por él mismo conduce a la que podría ser la más antigua función artística, la concerniente al alfarero, así que exhorta a recordar a Heidegger, quien elaboró destacados estudios sobre el sujeto de la creación; la sugerencia es volver a lo expuesto sobre *das Ding*, cuya dialéctica es trabajada desde el vaso.

Quiero simplemente atenerme hoy a la distinción elemental, en el vaso, de su uso como utensilio y de su función significante. Si es verdaderamente significante y si es el primer significante modelado por las manos del hombre, sólo es significante, en su esencia de significante, ni más ni menos que todo lo que es significante –en otros términos, nada de particularmente significado. [...] Ese nada de particular que lo caracteriza en su función significante es precisamente en su forma encarnada lo que caracteriza el vaso como tal. Es justamente el vacío que crea, introduciendo así la perspectiva misma de llenarlo. Lo vacío y lo pleno son introducidos por el vaso en un mundo que, por sí mismo, no conoce nada igual. A partir de este significante modelado que es el vaso, lo vacío y lo pleno entran como tales en el mundo, ni más ni menos y con el mismo sentido (Lacan, 1959-1960: 2009: 149).

El proceso de producción del vaso *repasa* el vacío, lo reafirma para dar forma a la obra. Este significativo modelado por las manos acaso sería el principal referente para la creación desde el vacío.

Ahora bien, si ustedes consideran el vaso desde la perspectiva que promoví primero, como un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa, ese vacío tal como se presenta en la representación se presenta como un *nihil*, como nada y por eso el alfarero, al igual que ustedes a quien (*sic*) les hablo, crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, *ex nihilo*, a partir del agujero (Lacan, 1959-1960: 2009: 151).

El acto de creación a través de la sublimación nos remite al vacío originario, pues está escenificado en la obra. El vacío es el enigma que insiste, falla en su intento de *escribirse* y, por eso, permite seguir creando, precisamente porque ese vacío no hay manera de colmarlo. En cada obra reverbera el aullido primigenio que no puede significarse en su totalidad, el estado prematuro en que nacemos nos hace requerir del otro, su intervención es el cimiento, pero, también es el contacto con el exceso por la estimulación que implica el cuidado y la función nutricia hacia el cachorro humano en plena fragilidad; paradójicamente, ese exceso es la antesala de un vacío de lo que no alcanza significación.

Rajchman (1991: 2001: 85) afina la propuesta de Lacan, cuando dice:

La sublimación no representaría a esta Cosa perdida en nuestros *âjours*; “recrearía” el *vide* dejado por esta pérdida, que para nosotros es “irrepresentable” desde el punto de vista estructural. Por medio de esta recreación, la pérdida del objeto descubriría otro destino distinto al de la angustia, la depresión, la perversión o la neurosis (Rajchman, 1991: 2001: 85).

Recapitulemos, el acto creativo mediante la sublimación *recrea* el vacío, por otro lado, la expresión de crueldad desde la vertiente perversa de la subjetividad revela la renegación del vacío. Ambas remiten al mismo origen, sin embargo, presentan formas distintas de sobrellevar el enigma constituyente.

### **g) La escritura como metáfora energética del aparato psíquico**

En páginas anteriores, mostramos a la sublimación como un destino de la pulsión, otro sería la represión ejercida sobre una representación (o contenido ideativo) de la pulsión. La representación reprimida se consideraría inconsciente y trataría de llegar a la consciencia, sin embargo, sólo podría conseguirlo en forma desfigurada a través de los llamados retornos de lo reprimido, por ejemplo, *lapsus linguae*, actos fallidos, sueños, síntomas, enamoramientos. La experiencia clínica del psicoanálisis freudiano podría desvelar algo del material reprimido que alcanzó expresión por medio de esos retoños de lo reprimido, aunque la ruta del síntoma sería la más desdichada; la apuesta sería abrir canales sublimatorios que ofrezcan nuevas formas de descarga pulsional frente a las antiguas que quizá reflejaban la pesadez de ciertas trazas fantasmáticas en los pasos del sujeto.

El proceso no corre sin dificultades, durante el análisis emergen manifestaciones que se oponen al reconocimiento del material inconsciente, instando a la compulsión de repetición de lo reprimido, en vez de su asunción a partir del recuerdo y posterior reelaboración. Esa oposición a reconocerse en el propio material inconsciente responde al principio de placer, debido a que se intenta el ahorro del displacer que provocaría “la liberación de lo reprimido” (Freud, 1920: 2001: 20).

La manera en que Freud (1920: 2001: 36-37) pudo explicar cómo “se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición” comporta pensar a la pulsión como “*un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior* que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas”. La formulación podría sorprender, si sólo hubiéramos considerado en la pulsión una cualidad de empuje “en el

sentido del cambio y del desarrollo”, pero, la concepción reciente entraña lo opuesto, vale decir, una tendencia “*conservadora*”. De este modo, encontramos pulsiones conservadoras en busca de la repetición (pulsiones de muerte), además de “otras que esfuerzan en el sentido de la creación y del progreso” (pulsiones de vida).

Freud (1920: 2001: 38) llegó a plantear que un estado antiguo sería la meta final a la que aspira todo bregar orgánico, es decir, lo vivo apuntaría a volver a un momento inicial que abandonó; su regreso dependería de los rodeos suscitados durante la propia evolución.

En otras palabras, si todo lo vivo halla la muerte, Freud (1920: 2001: 38) afirma: “*La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*”.

Posteriormente, Freud (1920: 2001: 40) también caracterizó a las pulsiones de vida como conservadoras del mismo modo que las otras, pues “espejan estados anteriores de la sustancia viva”, incluso aseveró que lo serían en grado mayor porque llegan a ser “resistentes a injerencias externas”, asimismo “conservan la vida por lapsos más largos”, es decir, las pulsiones de vida nos *sostienen* a través de la producción de redes, la energía despliega acueductos, se canaliza y distribuye entre los múltiples objetos con los que nos vinculamos. Las pulsiones de vida conceden un soporte vital a partir de un trayecto complejo en el decurso de la energía, cuyos rodeos aplazan la muerte.

Ya en el capítulo 1 nos habíamos aproximado al proceso secundario como una función del aparato psíquico de «ligar» o enlazar las mociones pulsionales que son gobernadas por el proceso primario, dicho de otro modo, el proceso secundario mesura al proceso primario mientras troca “su energía de investidura libremente móvil en investidura

predominantemente quiescente (tónica)”, según Freud (1920: 2001: 60). Durante dicha transformación no se percibe displacer, el principio de placer no queda anulado, podría decirse que la transposición responde al principio de placer, “la ligazón es un acto preparatorio que introduce y asegura el imperio del principio de placer”.

Desde esta perspectiva, Freud (1920: 2001: 60) advirtió que el principio de placer sería “una tendencia que está al servicio de una función: la de hacer que el aparato anímico quede exento de excitación, o la de mantener en él constante, o en el nivel mínimo posible, el monto de la excitación”. En ese momento, Freud se debatiría entre esas tres opciones, pero ya podía vislumbrar que tal función formaría parte de “la aspiración más universal de todo lo vivo a volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico”.

Por otro lado, Lacan (1959-1960: 2009: 256-257) arriesga un giro a la inversa en el tema de la pulsión de muerte:

La pulsión como tal, y en la medida en que ella es entonces pulsión de destrucción, debe estar más allá del retorno a lo inanimado. ¿Qué puede realmente ser entonces? –salvo una voluntad de destrucción directa, si puedo expresarme así para ilustrar aquello de lo que se trata.

No coloquen para nada el acento en el término de voluntad. Cualquiera sea el eco de interés que pudo despertar en Freud la lectura de Schopenhauer, no se trata de nada que sea del orden de una *Wille* fundamental y es sólo para hacer sentir la diferencia de registro con la tendencia al equilibrio que la estoy llamando así por el momento. Voluntad de destrucción. Voluntad de comenzar de cero. Voluntad de Otra-cosa, en la medida en que todo puede ser puesto en causa a partir de la función del significante.

Si todo lo que es inmanente o implícito en la cadena de los acontecimientos naturales puede ser considerado como sometido a una pulsión llamada de muerte, esto es así sólo en la medida en que hay cadena significativa. Es exigible, en efecto, en ese punto del pensamiento de Freud, que aquello de lo que se trata sea articulado como pulsión de destrucción, en la medida en que pone en duda todo lo que existe. Pero ella es igualmente voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo.

Esta dimensión es introducida una vez que la cadena histórica es aislable y cuando la historia se presenta como algo memorable y memorizado en sentido freudiano, algo registrado en la cadena significativa y dependiente de su existencia (Lacan, 1959-1960: 2009: 256-257).



Nuevamente llegamos al punto aludido en diversos momentos en el transcurso de este capítulo 2, la expresión de vida depende de la posibilidad de la muerte. En este caso, el afán creativo supone el asomo de la nada. En la repetición no sólo hay un intento de volver a un estado previo, lo inanimado, también se juega la diferencia, el empuje a la eclosión de Otra-cosa. El acto conclusivo es la muerte de un episodio en nuestra historia, pero también es condición para el resurgimiento vital. La propuesta es visualizar una metáfora energética al considerar que la vida se organiza como un *tejido escritural* a través de las inscripciones concernientes a la cadena significante; en otras palabras, se cargan de afecto los registros (o huellas mnémicas), lo que permite la distribución de la energía mediante cauces o facilitaciones (*Bahnung*),<sup>80</sup> este proceso configura el sistema mnémico propio del aparato psíquico.

Martínez (2013: 7-8) realizó una investigación sobre la concepción de aparato psíquico como una máquina de escritura, tomó como referencia “Freud y la escena de la escritura”, un texto de Derrida (1967: 1989: 271-317), quien ofreció elementos para tal perspectiva desde una relectura del artículo “Nota sobre la pizarra mágica”, obra en la que Freud (1924-1925: 243-247) planteó el interés por ubicar un instrumento para complementar la funcionalidad de la memoria, un artilugio dispuesto al “registro de los signos” que podría mirarse como “una porción materializada del aparato mnémico”. Después de descartar la hoja de papel y la pizarra ordinaria por tener un límite en cuanto a la recepción de los trazos, optó por describir los aspectos de un juguete conocido como «pizarra mágica», este objeto brinda dos ventajas frente a los mencionados, presenta “una

---

<sup>80</sup> En páginas previas nos referimos a las facilitaciones (*Bahnung*), un concepto presente en *Proyecto de psicología*, Freud (1895: 1950: 2001: 342-344) lo utiliza para reconocer su participación en la construcción de la memoria por medio de surcos o cauces conductores de energía capaces de producir un efecto duradero.

superficie perceptiva siempre dispuesta y huellas duraderas de los caracteres recibidos”, en otras palabras, permite apertura ilimitada en el campo perceptivo, así como una base susceptible al registro perdurable de lo trazado.

La pizarra mágica es una tablilla de cera o resina de color oscuro, colocada en un marco de cartón; hay sobre ella una hoja delgada, transparente, fija en el extremo superior de la tablilla de cera, y libre en el inferior. Esta hoja es la parte más interesante del pequeño aparato. Consta de dos estratos que pueden separarse entre sí, salvo en ambos márgenes transversales. El de arriba es una lámina trasparente de celuloide, y el de abajo, un delgado papel encerado, también trasparente. Cuando el aparato no se usa, la superficie inferior del papel encerado adhiere levemente a la superficie superior de la tablilla de cera (Freud, 1924-1925: 244-245)

Freud (1924-1925: 245) explicó que en esta pizarra mágica pueden trazarse signos encima de la lámina de celuloide, no es necesario el lápiz, gis o tinta, la escritura se produce por un punzón deslizándose en la superficie, la presión sobre la base condiciona la escritura como en las inscripciones de los antiguos; mientras se efectúan los trazos, éstos se transfieren entre la superficie inferior del papel encerado hacia la tablilla de cera, los surcos se hacen visibles en una escritura oscura que destaca en la superficie transparente del celuloide. En caso de buscar la destrucción del registro, se toma la parte inferior libre de la hoja que cubre el juguete para separarla de la tablilla de cera. Este movimiento, aparentemente borra los trazos recientes, lo que admite nuevos registros, sin embargo, aquéllos se han quedado grabados en la tablilla de cera, tales aspectos le distinguen de la tradicional pizarra escolar que no mantiene huellas y, requiere borrar para la procuración de espacio a próximos textos.

De acuerdo con Freud (1924-1925: 245-246), la hoja de celuloide protege al papel encerado, su función es equivalente a la «protección antiestímulo» externa del sector perceptivo en el aparato psíquico, orientada a disminuir la magnitud de las excitaciones para que el sistema no se vea rebasado y, después se encuentra la superficie receptora de

estímulos, vale decir, el sistema Percepción-Consciencia, su símil en el juguete sería el papel encerado. Los trazos duraderos en la tablilla de cera, considerada la capa inferior, se equiparan a las huellas mnémicas que se conservan en el Inconsciente o Preconsciente, sistemas contiguos al sistema Percepción-Consciencia, pues éste no guarda nada, habrá de permanecer abierto a la captación de estímulos.

Ante esta exposición, podemos comprender la forma en que Martínez (2013: 8) se plantea al aparato psíquico como una máquina de escritura, no precisamente por el modo de funcionamiento del objeto clásico, sino por la lógica de inscripcionalidad referida por Derrida.

Asimismo, conviene recordar las características del aparato psíquico reconocidas en la Carta 52, un texto temprano en el que Freud (1896: 2001: 274) revela a su amigo Fliess, un proceso de inscripción de huellas mnémicas en varios estratos:

[...] Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retranscripción* {*Umschrift*}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos (Freud, 1896: 2001: 274).

Freud (1896: 2001: 275) todavía utilizaba en ese periodo algunos términos del lenguaje neurológico, pues su formación académica original provenía de ese sector. El esquema expuesto en la Carta 52 estaba configurado por neuronas que reciben las *percepciones* dispuestas a la conciencia, las cuales no almacenan huellas. A continuación están los signos de percepción, Freud consideró que ellos serían “la primera transcripción de las percepciones”. La próxima transcripción es la inconciencia, sus huellas son inaccesibles a la conciencia. La tercera transcripción es propia de la preconciencia, relativa

a las representaciones-palabra. Las investiduras susceptibles de conciencia provienen de la preconciencia, “esta *conciencia-pensar* secundaria es de efecto posterior {*nachträglich*} en el orden del tiempo”.

Freud (1895: 1950: 2001: 400-403) aborda desde el inicio de su obra este concepto de gran valor sobre la temporalidad en la vida psíquica: *nachträglich*, la traducción al español del *Proyecto de psicología* lo presenta como “efecto retardado” para referirse a la condición en que un recuerdo reprimido “ha devenido trauma”. Se trata de una resignificación *a posteriori*. La huella mnémica puede alterarse (así como los trazos duraderos en la tablilla de cera de la pizarra mágica pueden modificarse o volverse más complejos por la posibilidad de la reescritura y sobreescritura), desde ciertas experiencias actuales que favorezcan un nuevo sentido y produzcan eficacia psíquica en forma retroactiva. El concepto implica la presentificación del pasado, pues la inscripción viabiliza múltiples interpretaciones dependiendo de las particularidades de cada momento en que se producen, tales variaciones repercuten en la singularidad de nuestra andanza; la intensificación de un conflicto a partir de su actualización podría precipitar la ruta sintomática. Por otro lado, la alterabilidad de las inscripciones a través del tiempo también opera en la experiencia clínica del análisis cuando el contexto de interpretación moviliza a la diversificación de opciones vivificantes por obra de la sublimación.

De esa manera, la sublimación representa esta faz de la exploración freudiana de la ética que mira hacia la promesa de esta última: promesa de un nuevo tipo de vínculo que nos reuniría como sujetos del inconsciente, la promesa de una erótica nueva (Rajchman, 1991: 2001: 83).

A partir de las facilitaciones (*Bahnung*), la vitalidad nómada permite producir redes complejas mediante los proyectos que fraguamos y los vínculos afectivos en que nos implicamos, estos enlaces nos sostienen, organizan la energía y hacen esperar a la muerte.

## **h) El encuentro entre vida y escritura: una experiencia**

El desarrollo previo nos permite retomar de otro modo la idea de Foucault (1985: 2007: 55) sobre la vida como “capaz de error”, no sólo en su cualidad errante, también por la polisemia (o el malentendido) que la guía a través del lenguaje, el equívoco nos lleva a enlazarnos –por medio de la palabra– a los otros como sustitutos del objeto perdido que se desea “recuperar” (aunque no se haya tenido en un sentido estricto), pues éste sería la piedra de toque de la mortífera plenitud añorada. Por tanto, ese deambular de la vida nos permite prolongarla a partir de la posibilidad de tejer enlaces con los otros. La vida trastocada por el lenguaje desafía a la muerte, pero mientras la posterga, en cierto modo, consigue hacerla presente.

Escribir es colocarse en esa distancia que nos separa de la muerte y de lo que está muerto. Al mismo tiempo, es aquello en lo que esa muerte va a desplegarse en su verdad, no en su verdad escondida y secreta, no en la verdad de lo que ha sido, sino en esa verdad que nos separa de ella y hace que no estemos muertos, que yo no esté muerto en el momento en que escribo sobre esas cosas muertas. Esa es la relación que, para mí, debe constituir la escritura.

[...] escribir es perder el propio rostro, perder la propia existencia. No escribo para proporcionar a mi existencia la solidez de un monumento. Intento más bien reabsorber mi propia existencia en la distancia que la separa de la muerte, y por eso mismo, probablemente, la guía hacia la muerte (Foucault, 1968: 2012: 81-82).

Foucault expresó en esas líneas desde dónde escribía, se refirió al lugar que habitaba en la producción del texto, es decir, cómo se ponía en juego en el acto de la escritura al distanciarse de la muerte y, al mismo tiempo, convocarla a manifestarse en su verdad, esa verdad que en su despliegue de sentidos, nos aleja de la muerte. Escribir es arriesgarse a la dispersión, es diluir la existencia para luego hallarse *transformado*, aunque perviva la atracción hacia la muerte.

Jamás pienso del todo lo mismo, por el hecho de que mis libros son para mí experiencias, en un sentido que querría el más pleno posible. Una experiencia es algo de lo que uno

mismo sale transformado. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de comenzar a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. Sólo lo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría tanto pensar. De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso. Cada libro transforma lo que pensaba al terminar el libro precedente. Soy un experimentador y no un teórico. Llamo teórico a quien construye un sistema general, sea de deducción, sea de análisis, y lo aplica de manera uniforme a campos diferentes. No es mi caso. Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme y no pensar lo mismo que antes (Foucault, 1978: 2013: 33-34).

Foucault pensaba al libro como experiencia, en tanto lo implicaba subjetivamente, lo vivía como un esfuerzo de transformación, un proceso que conducía a pensar de otro modo. El acto de la escritura arroja a un proceso de pérdida, demanda la disposición a confrontarse con lo que se considera propio, es una oportunidad para ponerse a prueba a sí mismo y a las ideas. La escritura cuestiona lo instituido, incluso como menciona Aguilar (2017: 242) “es una herramienta de *producción de subjetividad*”. Escribir es volcarse en el texto, vale decir, entregarse en cada trazo, pues la palabra compromete vida, pero, también la prolonga, porque escribir es un llamado al futuro, si consideramos que al escribir tenemos la expectativa de que el texto propicie múltiples opciones de significación en quienes lo lean.

En el libro, la relación con la experiencia debe permitir una transformación, una metamorfosis, que no sea simplemente la mía sino que pueda tener determinado valor, que sea accesible para los otros de forma tal que estos puedan hacer esa experiencia.

[...] esa experiencia debe poder ligarse hasta cierto punto a una práctica colectiva, una manera de pensar. Es lo que sucedió, por ejemplo, con un movimiento como el de la antipsiquiatría o el movimiento de los presos en Francia (Foucault, 1978: 2013: 39).

La transformación se produce entre la muerte y la vida, pues involucra el abandono de ciertas regularidades y la construcción de otras condiciones de vida, acaso más inclusivas hacia sus diversas formas de expresión.

Trato de realizar los análisis más precisos y más diferenciales para indicar cómo cambian, se transforman y se desplazan las cosas. Cuando estudio los mecanismos de poder, procuro estudiar su especificidad; nada me es más ajeno que la idea de un amo y señor que nos impone su propia ley. No admito ni la noción de señorío ni la universalidad de la ley. Al contrario, me consagro a comprender mecanismos de ejercicio concreto del poder, y lo hago

porque quienes están inmersos en esas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, pueden, en sus acciones, su resistencia y su rebelión, escapárseles, transformarlas; en una palabra, dejar de estar sometidos. Y si no digo lo que hay que hacer, no es porque crea que no hay que hacer nada. Muy por el contrario, me parece que quienes, al reconocer las relaciones de poder en las cuales están implicados, han decidido resistirlas o escapar a ellas, tienen mil cosas por hacer, inventar, forjar. Desde ese punto de vista, toda mi investigación se basa en un postulado de optimismo absoluto. No hago mis análisis para decir: así son las cosas, ustedes han caído en la trampa. Sólo digo esas cosas en la medida en que considero que contribuyo a transformarlas. Todo lo que hago, lo hago para que sirva (Foucault, 1978: 2013: 95-96).

Los escritos de Foucault son una instigación al cambio, no sólo singular sino colectivo, pues los análisis sobre las relaciones de poder advierten la posibilidad de movimiento, la vida se manifiesta en la resistencia hacia el poder mortificante desde el cual se intenta controlarla. Asimismo, la vida va más allá del texto, su flujo desborda los contornos, excede los lineamientos discursivos e institucionales cuando se procura cuestionar la ritualidad y el sectarismo doctrinario.

Aguilar (2017: 220-241) plantea una doble funcionalidad de la escritura en los trabajos que Foucault elaboró sobre este ejercicio.

La lectura de una serie de fuentes nos ha llevado a formular la hipótesis de que la escritura posee una doble función: por una parte, produce un efecto de desintegración subjetiva. Esto se corresponde con un amplio período en el que Foucault se interesa por la tríada de literatura locura y muerte. Por otra parte, la escritura también produce un efecto de recomposición de la subjetividad, coincidiendo con el período en el que aparece la noción de *escritura de sí* que el autor extrae del helenismo. Por consiguiente, el acto de escribir tiene dos facetas fundamentales: la dispersión del *sí mismo* y su reagrupación. Creemos que en la obra de Foucault se advierte esta doble funcionalidad de la escritura, ligada a esos movimientos de desintegración y reconstrucción subjetiva (Aguilar, 2017: 220).

Foucault (1978: 2013: 35) reconoció a Blanchot, Nietzsche, Bataille y Klossowski como los autores que le habían permitido un desplazamiento en relación a su formación universitaria, notaba en ellos que “su problema no era el de la construcción de un sistema, sino de una experiencia personal”. Durante su paso en la universidad, se había aproximado a las “grandes maquinarias filosóficas que se llamaban hegelianismo, fenomenología...”.

¿Qué encontraba en aquellos autores alternos a la academia? Foucault (1978: 2013: 35-36) hallaba en ellos, una versión de experiencia distinta a la del fenomenólogo, pues pensaba que éste colocaba “una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para captar sus significaciones”, sin embargo, Bataille, Nietzsche y Blanchot le ofrecían una perspectiva en la que “la experiencia consiste en tratar de alcanzar cierto punto de la vida que esté lo más cerca posible de lo invivible. Lo que se necesita es el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad”. Leía en estos autores que la función de la experiencia era “arrancar al sujeto a sí mismo, procurar que ya no sea él mismo, o arrastrarlo a la aniquilación o la disolución. Es una empresa de desubjetivación”. Esa idea de experiencia límite fue la que resonó en Foucault y, a partir de la cual, manifestó en qué forma concebía a sus libros: “como experiencias directas tendientes a arrancarme a mí mismo, a impedirme ser el mismo”.

Jordana (2013: 204) nos recuerda que esta noción de experiencia en la que quien piensa atraviesa la transformación, le viene de los autores aludidos, pero, “la dimensión crítica del pensamiento respecto a sí mismo, el gesto del pensamiento como límite se vincula con el gesto kantiano”. Foucault traslada la práctica crítica del pensamiento a categorías de experiencia históricas, no las reduce a la conciencia, lo que advierte el *a priori* histórico.<sup>81</sup> Pensamos desde la experiencia histórica, así que la transformación ocurre en esa condición de historicidad.

También Jordana (2013: 205) advierte que la transformación excede el espacio literario, vale decir, la experiencia requiere del lenguaje, pero va más allá del ejercicio

---

<sup>81</sup> Foucault (1966: 2008: 158) expresó respecto al *a priori* histórico: “Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas”.



literario. Ese factor que el pensamiento habría de problematizar en la transformación es la cuestión de la verdad.

Ya en el apartado 1 del presente capítulo evocamos la atribución que Foucault (1984: 2007: 10) hacía a los juegos de verdad, por medio de ellos, “el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado”.

Foucault va a ir descubriendo y aislando las distintas relaciones con la verdad que emergen de los distintos ámbitos en que ésta entra en juego. Así pues, verdad en relación al conocimiento y en tanto que sujetos de conocimiento, pero verdad también en nuestras relaciones, en nuestros modos de influir unos sobre los otros y verdad, por último, en la relación con nosotros mismos. [...] Verdades que no pueden subsumirse las unas respecto a las otras, sino que entran en relación. Verdades que funcionan dentro de un particular juego histórico y que pueden deslizarse hacia otro transformándolo, permanecer en sordina durante un tiempo e irrumpir con fuerza en otro espacio. Considerando los tres ejes que Foucault analizó (conocimiento, gubernamentalidad, subjetividad) como tres ejes en relación, no solo se trata de trazar las relaciones entre ellos, cada uno de ellos se ha transformado históricamente y también las relaciones entre ellos han variado históricamente a distintos ritmos, en distintos espacios (Jordana, 2013: 205-206).

A través de sus investigaciones, Foucault (1984: 2007: 10) aspiraba a contribuir a una historia de la verdad, ya sea en la producción de conocimiento, las relaciones de poder, así como en las relaciones con uno mismo. De manera similar a Jordana, Morey (1989: 1990: 21) identifica tres dimensiones en la obra foucaultiana, conocidas también como: saber, poder y subjetividad.

Durante los últimos años de su vida, Foucault se dedicó al estudio de la subjetividad a través de las prácticas de sí de la Antigüedad grecorromana. Reconoció la importancia de analizar las formas en que se ejercía la relación de sí consigo,<sup>82</sup> en aras de una *techne tou*

---

<sup>82</sup> La relación de sí consigo sería una opción alterna a la concepción jurídica del sujeto de derecho, según la teoría del poder político como institución. Foucault (1984: 1999: 414) señaló: “[...] la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la

*biou* (el arte de vivir) que ameritaba una *askesis*, “un aprendizaje de sí por sí mismo”. De acuerdo con Foucault (1983: 2013: 149), éste fue uno de los principios valorados por los pitagóricos, los socráticos y los cínicos.

Más bien parece que entre todas las formas adoptadas por este entrenamiento (que suponía abstinencias, memorizaciones, exámenes de conciencia, meditaciones, silencio y escucha del otro), la escritura –el hecho de escribir para sí mismo y para algún otro (*autrui*)– hubiera empezado a desempeñar bastante más tarde un papel considerable. En todo caso, los textos de la época imperial que se refieren a las prácticas de sí otorgan a la escritura un amplio espacio (Foucault, 1983: 1999: 291).

Foucault (1983: 1999: 291-292) recordó que Séneca promovía la práctica de la escritura, no sólo la lectura; asimismo, Epicteto, aunque se hubiera abocado a la enseñanza oral, instó a escribir como parte del ejercicio personal. Había una tríada sugerida: meditación, escritura y entrenamiento. La fase inicial corresponde al “ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que reactiva lo que sabe, vuelve a hacer presentes para sí un principio, una regla o un ejemplo, reflexiona sobre ellos, los asimila y se prepara para afrontar lo real”. El proceso podía desarrollarse de dos maneras, la primera atendería al orden en que se mencionaron las tres acciones, “de la meditación a la actividad de la escritura y de ésta al *gymnázsein*, es decir al entrenamiento en situación real y a la prueba”. La otra opción, sería una trayectoria circular donde la meditación es previa a las notas cuya relectura enviaría nuevamente a la meditación.

Más allá de la ruta del ejercicio, la escritura estaría considerada como una fase fundamental del proceso al que conduce la *áskesis*. Al considerar a la escritura como parte del entrenamiento de sí, Foucault (1983: 1999: 292) le reconoce “una función

---

libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética”.

*ethopoiética*”,<sup>83</sup> vale decir, “es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”.

Los documentos en que se expresó este proceso fueron los *hypomnémata* y la correspondencia.

Los *hypomnémata*, en sentido técnico, podían ser libros de cuentas, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria. Su uso como libro de vida, como guía de conducta parece haber llegado a ser algo habitual en todo un público cultivado. En ellos se consignaban citas, fragmentos de obras, ejemplos y acciones de los que se había sido testigo o cuyo relato se había leído, reflexiones o razonamientos que se habían oído o que provenían del propio espíritu. Constituían una memoria material de las cosas leídas, oídas o pensadas, y ofrecían tales cosas, como un tesoro acumulado, a la relectura y a la meditación ulteriores. Formaban también una materia prima para la redacción de tratados más sistemáticos, en los que se ofrecían los argumentos y medios para luchar contra un defecto concreto (como la cólera, la envidia, la charlatanería, la adulación) o para sobreponerse a determinada circunstancia difícil (un duelo, un exilio, la ruina, la desgracia). [...] se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino, por el contrario, de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí (Foucault, 1983: 1999: 292-293).

Estos cuadernos reunían fragmentos de lo percibido a partir de la enseñanza oral o mediante la lectura, también eran repositorios de reflexiones. En cierto sentido, funcionaban como artilugios mnémicos para la configuración de sí, porque abrían el espacio al proceso de apropiación de lo vivido, primero en el tiempo del trazo, después en el reencuentro con el episodio a través de la lectura de su registro.

La escritura como ejercicio personal hecho por sí y para sí es un arte de la verdad inconexa o, más precisamente, una manera reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que en ella se afirma y la particularidad de las circunstancias que al respecto determinan su uso (Foucault, 1983: 1999: 295).

La práctica de la escritura dirigida al mismo que la efectúa, entreteje la autoridad del argumento convalidado y la verdad de quien lo metabolizó, así como las respectivas condiciones que le conceden actualidad.

---

<sup>83</sup> El término eto-poética es utilizado en la traducción al español de “Historia de la sexualidad, 2 - El uso de los placeres”, pero, en el texto “La escritura de sí”, publicado en “Estética, ética y hermenéutica”, aparece como *ethopoiética*.

Foucault (1983: 1999: 296-297) retomó proposiciones de Séneca, presentes en *Epístolas morales a Lucilio* (Libro XI, carta 84), sobre la subjetivación en la práctica de la escritura, cuando se unifican materiales heterogéneos –explorados en la lectura de obras de diferentes autores–. Entre tales ideas, destaca la comparación entre la unificación de referencias y la digestión de los alimentos.

Por una parte, se trata de unificar estos fragmentos heterogéneos mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal. [...] El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un «cuerpo» (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino –de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión– como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída «en fuerzas y en sangre» (*in vires, in sanguinem*).

[...] Pero, a la inversa, el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas. [...] Lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma; pero como un hombre lleva sobre su rostro la semejanza natural de sus antepasados, del mismo modo es bueno que quepa percibir en lo que escribe la filiación de los pensamientos que se han grabado en su alma. Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual (Foucault, 1983: 1999: 296-297).

En la escritura puede confeccionarse una imagen del tejido anímico, portador de una diversidad de discursos que nos atraviesan y en los que habríamos de reconocernos. Los trazos no sólo forman un texto, también contribuyen a *dar forma* a quien se piensa durante la escritura; la alteración aguarda como probabilidad en los intersticios de la obra.

De acuerdo con Foucault (1983: 1999: 297), la epístola ofrece una experiencia distinta cuando otro interviene a la distancia en un ejercicio personal, pues la carta por enviar, actúa en el remitente mientras escribe, además de incidir en el destinatario, tanto en la lectura como en la relectura.

Escribir es, por tanto, «mostrarse», hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro. Y por ello hay que entender que la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario (por la misiva que recibe, se siente mirado) y una manera de entregarse a su mirada por lo que se le dice de uno mismo.

[...] El trabajo que la carta opera sobre el destinatario, pero que también se efectúa sobre el escritor por la carta misma que éste envía, implica una «introspección»; sin embargo, esto se ha de comprender no tanto como un desciframiento de sí por sí mismo, cuanto como una apertura de sí que se da al otro (Foucault, 1983: 1999: 300).

Escribir una carta es una convocación en la que se lanza una mirada al destinatario y, al mismo tiempo, es una estrategia por la cual el remitente propicia que el otro lo mire en el acto de la lectura. Escribir es compartirse ante quien lee, es abrirse al otro.

Concluimos este capítulo con la siguiente afirmación: la vida se sostiene a la manera de una escritura. Esta idea se expuso en tres vertientes, la escritura como acto creativo, vale decir, expresión de vida en tanto modo de resistencia frente al poder mortificante. También se mostró a la escritura como parte de una metáfora energética propia del aparato psíquico, pues la energía se distribuye en cauces o surcos que permiten el enlace de representaciones y producen una historia mediante redes complejas, desde la acción de la pulsión de vida y la pulsión de muerte. Además nos referimos a los estudios sobre la escritura realizados por Foucault, consideramos sus trabajos en torno a la literatura relacionada con la locura y la muerte, éstos apelaban a la dispersión como condición para el cambio. Luego nos remitimos a sus investigaciones respecto a la escritura de sí como práctica subjetivante, dicho de otro modo, el ejercicio de la escritura que contribuye a una *áskesis* por su función *ethopoiética*. En tales perspectivas sobre la escritura se encuentra en juego la vida como experiencia, pues propicia la transformación. En el siguiente capítulo, retomaremos el tema de la transformación a partir del encuentro entre sujeto y verdad, cuyo proceso resituaría al sujeto frente a la fijeza mortificante de la alienación, considerada como la adhesión obediente hacia lo instituido.

### Capítulo 3

#### El sentido estético de la implicación de la verdad en procesos de subjetivación

En el capítulo 2, presentamos a los procesos de subjetivación como encarnación de vida, señalamos que la posibilidad de transformación supone la experiencia de la confrontación con la muerte en diferentes modos, el primero nos atraviesa desde la constitución psíquica por el vacío de sentido relativo al enigma de origen, propiciado por la hiancia que legó el objeto perdido, cuya ausencia resuena en cada nueva apuesta afectiva, pues se intenta encontrar lo que se perdió en el principio de la vida psíquica. Pero también la muerte nos concierne a través de ese abismo al que expone el pensamiento del afuera como instrumento para cuestionar lo instituido y favorecer cambios en el saber, así como en la configuración social. Planteamos que el sostenimiento de la vida sucede a la manera de una escritura, elaboración propuesta en tres sentidos, es decir, en cuanto acto creativo que resiste a la dimensión mortificante del poder; también argumentamos que el aparato psíquico freudiano sería semejante a un artificio de escritura, mientras la energía se organiza entre los cauces que habrían de enlazar a las representaciones que trazan nuestra historia; después acudimos a la investigación realizada por Foucault en torno a la escritura de sí en la antigüedad grecorromana, recordamos que constituyó una destacada práctica de sí durante la época imperial, una de las formas en que se procuraba la *askesis*, el aprendizaje de sí por sí mismo, en busca del arte de vivir, la *techne tou biou*.

### 3.1 El giro vital en los estudios sobre gubernamentalidad

Frente a las restricciones propias de las técnicas de administración de la vida y los cuerpos que caracterizarían a la modernidad, Foucault (1976: 1987: 173) aseveró que sí habría formas en que la vida lograra sustraerse a dichas regulaciones,<sup>84</sup> aunque tardó algunos años en tejer los argumentos desde el eje de la subjetividad que confirmarían esa declaración anticipada. Fue necesario un movimiento en el rumbo del abordaje, a partir de “la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad” (Foucault, 1980: 2014: 30); en cierto sentido, podría pensarse como un deslizamiento que iría del biopoder<sup>85</sup> hacia el estudio de la gubernamentalidad, acaso porque esta última permitía resituar el lugar de la subjetividad respecto al predominio que parecían haber tomado tanto el poder como los modos de construcción de saber, así lo reconoce Gros (1996: 2007: 125-126) cuando recuerda el trabajo de Foucault realizado en los años setenta, específicamente, sus análisis sobre las ciencias humanas pensadas como discursos verdaderos que “acompañan y reconducen un sistema de poder (la disciplina)”. En ese territorio, “la *palabra verdadera* obrará como *resistencia* al poder”. Sin embargo, dentro de los estudios genealógicos del propio Foucault, el *sujeto* era declarado “como el correlato o el producto de una tecnología de poder”. A la silueta del individuo se ceñía el mecanismo disciplinario, éste enfundaba la piel de los “comportamientos corporales”, mientras plasmaba el perfil del individuo en la configuración de ciencias humanas. Por otro lado, sería en los años ochenta, cuando se pretendería “mostrar de qué modo la subjetividad, en tanto relación consigo mismo,

---

<sup>84</sup> Foucault (1976: 1987: 173) expresó: «... habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar».

<sup>85</sup> Recordemos que Foucault (1976: 1987: 168) identificó en el biopoder a dos polos: anatomopolítica y biopolítica.

introduce un juego de subjetivación que se complica con un juego de gubernamentalidad y con un juego de verdad”, entre tales complicaciones acomete la libertad.

La concentración en el estudio de las relaciones de poder había llevado a Foucault a una dinámica iterable, lo sugerimos en el capítulo 2 de esta tesis, cuando planteamos, desde la interpretación de Esposito (2004: 2006: 62-63), la posibilidad de que el poder se escindiera por requerir una contraofensiva para mantener su flujo, también señalamos que la vida brotaría como un agente de la resistencia, una fuerza proveniente del mismo origen que el poder al cual se pretendió oponer. Además, convendría pensar en otra vía por desprenderse, quizá el poder conseguiría afianzarse por engullir el carácter otrora transgresor que portaba la expresión de resistencia. Visto de ese modo, resultaría difícil salir de una trayectoria recurrente, por ello, Foucault rediseñó el enfoque de la investigación, donde el gobierno resulta un modo de abordar el poder, pues se encuentra en juego.<sup>86</sup>

Foucault (1982: 2001: 253) expresó que las relaciones de poder entrañan tanto el uso de la violencia como la procuración del consenso, sin embargo, ninguno de ellos se presentaría como “el principio o la naturaleza básica del poder”. Entonces, ¿cómo pensaríamos al ejercicio de poder a partir de Foucault?

Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1982: 2001: 253).

---

<sup>86</sup> Foucault (1979: 2012: 218) señaló durante el curso “Nacimiento de la biopolítica”, la relación entre gubernamentalidad y poder: “[...] lo que propuse llamar gubernamentalidad, es decir, la manera de conducir la conducta de los hombres, no es más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder”.



El ejercicio de poder se presentifica a través del modo de incidir en la acción de otro, incluso desde su potencialidad, ya sea para favorecerla o limitarla. Según Foucault (1982: 2001: 253), la especificidad de las relaciones de poder habrá de ubicarse en su articulación con el término *la conduite*, su pertinencia radica en que apunta a “conducir a otros” desde ciertos “mecanismos de coerción”, aunque también se refiere al modo particular de comportamiento en un campo relativamente abierto a la diversidad de opciones. De tal forma, la práctica del poder reside “en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados”, tal aseveración sugiere que el poder no se reduce a un enfrentamiento entre dos contrincantes o a la ligadura de uno hacia el otro, en mayor medida indica “una cuestión de gobierno”. La significación del vocablo “gobierno” en el siglo XVI resuena en la propuesta de Foucault (1982: 2001: 253-254), más allá de la alusión a “estructuras políticas o a la dirección de estados”, atiende a “la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos”, vale decir, si bien haría referencia a “las formas legítimamente constituidas de la sujeción política o económica”, el acento está puesto en los “modos de acción”, cuyo destino sería “actuar sobre las posibilidades de acción de otras personas”.

Foucault (1980: 2016: 120-121) expresó que las relaciones de poder no se encuentran distribuidas de modo homogéneo o al azar, sino que su organización dependería de un desequilibrio a través del cual ciertas personas pueden actuar sobre otras, pero no necesariamente ocurriría del mismo modo a la inversa, debido a que su “posición táctica o estratégica” es distinta. Este desequilibrio fue la clave para que Foucault pensara la disposición del gobierno, pues reconoció que habría “puntos o dominios, *gradients*, *vecteurs* de gobierno en las sociedades”. De esta manera, su análisis se orientaría hacia la

técnica que posibilita la dirección de la vida de unas personas por otras, “a pesar del hecho (o gracias al hecho) de que en una sociedad siempre hay relaciones de fuerza entre la gente”. El enfoque estaría puesto en una “disimetría de las correlaciones de fuerzas”.

El ejercicio de poder concebido como la incidencia sobre las acciones de otros, expresado mediante el “gobierno de los hombres por otros hombres”, contempla la libertad, pues según Foucault (1982: 2001: 254), sólo sobre sujetos libres frente a múltiples posibilidades de conducta puede ejercerse el poder. La saturación de la totalidad por ciertos factores no admite las relaciones de poder. Por otro lado, entre poder y libertad la confrontación no está establecida con nitidez, la libertad sería precondition para el ejercicio de poder y, al mismo tiempo, soporte permanente que permite la resistencia. En “la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad”, Foucault centra las relaciones de poder. No se trata precisamente de una libertad esencial, sino de un “agonismo”, es decir, mutua “incitación y lucha”, en tanto habría provocación constante.

Durante su trayectoria, Foucault (1982: 1999: 444-445) se había propuesto esbozar “una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y criminología”. Más allá de adoptar “ese saber como un valor ya acuñado”, se buscaría “analizar esas pretendidas ciencias como «juegos de verdad»”, éstos se encuentran relacionados a técnicas específicas a través de las cuales los humanos intentan comprenderse.

De acuerdo con Foucault (1982: 1999: 445), tales técnicas se distribuyen en 4 grupos:

[...] cada uno representa una matriz de la razón práctica: 1) las técnicas de producción gracias a las cuales podemos producir, transformar y manipular objetos; 2) las técnicas de

sistemas de signos, que permiten la utilización de signos, de sentidos, de símbolos o de la significación; 3) las técnicas de poder que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan al sujeto; 4) las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad (Foucault, 1982: 1999: 445).

Foucault (1980: 2016: 45) pensó que la genealogía del sujeto en la civilización occidental tendría que involucrar a las técnicas en que ciertos individuos disponen la conducta de otros, así como a aquellas técnicas en que los individuos realizan acciones sobre sí mismos, vale decir, el interés estaría puesto en la interacción de ambos grupos de técnicas, en virtud de su convocación entre sí. El propio Foucault llamó “gobierno” a ese encuentro que incumbe a la forma en que los individuos son regidos por otros y la forma en que ellos mismos se encauzan, pues gobernar no consistiría en forzar a la gente a cumplir la exacta voluntad del gobernante, existe “un equilibrio inestable” a través de un áspero engarce que atañe a las técnicas de coerción y las técnicas que hacen posible construir o transformar el sí mismo.

Después de haberse abocado al tema del gobierno mediante las técnicas de dominación, Foucault (1980: 2016: 46) buscó analizar el gobierno desde las técnicas de sí. La noción de gobierno había sido identificada previamente por Foucault (1978: 2011: 136) como un tipo de poder situado históricamente, la “gubernamentalidad”.

Con esta palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis, y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad”, entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] <sup>\*</sup> el

---

\* Michel Foucault: también el desarrollo.

desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco (Foucault, 1978: 2011: 136).

De acuerdo con esa definición, la gubernamentalidad se inscribía en la dimensión del poder en el escenario político, pero más tarde, la gubernamentalidad sería como una bisagra entre las técnicas de poder y las técnicas de sí, la relación de los dos grupos de técnicas permitiría el contrapunto para no quedar en el atrapamiento del aparente predominio del poder-saber, pues las técnicas de sí enarbolan la dimensión de la subjetividad desde el escenario de la ética.

Cuando Foucault (1981: 1999: 255-257) se comprometió en la indagación de las técnicas de sí, partió del *Alcibíades* de Platón<sup>87</sup> para referirse al cuidado de sí; anticipó que los estudios que habrían de dar continuidad al proyecto, integrarían “una historia del «cuidado de sí mismo», entendido como experiencia, y también como técnica que elabora y transforma esta experiencia”. Ese proyecto se localiza en el cruce entre “una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de «gubernamentalidad»”.

La noción de gubernamentalidad se vuelve pertinente para analizar los procesos de subjetivación, porque la articulación de la verdad<sup>88</sup> en ciertas condiciones de libertad, apela

---

<sup>87</sup> La edición consultada por la autora de esta tesis es: Platón (1959) *Alcibíades, o de la naturaleza del hombre*. Buenos Aires: Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica. Se identifica ese diálogo como “El Primer Alcibíades” con la intención de diferenciarlo del texto conocido como “Sobre la plegaria” o “Segundo Alcibíades”. Véase la nota “a” del traductor Ángel Gabilondo respecto a Michel Foucault (1982) *Las técnicas de sí, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, pág. 446.

<sup>88</sup> Respecto a la relación entre el sujeto y la verdad, recordemos algunos aspectos señalados por Foucault (1980: 2016: 56): “[...] en la medida en que seguimos las prácticas del examen de sí y la confesión en la filosofía helenística y romana, el sí mismo, como habrán advertido, no es algo que deba descubrirse o descifrarse como un texto muy oscuro. Advertirán que la tarea no es sacar a la luz lo que sería la parte más oscura de nosotros mismos. El sí mismo, al contrario, no debe descubrirse sino constituirse, constituirse por la fuerza de la verdad. Esa fuerza radica en la calidad retórica del discurso del maestro, y en parte esta calidad retórica depende de la presentación del discípulo, que debe explicar cuán lejos está su manera de vivir respecto de los verdaderos principios que conoce”.

al sujeto en el arte de gobernar a otros y en el gobierno de sí mismo. Foucault dirige la mirada hacia la consideración de la vida como una obra de arte en la antigüedad grecorromana, dada la implicación activa del sujeto en su propia subjetivación a partir de proferir la verdad que le concierne, vale decir, se trata de un proceso en que el sujeto asume la vida a través del cuidado de sí como una estética de la existencia.<sup>89</sup>

---

Tiempo después, Foucault (1982: 1999: 456) aseveró: “En el Alcibiades, el alma está en relación especular con ella misma –una relación que está ligada al concepto de memoria y justifica la existencia del diálogo como método que permite descubrir la verdad que habita el alma–. Pero entre la época de Platón y la época helenística se modifica la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí”.

Posteriormente, Foucault (1982: 1999: 459-460) expresó: “He hablado de tres técnicas de sí definidas por la filosofía estoica: las cartas a los amigos y lo que revelan de uno mismo; el examen de sí mismo y de su conciencia, que comprende la evaluación de lo que se ha hecho, de lo que se habría debido hacer y la comparación de ambos aspectos. Me gustaría en este momento considerar una tercera técnica definida por los estoicos: la *áskesis* que no es una revelación del sí mismo secreto sino un acto de rememoración.

Para Platón, el individuo debe descubrir la verdad que se esconde en él. Para los estoicos, la verdad no es algo que hay que descubrir en el individuo, sino en los *lógoi*, los preceptos de los maestros. El discípulo memoriza lo que ha oído, convirtiendo las palabras de sus maestros en reglas de conducta. El objetivo de estas técnicas es la subjetivación de la verdad. [...]

En la práctica cristiana, el ascetismo va siempre acompañado de cierta forma de renuncia a sí mismo y a la realidad, de la que el sí mismo forma parte, y a la que hay que renunciar para acceder a otro nivel de realidad. Este movimiento por el que se accede a renunciar a sí mismo es el que distingue el ascetismo cristiano.

En la tradición filosófica inaugurada por el estoicismo, la *áskesis*, lejos de designar la renuncia a sí mismo, implica la consideración progresiva de sí, el dominio de sí –un dominio al que se accede no renunciando a la realidad, sino adquiriéndola y asimilando a ella la verdad–. El objetivo final de la *áskesis* no es preparar al individuo para otra realidad, sino permitirle acceder a la realidad de este mundo. La palabra que describe tal actitud es, en griego, *paraskeuázo* («prepararse»). La *áskesis* es un conjunto de prácticas mediante las cuales el individuo puede adquirir, asimilar la verdad, y transformarla en un principio de acción permanente. La *alétheia* será el *éthos*. Es un proceso de intensificación de la subjetividad”.

<sup>89</sup> Sacchi y Sidel (2014: 29) también advierten en los estudios de Foucault sobre gubernamentalidad, una manera distinta de aproximarse a la vida, desde el análisis de las técnicas de subjetivación: “Es sabido que a partir de la introducción de la problemática de la gubernamentalidad Foucault desplaza ligeramente su modo de abordar los problemas inherentes a la biopolítica. Cuando realiza la genealogía de este modo de ejercicio del poder consistente en la conducción de conductas, comienza una primera retroversión hacia las formas propias de la pastoral cristiana. Pero, posteriormente, esta noción de gubernamentalidad permitirá abordar de manera más precisa la cuestión del gobierno ya no sólo de los otros sino también de uno mismo. Es en ese marco que sus investigaciones darán lugar a una genealogía de las técnicas de subjetivación mediante las cuales los hombres han gobernado la propia conducta de manera autónoma. La interrogación se centrará entonces en los modos en que determinadas técnicas de gobierno permiten la producción de subjetividad a partir de prácticas de sí. En ese contexto Foucault abordará el *bíos* ya no en sentido de la biología moderna, como objeto de saber-poder inscripto en los juegos de verdad de la *scientia*, sino el *bíos* a partir del revés de la biopolítica y como aquello que puede ser objeto de prácticas de subjetivación éticas capaces de dar a la propia existencia una forma bella. En efecto, Foucault entiende el *bíos* no como una vida ya cualificada sino como una existencia ser cualificada a través de unas *techné tou biou* que el hombre debe practicar para hacerse verdaderamente libre [...]”.

Hasta este punto, hemos considerado el modo en que Foucault hizo un viraje en su estudio para resituar el tema de la subjetividad en relación al poder y el saber, la estrategia utilizada fue considerar el gobierno como un aspecto básico en el abordaje del poder. La gubernamentalidad se analizó inicialmente desde el ámbito político, más tarde la perspectiva sobre gubernamentalidad se abrió para considerar la articulación entre técnicas de poder y técnicas de sí. Cuando el estudio sobre gubernamentalidad se inclinó hacia las técnicas de sí, la subjetividad tomó un lugar distinto en la cartografía foucaultiana, pues permitió apreciar las formas en que la vida puede encarnarse en procesos de subjetivación de cara al poder mortificante.

### **3.2 La apropiación estética de la vida desde el cuidado de sí**

De acuerdo con Foucault (1984: 2009: 42), el arte de la existencia<sup>90</sup> o *techne tou biou* estaría dominado por el precepto de “cuidar de uno mismo”.

En la idea de la *techne tou biou* me interesan varias cosas. Por un lado, la idea, de la que hoy estamos un poco alejados, de que la obra que tenemos que hacer no es sólo, o no es en lo fundamental, una cosa (un objeto, un texto, una fortuna, una invención, una institución) que dejemos tras nuestro paso, sino simplemente nuestra vida y nosotros mismos. Para nosotros sólo hay obra de arte cuando algo escapa a la mortalidad de su creador. Para los antiguos, la *techne tou biou* se aplicaba por el contrario a esa cosa pasajera que es la vida de quien la plasmaba, sin perjuicio, en el mejor de los casos, de dejar tras de sí la estela de una reputación o la marca de una reputación. Que la vida, por ser mortal, tenga que ser una obra de arte es un tema notable.

Por otra parte, en el tema de una *techne tou biou* me parece que hubo una evolución en el transcurso de la Antigüedad. Ya Sócrates hacía notar que ese arte debía ser dominado ante todo por el *cuidado de sí*. Pero, en el *Alcibíades*, era para poder ser un buen ciudadano y tener la capacidad de gobernar a los otros para lo que era preciso “cuidar de sí mismo”. Creo que ese cuidado de sí se autonomiza y termina por convertirse en un fin en sí. Séneca quería apresurarse a envejecer para poder por fin ocuparse de sí mismo (Foucault, 1983: 2013: 203).

---

<sup>90</sup> En el capítulo 1, presentamos el modo en que Foucault (1984: 2007: 13-14) propuso pensar a “las artes de la existencia”, retomemos la idea: “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”.

La producción de una obra artística actualiza una virtualidad, cuya expresión resulta incompleta. Su forma convoca el recuerdo de algo ausente, así lo advierte Quignard (2009: 2015: 8) cuando profiere la frase: “hay, en toda imagen, *una imagen que falta*”. El acto creativo proviene del deseo, ante el ardor de una ausencia. En cierto sentido, la creación es un intento de figurar lo que está por venir, pero también alude al dolor por lo percedero. La persistencia de una obra a través de su reconocimiento, más allá de la durabilidad biológica de su autor, ha sido un parámetro para considerar su inserción en el ámbito del arte. Sin embargo, en la antigüedad grecorromana la vida fue materia de arte, a pesar de su transitoriedad, quizá ese factor fue decisivo para ello, pues el afán estético por ocuparse de sí mismo podría haber sido el intento de asir lo que inevitablemente habrá de escabullirse.

González (2001: 57-58) reconoció la forma en que Sócrates, desde su constante ejercicio cuestionador, propulsaría la transformación de la vida humana en “*vida filosófica*”, igualmente la filosofía habría cambiado, al convertirse “en *una manera de vivir*”. Analicemos cómo se realiza ese vínculo entre vida y filosofía, mientras consideramos la implicación del sujeto comprometido en el cuidado de sí (la inquietud de sí, el ocuparse de sí mismo).

Llamemos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault, 1982: 2002: 33).

En esta perspectiva, la filosofía supone cuestionarse sobre las circunstancias que posibilitan o bloquean la vía hacia la verdad. Por otro lado, la espiritualidad consistiría en la experiencia referente a las operaciones mediante las cuales el sujeto realiza en sí mismo ciertas transformaciones para la consecución de la verdad. De ese modo, la espiritualidad y la filosofía se entrelazan en dirección al encuentro entre el sujeto y la verdad.

Foucault (1982: 2002: 33-34) aseveró que habría mínimamente tres características de la espiritualidad de acuerdo al modo como se presenta en Occidente. La puesta en juego del ser mismo del sujeto permite el arribo a la verdad, es decir, el sujeto accede a ella si ha tenido una conversión o transformación, la conversión puede realizarse mediante un movimiento que desclava al sujeto de su estado “(movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual, al contrario, la verdad llega a él y lo ilumina)”, este proceso es llamado “movimiento del *eros* (amor)”. La otra forma que posibilitaría la transformación para la consecución de la verdad sería “un trabajo de sí sobre sí mismo”, dicho de otro modo, “la ascesis (*askesis*)”. Además, la espiritualidad propone que la apropiación de la verdad, en tanto proceso abierto, produce efectos que son fruto del “rumbo espiritual” elegido para encontrarla, aunque también implica efectos “de contragolpe”. El sujeto es iluminado por la verdad, pensémoslo como un encuentro que subvierte; “la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma”. En ese tenor, podemos reconocer que la verdad no es meramente el resultado de un acto de conocimiento, sino que “en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura”, se trata de una transformación en el sujeto.

Digamos esquemáticamente esto: durante todo el periodo que llamamos Antigüedad, y según modalidades que fueron muy diferentes, la cuestión filosófica del “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso), pues bien, esas dos cuestiones, esos dos



temas, nunca se separaron. No estaban separados para los pitagóricos, es muy notorio. No lo estaban, tampoco, para Sócrates y Platón: la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad. Por lo tanto, durante toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera), el tema de la filosofía (¿cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron (Foucault, 1982: 2002: 35).

Foucault (1982: 2002: 43) propuso que en las formas de saber del marxismo y el psicoanálisis se podrían localizar “las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias” relativas a la *epimeleia heautou* (cuidado de sí o inquietud de sí) y, por ello, su asociación a “la espiritualidad como condición de acceso a la verdad”. Sin embargo, estas formas de saber no consideraron exactamente esta perspectiva, ya que se tendió a encubrir tales condiciones de espiritualidad a través de formas sociales.

La idea de una posición de clase, de efecto de partido, la pertenencia a un grupo, la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista, etcétera, nos remiten sin duda a las cuestiones de la condición de la formación del sujeto para tener acceso a la verdad, pero se las piensa en términos sociales, en términos de organización. No se las piensa en el filo histórico de la existencia de la espiritualidad y sus exigencias. Y al mismo tiempo, por otra parte, el precio pagado por trasponer, reducir esas cuestiones “verdad y sujeto” a problemas de pertenencia (a un grupo, una escuela, un partido, una clase, etcétera) fue, desde luego, el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto<sup>#</sup> (Foucault, 1982: 2002: 43).

Por otro lado, Foucault (1982: 2002: 43-44) reconoció que solamente Lacan ha sido quien después de Freud, intentó encauzar la cuestión del psicoanálisis en las relaciones entre sujeto y verdad, por supuesto, distinguiéndose de “la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios”. Foucault (1982: 2002: 44) puntualizó que Lacan buscó trabajar una temática que tiene una dimensión histórica, pero, también espiritual: “la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda

---

<sup>#</sup> En lo concerniente a esta relación verdad-sujeto, el manuscrito aclara que el hecho de no haber sido “nunca pensada teóricamente” provocó “un positivismo, un psicologismo en el psicoanálisis”.

decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo”. De acuerdo con Foucault (1982: 2002: 44), cuando Lacan rescata este asunto,<sup>91</sup> desde la concepción psicoanalítica, hay un regreso de “la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad”.

Recordemos con Foucault (1982: 2002: 17) el privilegio concedido a lo largo de la historia de la filosofía al precepto délfico *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) –una fórmula considerada precursora de las relaciones entre sujeto y verdad–, frente al olvido en que había permanecido por muchos años la noción de *epimeleia heautou*, la inquietud de sí. Pero, Foucault (1982: 2002: 19-20) logra ubicar en textos relativos a la figura de Sócrates, la presencia del *gnothi seauton* en un vínculo, incluso podría encontrarse “en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí”, es decir, el conócete a ti mismo aparecería integrado en el ámbito de la *epimeleia heautou*, en tanto forma o aplicación del principio que impulsa a cuidar de sí.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Lacan (1953-1954: 1981: 39-40) manifestó: “Insisto en el hecho de que Freud avanzaba en una investigación que no está marcada con el mismo estilo que las otras investigaciones científicas. Su campo es la verdad del sujeto. La investigación de la verdad no puede reducirse enteramente a la investigación objetiva, e incluso objetivamente, del método científico habitual. Se trata de la realización de la verdad del sujeto, como dimensión propia que ha de ser aislada en su originalidad en relación a la noción misma de realidad: es aquí donde he puesto el acento en todas las lecciones de este año”.

<sup>92</sup> El principal motivo que Foucault (1982: 2002: 32-33) señaló para el olvido de la inquietud de sí en el transcurso de la historia de la filosofía, a pesar de su relevancia en la cultura antigua, fue algo que llamó “momento cartesiano”, pues el proceder cartesiano expuesto en *Meditaciones metafísicas* propuso a la evidencia presentada a la conciencia como punto de partida en el trayecto filosófico. En ese sentido, encontramos al autoconocimiento como forma de conciencia en el rumbo cartesiano. Aunado a ello, si la evidencia de la existencia del sujeto se colocaba como principio de acceso al ser, “este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la indubitabilidad de mi existencia como sujeto)” hizo del “conócete a ti mismo” una vía predominante hacia la verdad. Foucault (1982: 2002: 33) reconoció que había una distancia importante desde el *gnothi seauton* socrático respecto al rumbo cartesiano. Sin embargo, la revisión de este rumbo cartesiano permite apreciar cómo éste fue decisivo para que el *gnothi seauton* se situara “como momento fundador del proceder filosófico”, lo que llevó a insertarle a partir del siglo XVII entre “una serie de prácticas o de actitudes filosóficas”. Así como el rumbo cartesiano “recalificó” al *gnothi seauton*, por otro lado, participó en “descalificar el principio de la inquietud de sí”.

Veamos algunos fragmentos de la *Apología de Sócrates* para ubicar su alusión al conócete a ti mismo y el cuidado de sí, esta exploración permitirá reconocer la necesaria conversión del sujeto para el acceso a la verdad.

Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros y, mientras yo viva, no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: Buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, en despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría y de no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo? (Platón, 1962: 2001: 13-14)

En este segmento, Sócrates expresa que valora algo opuesto a lo que atrae a gran parte de la gente, en tanto no se ha enfocado en hacer fortuna, acumular lujos u obtener galardones; esta posición deja ver su ejercicio cuestionador ante los intereses habituales de quienes no se han ocupado de su alma.

Y si alguno me niega que se halla en este estado y sostiene que tiene cuidado de su alma, no se lo negaré al pronto, pero lo interrogaré, lo examinaré, lo refutaré; y si encuentro que no es virtuoso, pero que aparenta serlo, le echaré en cara que prefiere cosas tan abyectas y tan perecibles a las que son de un precio inestimable (Platón, 1962: 2001: 14).

Sócrates ha hecho suya la práctica de filosofar y exhortar a los demás a ocuparse de sí mismos, porque atiende la encomienda de Dios respecto a impulsar al cuidado del alma, este precepto habrá de colocarse más allá de cualquier aspecto frívolo. Retomemos algunas de las palabras de Sócrates:

Toda mi ocupación es trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino, por el contrario, las riquezas vienen de la virtud y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares (Platón, 1962: 2001: 14).

Estas ideas de Sócrates, confirman el compromiso asumido en torno al cuidado de sí, éste incluye el propósito de difundirlo entre los otros. En su discurso también se refiere a

las circunstancias que advierten sobre el acuerdo realizado con Dios, desde el cual, Sócrates habría de “punzar” a los ciudadanos con su interpelación.

Que ha sido Dios el que me ha encomendado esta misión para con vosotros es fácil inferirlo por lo que os voy a decir. Hay un no sé qué de sobrehumano en el hecho de haber abandonado yo durante tantos años mis propios negocios por consagrarme a los vuestros, dirigiéndome a cada uno de vosotros en particular, como un padre o un hermano mayor puede hacerlo y exhortándoos sin cesar a que practiquéis la virtud.

Si yo hubiera sacado alguna recompensa de mis exhortaciones, tendríais algo que decir; pero, veis claramente que mis mismos acusadores, que me han calumniado con tanta impudencia, no han tenido valor para echármelo en cara y menos para probar con testigos que yo haya exigido jamás ni pedido el menor salario y, en prueba de la verdad de mis palabras, os presento un testigo irrecusable: mi pobreza (Platón, 1962: 2001: 15).

En esas líneas, leemos la renuncia de Sócrates sobre las actividades que le hubieran procurado comodidades materiales, pues eligió promover el cuidado de sí. Esta posición atañe a la posición del maestro como transmisor de un proyecto ético.

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros. [...] El *éthos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado – bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad-. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro (Foucault, 1984: 1999: 399).

Continuemos con el discurso de Sócrates sobre la relevancia de su compromiso.

Pero quizá, fastidiados y soñolientos, desecharéis mi consejo y, entregándoos a la pasión de Anito, me condenaréis muy a la ligera. ¿Qué resultará de esto? Que pasaréis el resto de vuestra vida en un adormecimiento profundo, a menos que el dios no tenga compasión de vosotros y os envíe otro hombre que se parezca a mí (Platón, 1962: 2001: 15).

De acuerdo con la lectura de Foucault (1982: 2002: 23), la inquietud de sí referida en los argumentos de Sócrates podría compararse con el “primer despertar”, es decir, cuando “se abren los ojos, salimos del sueño”, al percibir “la primerísima luz”.

Ahora evoquemos la forma en que las esperanzas son incluidas en las últimas palabras de la *Apología de Sócrates*.

Ésta es la razón jueces míos, para que nunca perdáis las esperanzas aun después de la tumba, fundados en esta verdad: que no hay ningún mal para el hombre de bien ni durante su vida ni después de su muerte; y que los dioses tienen siempre cuidado de cuanto tiene relación con él; porque lo que en este momento me sucede a mí no es obra del azar y estoy convencido de que el mejor partido para mí es morir desde luego y libertarme así de todos los disgustos de esta vida (Platón, 1962: 2001: 25).

La muerte próxima no representa un mal para quien considera haber sido un hombre de bien. En la cercanía de la muerte, Sócrates encara la decisión de los jueces, pero, principalmente, las implicaciones de un ejercicio cuestionador que instigaba a ocuparse de sí mismo, en vez de extraviarse en lo mundano de los bienes materiales o la apariencia de belleza.

Hemos constatado en estos fragmentos del discurso de Sócrates su exhortación a los otros a ocuparse de sí mismos, Foucault (1982: 2002: 22-24) destaca entre estas palabras algunos aspectos importantes. Si Sócrates incita a los otros a ocuparse de sí mismos ha sido por el encargo de los dioses. La actividad desempeñada por Sócrates es el ejercicio de una función, responde al lugar asignado por los dioses, por ello, se le ha enviado a los atenienses, para cumplir su cometido; en cuanto Sócrates no esté para atender la encomienda, tal vez sea otro el enviado para impulsarlos a ocuparse de sí. Por otro lado, mientras Sócrates intenta ocuparse de los demás, deja de lado algo propio, pues no se ha dedicado a actividades rentables, no pretendió fortuna, tampoco aspiró a una carrera política. He aquí el conflicto en cuanto al “ocuparse de sí mismo” que propone el filósofo y lo que en éste implica, en un sentido efectivo, ocuparse de sí mismo, o quizá “sacrificarse”. En relación a los conciudadanos, notamos que Sócrates se arroga “el papel de quien despierta”, pues la inquietud de sí es pensada “como el momento del primer despertar”, acaso porque el “acceso a la primerísima luz” simbolizaría el encuentro con la verdad. Foucault (1982: 2002: 24) también recuerda que Sócrates se equipara con el tábano, un

insecto que va a la zaga de los animales, los pincha y estimula su marcha. En este caso, la inquietud de sí actúa como un aguijón que habrá de adentrarse en los interpelados, penetrar en su existencia para movilizarlos, pues consiste en “un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida”.

La revisión de los elementos mencionados, posibilita a Foucault (1982: 2002: 24) anticipar su intención de aligerar la carga que pudo haber tenido el *gnothi seauton* por encima de la *epimeleia heautou*. Su trabajo de investigación sobre *Alcibíades* es emblemático en torno al abordaje de la inquietud de sí, considerada el marco que autoriza el precepto del conócete a ti mismo.

A pesar de haberse asociado el *gnothi seauton* a la figura de Sócrates durante un largo periodo de la historia de la filosofía, Foucault (1982: 2002: 24) lo mostró como “el hombre de la inquietud de sí”, además, señaló que así lo fue en textos tardíos por estoicos, cínicos y, principalmente, para Epicteto.

La investigación de Foucault (1982: 2002: 24) nos lleva a apreciar que la *epimeleia heautou* no sólo involucra el *gnothi seauton* en sus inicios vinculados a Sócrates, sino que la inquietud de sí persiste en calidad de “principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana”.

Destaquemos algunos puntos relativos al desarrollo de la *epimeleia heautou*, indicados por Foucault (1982: 2002: 28-29):

Podemos pensarla como una actitud general, una forma de apreciar el entorno, así como la manera de situarse en el mundo, además del modo de actuar y vincularse con los demás.

La *epimeleia heautou* implica una forma de atención particular, un vuelco en la mirada, debido a que si antes estuvo puesta en el exterior, la inquietud de sí habrá de conducirla a “uno mismo”, colocando atención en la actividad del pensamiento.

Además, nombra a las acciones que se realizan sobre uno mismo, mediante ellas, el sujeto habrá de hacerse cargo de sí, transformarse, modificarse, transfigurarse. Según Foucault (1982: 2002: 29), estas prácticas serían ejercicios insertos en “la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, de la espiritualidad occidental”, cuya presencia se prolongaría ampliamente.

Foucault (1982: 2002: 29) aseveró que la extensión en el tiempo de la inquietud de sí, “una formulación filosófica precoz”, tiene lugar a partir del siglo V a. C., hasta arribar a los siglos IV y V d. C., lo que abarcaría “toda la filosofía griega, helenística y romana, así como la espiritualidad cristiana”. Las características de su ejercicio y su respectiva permanencia le convierten en un sobresaliente fenómeno inscrito dentro de “la historia de las prácticas de la subjetividad”.

Pero, el “ocuparse de sí mismo”, según Foucault (1982: 2002: 45), no era primordialmente “una consigna para filósofos”, su arraigo rebasaba la práctica de un filósofo que cuestionaba a los jóvenes. Dicho de otro modo, más que “una actitud intelectual”, podría considerársele “una vieja sentencia de la cultura griega”. Un texto de Plutarco, *Apophthègmes laconiens*, aunque tardío, permite a Foucault (1982: 2002: 45-46) evocar esta sentencia “ancestral y plurisecular”, mediante palabras proferidas por un lacedemonio, Alexandrides, un espartano que respondió a la pregunta sobre por qué si los espartanos poseían tierras enormes, no eran ellos mismos quienes las cultivaban, en vez de

hacerlo, las dejaban a los ilotas. Alexandrides contestó que sería para ocuparse de ellos mismos. Foucault (1982: 2002: 46) expresó que esa respuesta no atendía a un interés por la filosofía, sino a “una forma de existencia ligada a un privilegio”, pues la posibilidad de los aristócratas espartanos de ocuparse de sí mismos se sostenía en delegar labores a otros. Esta referencia muestra que el “ocuparse de sí mismo” es un principio de gran alcance, no necesariamente tendría un matiz filosófico. Su factibilidad dependería de un privilegio, el caso expuesto supondría “un privilegio político, económico y social”.

Ahora rememoremos el material de este apartado. Consideramos al cuidado de sí como un modo de dar forma a la propia vida, es decir, un proceso de transformación posibilitado por el engarce entre espiritualidad y filosofía, en busca del encuentro entre sujeto y verdad. Revisamos alusiones al cuidado de sí en el discurso de Sócrates, pero también apreciamos con la investigación de Foucault, el amplio alcance del cuidado de sí en la cultura griega, más allá del espectro filosófico.

### **3.3 El cuidado de sí como punto de partida para encarar la aspiración política**

A partir del análisis de Foucault, aproximémonos al texto *Alcibíades* para identificar los motivos por los cuales Sócrates recomienda, particularmente a este joven, el cuidado de sí. En la parte inicial de este diálogo de Platón (1959: 25-27), Sócrates explica por qué hasta ese momento habla a Alcibíades. Entre sus primeras frases, le recuerda que él no lo había abordado como los otros enamorados, a pesar de haber sido el primero en amarlo apasionadamente; atribuye a un impedimento divino la causa de no haber tenido contacto en otro tiempo. Su decisión actual ha dependido de notar una nueva intención en Alcibíades, pues antes de ella, lo había evitado. La detección de una juvenil pretensión se



refleja en la respuesta que Sócrates supone daría Alcibíades ante un cuestionamiento de doble punta: en caso de que un dios le diera a elegir entre seguir viviendo con lo que tiene o morir ahora por no contar con la posibilidad de conseguir algo más, la muerte sería la opción seleccionada.

En este punto, podemos preguntarnos junto a Foucault (1982: 2002: 47) sobre la situación de Alcibíades: “¿Qué es lo que éste ya tiene y con respecto a qué quiere otra cosa?” Acudamos al texto platónico para considerar las características de Alcibíades percibidas por Sócrates.

[...] tú perteneces a una de las familias más esclarecidas de tu ciudad, que es la más grande de las de Grecia, y por tu padre tienes amigos y parientes ilustres en gran número, los que, si algo necesitas, te ayudarían. Por parte de tu madre no son, en verdad, ni de condición inferior ni menos numerosos.

De todo lo que dije pienso que tu mayor ventaja es el poder de Pericles, el hijo de Xantipo, a quien tu padre dejó como tutor tuyo y de tu hermano, el cual no sólo puede hacer lo que quiere en esta ciudad sino en toda la Hélade, e incluso, en muchos y grandes pueblos bárbaros. Te reputaré también entre los ricos, aunque de esto es de lo que menos te vanaglorias (Platón, 1959: 25-26).

Además de estos elementos, Foucault (1982: 2002: 47) rememoró algo que es bien sabido, la belleza de Alcibíades. Ha tenido muchos enamorados, pero los ha rechazado por su arrogancia. Por otro lado, Sócrates ahí continúa, es el único, porque mientras Alcibíades despreciaba a los otros, los años le arrebataban la mocedad. En el momento del diálogo platónico referido, Alcibíades se encuentra en la “edad crítica de los muchachos”, un periodo en que su condición ya no permite amarlos, debido a “la percepción ética de los *aphrodisia*”, cuya estructuración contempla “principio de isomorfismo sociosexual y principio de actividad”.

Alcibíades no se conforma con lo que ahora tiene, su expectativa no se reduce a aprovechar las presentes ventajas relativas a la fortuna, la familia y sus vínculos; en cuanto

a su belleza, él sabe que ha ido menguando con el tiempo, no podrá disponer de ella del mismo modo en el futuro. Entonces, ¿en qué ha puesto Alcibíades sus ojos que lo ha vuelto interesante para Sócrates? Foucault (1982: 2002: 48) destacaría que Sócrates ha advertido las pretensiones de Alcibíades dirigidas a lo político, busca el gobierno de la ciudad, así que “va a transformar su estatus privilegiado, su primacía estatutaria, en acción política, en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros”. Después de aprovechar o negar a otros el disfrute de su belleza, Alcibíades se inclina “hacia el gobierno de los otros (luego del *eros*, la *polis*, la ciudad)”. Ese pasaje propicia que el dios acceda a que Sócrates se aproxime a Alcibíades.

Según el texto de Platón (1959: 27-28), Sócrates encuentra en Alcibíades la esperanza de presentarse a hablar ante el pueblo de Atenas y, en el acto, ser honrado como no lo fue Pericles ni otro antecesor, esa condición le concedería “el mayor poder en la ciudad”. Las palabras siguientes de Sócrates conducen a imaginar la expansión territorial del ejercicio de poder que vislumbra en Alcibíades, en caso de acompañarlo en su trayecto. Tal exposición sorprende a Alcibíades, quien solicita a Sócrates le explique la forma en que por su intervención conseguiría dichos honores. La estrategia no será revelada inmediatamente, Sócrates guiará a Alcibíades a través de una serie de preguntas para transmitirle el lugar que uno tendrá respecto al otro para lograr su cometido.

Repasemos junto a Foucault (1982: 2002: 55), los contextos en que surgiría la fórmula “preocuparse por sí mismo” en el diálogo *Alcibíades*. En principio, nos encontramos con un contexto similar a otros textos de juventud de Platón, se trata de “un paisaje político y social”, referente a los jóvenes aristócratas, quienes tendrán como futuro el ejercicio de poder respecto a la ciudad y los conciudadanos. Desde temprana edad, estos

muchachos ambicionan el predominio sobre los otros, esto incluye a sus rivales pertenecientes a la misma ciudad, así como a quienes son externos a ella. La apuesta suele ser hacia “una política activa, autoritaria y triunfante”. La duda sería si los privilegios adquiridos hereditariamente por haber nacido en una familia aristocrática concederían la capacidad de gobernar a otros. Al cuestionar las relaciones entre una condición privilegiada de origen y la genuina capacidad de gobierno, surge la exigencia de ocuparse de sí mismo en tanto hay que gobernar a los demás.

Luego, Foucault (1982: 2002: 49, 50, 56) manifestó que el siguiente elemento de contextualización concierne a la pedagogía, la crítica presentada en el diálogo que estamos trabajando es congruente con otros diálogos socráticos, debido a que se piensa en dos formas a la pedagogía. Por un lado, la práctica educativa en Atenas estaría en desventaja al compararla con la educación espartana, caracterizada por “el rigor constante” y su enérgica inclusión en “reglas colectivas”. También habría comparación entre la educación ateniense y la sabiduría oriental, aunque este cotejo sería más común en los ulteriores escritos platónicos. En la tradición de la educación persa se provee a los jóvenes príncipes de cuatro grandes maestros que habrán de aleccionar en sabiduría, justicia, templanza y valor. Si Alcibíades llegara a gobernar, tendría que enfrentarse a los rivales externos, Esparta y el Imperio Persa, ¿en qué condiciones formativas estaría Alcibíades ante tales adversarios? Sócrates le recuerda que después de la muerte de sus progenitores fue cedido a Pericles, quien ejerce poder en un amplio territorio, pero no pudo educar a sus dos hijos, “ambos inútiles”. Esto implica que la relación con el tutor no hizo posible procurarle una formación consistente. Además, fue el propio Pericles quien lo encomendó a un esclavo, cuya ignorancia no habría de beneficiar en ningún sentido a Alcibíades. Estos aspectos indicados

por Sócrates, trazan una crítica para que Alcibíades se cuestione hasta dónde están sus posibilidades de responder a los desafíos que entraña su aspiración política. Si no cuenta con la misma riqueza que sus opositores, pero, principalmente, su educación ha sido precaria, lo oportuno sería que reflexionara sobre sí, por ello, Sócrates lo instiga a conocerse a sí mismo. Foucault (1982: 2002: 50) interpreta esta presencia de la noción *gnothi seauton* como “un consejo de prudencia”, es decir, la indicación a mirarse para evaluar su situación frente a esos otros que encabezan gobiernos; la apreciación le permitiría advertir que no sólo está en posición de desventaja respecto al estado de su fortuna y educación, además no ha procurado un lugar menos desventurado. El cambio dependería de atender esas inconsistencias a través de “un saber, una *tekhne*”, sin embargo, Sócrates le señala que no cuenta con la *tekhne* para gobernar la ciudad y mínimamente estar en el mismo nivel que sus adversarios, la prueba de su carencia es la encrucijada a la que Alcibíades es llevado por Sócrates cuando lo cuestiona sobre qué sería el buen gobierno de la ciudad. Cuando Alcibíades acepta estar en un atolladero, reconoce su ignorancia, pero Sócrates lo tranquiliza por estar a tiempo de cuidarse a sí mismo.

En este contexto del análisis pautado por Foucault (1982: 2002: 51-52), decimos que la inquietud de sí está vinculada a la asunción de “la insuficiencia de la educación de Alcibíades”, aunque este caso revela un conflicto mayor, la insuficiencia de la educación ateniense, observable en el aspecto propiamente pedagógico por haber dejado encargada a un esclavo la educación de un joven aristócrata con posibilidad de construir un proyecto político. Este asunto conduce a la otra crítica, ahora sobre el aspecto amoroso en el vínculo formativo, “*eros* por los muchachos”, experiencia que en Alcibíades no ocurrió como correspondía, pues los hombres que lo buscaban sólo querían su cuerpo, no les interesaba

“ocuparse de él”, así que tampoco pretendían conducirlo a ocuparse de sí mismo. En cuanto terminó su juventud deseable, lo desatendieron. Hasta este punto, notamos que la inquietud de sí no sólo se inserta en un proyecto político, también es algo a lo que se aspira, en tanto respuesta al reconocimiento del déficit pedagógico.

La situación representada por Alcibíades no parecía aislada, Foucault (1982: 2002: 56) aseveró que en Atenas, el vínculo amoroso con jóvenes se distanciaba de la intención formativa que lo había gestado. Los hombres maduros iban detrás de los muchachos durante su lozanía, pero cuando llegaban a la edad crítica, los dejaban. Después de haber pasado una infancia apartada de la conducción, sin lecciones de un maestro, los jóvenes requerirían una guía para desarrollarse en el ejercicio de la política, dicha condición sería el efecto de “esa doble falta de la pedagogía (escolar o amorosa), de ocuparse de sí”. Notemos que el “ocuparse de sí mismo” aquí no está directamente relacionado con el gobierno de los otros, su conexión se realiza con “ser gobernado”. De tal manera, podríamos diferenciar “ocuparse de sí para poder gobernar”, frente a la otra: “ocuparse de sí en la medida en que uno no ha sido gobernado lo suficiente y como es debido”.

En este diálogo socrático, la inquietud de sí es un quehacer de jóvenes, aunque Foucault (1982: 2002: 52) recordó que en la *Apología de Sócrates*, éste decía en su defensa que los dioses le habían conferido el oficio de cuestionar a jóvenes y viejos, en aras de impulsarles a ocuparse de sí mismos. Así que en la *Apología de Sócrates*, la inquietud de sí “aparece como una función general de toda la existencia”, pero en el *Alcibíades*, concierne a un proceso formativo de los jóvenes, mediante “una relación entre ellos y su maestro, o ellos y su amante, o ellos y su maestro y amante”.

Foucault (1982: 2002: 52-53) también expresó que ocuparse de sí mismo no se vuelve perentorio cuando Alcibíades se plantea una carrera política, sino por el reconocimiento de su ignorancia respecto a lo que implica “ocuparse de la ciudad”. Debido a que ignora “cuál es el objeto del buen gobierno”, habrá de ocuparse de sí mismo. Este aspecto despliega dos preguntas por abordar: “¿cuál es ese yo por el que hay que preocuparse cuando se dice que hay que preocuparse por sí mismo?” La otra cuestión se refiere al modo en que la inquietud de sí posibilitará a Alcibíades conocer la *tekhné* requerida para el gobierno de los otros.

Hay un largo camino para llegar a saber que el alma es el sí mismo del que corresponde ocuparse, tratemos de seguir las pistas de Sócrates en el *Alcibíades* de Platón (1959: 113-122), primero sugiere que si nos conocemos a nosotros mismos eso propiciará que conozcamos “la manera de cuidarnos mejor”. Luego expresa que saber “lo que nosotros mismos somos” dependería de encontrarnos a nosotros mismos, pero, no sólo conviene preguntarse cuál sería la vía para ello, además habría que pensar en los alcances y las limitaciones de ese encuentro. La clave inicial está en el habla, cuando Sócrates dice a Alcibíades que al hablarle está valiéndose del lenguaje, eso conduce a cuestionar: “¿Hay distinción, por tanto, entre el hombre que se sirve de una cosa y la cosa misma de que se sirve?”, Alcibíades se apresura a contestar afirmativamente, Sócrates le cuestiona si hay diferencia entre el hombre y su cuerpo, Alcibíades asiente, aunque no con la misma certeza que en la respuesta anterior. Después viene la pregunta sobre lo que es el hombre, Alcibíades no sabe cómo contestar, Sócrates lo rescata diciendo “es quien se sirve del cuerpo”. A continuación, le invita a pensar si quien se sirve de él sería el alma, incluso sugiere: “se sirve prevaleciendo sobre él”. Más tarde, el diálogo se desliza hacia el tema de

los seres que constituyen al hombre: “El alma, el cuerpo o los dos juntos, que constituyen el todo”. Sócrates sintetiza las ideas cuando manifiesta que el hombre mandaría en el cuerpo, la cuestión siguiente sería si el cuerpo se ordenaría a sí mismo, ellos coinciden en que no sucedería de ese modo. Lo que está pendiente por analizar es la idea del hombre como un “todo” integrado por cuerpo y alma que ordena en el cuerpo, aunque si una de las partes no interviniera en la dirección, cómo podría atribuirse el mando al “todo”. Sócrates deduce: “Pero, puesto que ni el cuerpo ni el todo son el hombre, resta decir, según yo creo, que, o no son nada o, si son algo, que sea el alma precisamente el hombre”. La aseveración no es concluyente, sin embargo, posibilita retomar el asunto sobre el “sí mismo”, éste sería considerado ahora de manera particular y no absoluta, en concordancia con la propuesta del alma como “lo más importante que hay en nosotros”. Entonces, cuando conversan Sócrates y Alcibíades, se trata de una conversación de almas. Por lo tanto, conocerse a sí mismo implica conocer la propia alma.

Pensemos con Foucault (1982: 2002: 70), qué alma estaría indicada en este proceso trazado por Sócrates: “Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción”. También podemos rescatar la expresión “*se servir de*”, utilizada por Foucault durante su clase en el *Collège de France*, la traducción al español sería “valerse de”, respecto al verbo en griego *khresthai*, así como el sustantivo *khresis*.

*Khresthai* (*khraomai*: me valgo) designa, de hecho, varios tipos de relaciones que pueden tenerse con algo o consigo mismo. Desde luego, *khraomai* quiere decir me valgo de, utilizo (utilizo un instrumento, una herramienta). Pero puede designar igualmente un comportamiento, una actitud mía. Por ejemplo, en la expresión *ybriskhos khrestai*, cuyo sentido es: comportarse con violencia (así como nosotros decimos “usar de la violencia”; como podrán ver, “usar” no tiene aquí en absoluto el sentido de una utilización; significa comportarse con violencia). *Khraomai*, por lo tanto, es asimismo una actitud determinada. *Khresthai* designa también cierto tipo de relaciones con el otro. [...] Como podrán ver, entonces, cuando Platón (o Sócrates) se vale de esta noción de *khresthai/khresis* para llegar a identificar qué es ese *heauton* (y aquello a lo que éste hace referencia) en la expresión

“ocuparse de sí mismo”, en realidad quiere designar no una relación instrumental determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo. Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto (Foucault, 1982: 2002: 70-71).

Según la investigación de Foucault (1982: 2002: 71), la noción de *khresis* persistió en la tradición de la inquietud de sí; estuvo para los estoicos, también se consideró manifiesta en la propuesta teórica y su respectivo ejercicio por parte de Epicteto. El proyecto de ocuparse de sí mismo se realiza en tanto “sujeto de”, las opciones consideradas son: “sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo”. Es por situarse como sujeto que “debe velar por sí mismo”. De este modo, la vivencia del alma en tanto sujeto, responde a la pregunta “¿qué es sí mismo, qué sentido hay que dar al sí mismo cuando se dice: hay que ocuparse de sí?”

En el arribo a este punto, apreciamos con mayor nitidez, gracias al trabajo de Foucault (1982: 2002: 72-73), cuál es el motivo de Sócrates para aproximarse a Alcibíades cuando éste ya no es tan joven. Sócrates es distinto a los otros enamorados, no se interesa en el cuerpo y la apariencia de belleza, se preocupa por el alma de Alcibíades, “por su alma sujeto de acción”. En otras palabras: “Sócrates se preocupa por la manera en que Alcibíades va a preocuparse por sí mismo”. Esta actitud de Sócrates es la que caracteriza al maestro involucrado en despertar la inquietud de sí para el joven en formación, debido a que llegar a ocuparse de sí mismo, se efectúa en relación con la presencia afectiva de un maestro, quien experimenta desde su amor, la preocupación por la inquietud que el muchacho habrá de dirigir sobre sí mismo. Al tratarse de un amor desinteresado del maestro hacia el joven, se



convierte en la referencia para el surgimiento de la inquietud que habrá de tenerse como sujeto.

Procedamos a abordar la segunda cuestión, ¿cómo opera esta inquietud de sí que permitirá el gobierno de los otros? Consideremos junto a Foucault (1982: 2002: 76-82) que el ocuparse de sí nos regresa a la idea de conocerse a sí mismo. Ya habíamos visto el *gnothi seauton* en forma de “consejo de prudencia”, vale decir, una exhortación a examinar si Alcibíades tenía cualidades a la altura de sus ambiciones. Mirar hacia sí y encarar las propias limitaciones atiende al propósito de ocuparse de sí mismo. La otra alusión al *gnothi seauton* se presentaba asociada a la incitación a ocuparse de sí mismo, aunque su registro atendía a un asunto metodológico, “¿qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse, qué quiere decir ese *heauton*, a qué se refiere?” Una ocasión más en que puede leerse el *gnothi seauton*, tiene que ver con la pregunta por aquello en lo que radica la ocupación de sí. Aquí se transmite la fuerza de la conexión entre ambos preceptos: “la inquietud de sí debe consistir en el autoconocimiento”.

Si coincidimos con Foucault (1982: 2002: 79) en que “ocuparse de sí mismo es conocerse”, conviene preguntarse por el procedimiento que posibilita conocerse a sí mismo. Encontramos en el *Alcibíades*, la metáfora de los ojos como recurso para el conocimiento del alma sobre sí misma.

Evoquemos la secuencia del texto *Alcibíades*, presentada por Platón (1959: 129-133), relativa a la incursión de la mirada en el conocimiento del alma. Sócrates cuestiona a Alcibíades sobre el objeto en que podríamos mirarnos a nosotros mismos, Alcibíades responde que sería un espejo o lo que pudiera parecersele, Sócrates le interpela si en los

ojos mismos no estaría un aspecto de tal cualidad, pues cuando dirigimos nuestra mirada a los ojos de quien se encuentra frente a nosotros, el rostro se visibiliza en ellos a la manera de un espejo, mediante la pupila, porque se produce el reflejo de la figura de quien mira. Por otro lado, cuando el ojo mira hacia otra zona del cuerpo humano u otro objeto, no logra verse, solamente lo consigue en eso que resulta similar. Dicho esto, Sócrates propone que el alma podrá conocerse si mira también a un alma, especialmente, al lugar en que se localiza “su facultad propia, la inteligencia, o bien a algo que se le semeje”. Luego Sócrates pregunta si habría en el alma una zona más divina que la esfera donde se ubican “el entendimiento y la razón”. Alcibiades responde que no. Después, Sócrates propone que quien mejor se conoce a sí mismo lo ha conseguido por mirar en esa parte divina. También sugiere que el conocerse a sí mismo podría considerarse “sabiduría o buen sentido”. El conocimiento sobre lo que nos conviene está supeditado al conocimiento de nosotros mismos. Más adelante, afirma que si alguien ignora lo que le concierne, ignora del mismo modo, lo referente a los demás.

Cuando Foucault (1982: 2002: 79-80) examina ese fragmento respecto a ver el alma por dirigir la mirada a algo de su naturaleza, presenta unas variaciones en la traducción frente a la versión referida en esta tesis, específicamente, menciona que la propuesta es mirar: “al principio mismo que constituye su naturaleza, es decir, el pensamiento y el saber (*to phronein, to eidenai*)”, términos que aparecen en lugar del par: “el entendimiento y la razón”. Según el diálogo platónico, ese factor que reúne tales aspectos, se considera “divino”, habrá que atender a éste para aprehender el alma. Pero Foucault (1982: 2002: 80) encuentra en esto “un problema técnico”, pues se cuestiona si este pasaje es auténtico, debido a que promueve que en la mirada a dios o la divinidad, hallamos “el mejor espejo de

las cosas humanas para quien quiera juzgar la calidad del alma”. Asimismo, el diálogo estima que en ese espejo estaría la mejor condición para conocernos. El segmento también manifiesta que los espejos luminosos pueden hacer un mejor papel que el ojo, igualmente el alma puede apreciarse mejor si es vista a través de la luminosidad de Dios, en vez de pretender mirarla en un alma como la nuestra.

De acuerdo con Foucault (1982: 2002: 80), esta sección solamente es citada en *La Préparation évangélique*, obra de Eusebio de Cesarea, motivo por el cual se cree que pudo haber sido intercalada, “sea por una tradición neoplatónica, sea por una tradición cristiana, sea, por último, por una tradición platónico cristiana”. Más allá de que ese pasaje fuera escrito por Platón o se haya incorporado posteriormente, Foucault (1982: 2002: 80) reconoce la propuesta del texto, en tanto sostiene el autoconocimiento por el conocimiento de lo divino.

Recapitulemos con Foucault (1982: 2002: 81) la dirección final del texto. El conocimiento de lo divino que nos lleva a conocernos a nosotros mismos, a partir de la inquietud sentida hacia nosotros, propiciará la consecución de la sabiduría para el alma, precisamente por ese encuentro con lo divino en tanto principio de pensamiento y conocimiento. Cuando el alma logre esta sabiduría por la aproximación a lo divino, “podrá volver al mundo de aquí abajo”, estará en disposición de comportarse en forma conveniente, lo que permitirá tener el saber adecuado para el gobierno de la ciudad, mediante la búsqueda de la justicia.

Platón (1959: 138) puso en voz de Sócrates que quienes obran “injustamente” y miran por “lo impío y tenebroso”, actúan como quienes “no se conocen a sí mismos”. Por

tanto, en este diálogo, Platón (1959: 137) puntualizó que es la procuración de sabiduría y justicia lo que Sócrates recomienda, en vez de volcarse en un arbitrario ejercicio de poder por no conocerse ni ocuparse de sí mismo.

A pocas líneas de culminar el texto, Platón (1959: 136) afirmó en Sócrates que la felicidad de las ciudades no está en “murallas, trirremes o arsenales”, tampoco en “muchas población ni grandeza”, si está ausente la virtud. Por ello, Sócrates advirtió a Alcibíades que si su pretensión es “conducir recta y convenientemente los asuntos de la ciudad”, habría de incentivar la atención a la virtud en los ciudadanos. Luego, Sócrates preguntó: “¿Pero sería posible dar lo que no se tiene?”, Alcibíades se precipitó a contestar: “De ningún modo”. En ese contexto, Sócrates se sirvió de este cuestionamiento, aparentemente sencillo, para impulsar nuevamente a Alcibíades a cuidar de sí, al haberse despertado el interés por el gobierno de la ciudad.

Antes de deslizarnos al siguiente tópico, recordemos que el recorrido en este apartado ha considerado el acercamiento entre Sócrates y Alcibíades, cuando conversaron sobre el modo en que el cuidado de sí habría de conducir al gobierno de la ciudad, el abordaje incluyó el análisis sobre ese sí mismo que sería objeto de cuidado, es decir, el alma.

### **3.4 El enigma del amor**

El cuestionamiento planteado por Platón (1959: 136): “¿Pero sería posible dar lo que no se tiene?”, articulado por Sócrates en el texto *Alcibíades*, es el puente para pensar a partir de Lacan (1960-1961: 2006: 145) en “la fórmula de que el amor es dar lo que no se tiene”, sin embargo, el psicoanalista francés aseguró haberla localizado en *El Banquete*,

otro texto de Platón, aunque dijo que ahí figuraba en relación con el discurso. Explicó la presencia de la frase de este modo: “Se trata de dar un discurso, una explicación válida, sin tenerla”.<sup>93</sup> La expresión surge cuando Diótima intenta exponer “a qué pertenece el amor”, la zona referida también concierne a la *doxa*.

Pues bien, el amor pertenece a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de *pragma*, de praxis, que está al mismo nivel y es de la misma cualidad que la *doxa*, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones –tal es la traducción que damos del término *doxa*– que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo. La *doxa* puede ser perfectamente verdadera, pero no es *epistēmē*, uno de los temas más trillados del pensamiento platónico consiste en distinguir cuál es su campo. El amor, en cuanto tal, forma parte de ese campo. Está entre *epistēmē* y *amathía*, al igual que se encuentra entre lo bello y lo feo. No es ni lo uno ni lo otro (Lacan, 1960-1961: 2006: 145).

En aras de inscribir el vocablo “*pragma*” en relación con otros abordajes, Lacan (1960-1961: 2006: 97) recordó que “la incidencia en lo real”,<sup>94</sup> se corresponde con un término proveniente de Platón, presente en la Carta VII: τὸ πρᾶγμα, su inserción atiende a “la operación de la dialéctica”. Se trata de la cuestión a la que acudió en el seminario en torno a la ética, ahí la nombró “la Cosa”, su concepción implica: “el gran asunto, la realidad última, aquella de la cual depende el propio pensamiento que a ella se enfrenta, que la discute y que, por así decir, no es sino una de las formas de practicarla”. La *theōría*, término coetáneo, sobrepasa el carácter contemplativo, no consiste en la mera

---

<sup>93</sup> Evoquemos el fragmento referido del texto *El Banquete* de Platón (1962: 2001: 519-520):

«-¿Y crees que no se puede carecer de la ciencia sin ser absolutamente ignorante? ¿No has observado que hay un término medio entre la ciencia y la ignorancia?

-¿Cuál es?

-Tener una opinión verdadera sin poder dar razón de ella; ¿no sabes que esto, ni es ser sabio, puesto que la ciencia debe fundarse en razones; ni es ser ignorante, puesto que lo que participa de la verdad no puede llamarse ignorancia? La verdadera opinión ocupa un lugar intermedio entre la ciencia y la ignorancia».

<sup>94</sup> *Prise sur le réel*. Se refiere a un contacto directo y activo. Tiene la connotación de “influencia sobre”, pero también la de aprehender, asir. [N. del T.]

intelectualización de la praxis, tampoco es su punto de partida. “Ella misma, la *theōría*, es el ejercicio del poder, *tò prâgma*, el gran juego”.<sup>\*</sup>

Lacan (1960-1961: 2006: 145) propuso que la dimensión ilustrada a través de la *doxa*, permitiría manifestar al amor, desde la perspectiva platónica, localizado “entre *epistémē* y *amathía*”, “entre lo bello y lo feo”, se ubica “μεταξύ, entre los dos”. Pero más allá de esta definición “de lo intermedio”, Lacan (1960-1961: 2006: 146) aseveró que Diótima también alude a “lo demónico, como intermediario entre los inmortales y los mortales, entre los dioses y los hombres”. A partir de esto, Lacan encontraría ocasión para plantear que los dioses “pertenecen al campo de lo real”. Lo demónico, no sólo el amor, es portavoz del mensaje de los dioses a los mortales. Habrá oportunidad de retomar este asunto en páginas posteriores.

Vemos con Lacan (1960-1961: 2006: 50-51) el punto de partida del amor dispuesto entre dos vocablos: el *erastés* (el amante) y el *erōmenos* (el amado). El primero se caracteriza no sólo por “lo que le falta”, también por no saber qué es lo que le falta. Frente a éste, el amado no sabe lo que tiene para despertar el interés en el amante. En el vínculo entre amado y amante no hay exacta correspondencia, lo que el amante no tiene, tampoco está en el amado, aunque el amante se lo atribuya mientras lo considera digno de amarlo.

Desde estos elementos, Lacan (1960-1961: 2006: 51) presentó la metáfora del amor; le llamó metáfora en el sentido de una sustitución, porque la función del *erastés*, vale decir, el amante en tanto “sujeto de la falta”, sustituye al *erōmenos* en su función. Tenemos como ejemplo un caso evocado por Fedro durante *El Banquete*, es el vínculo entre Patroclo y

---

<sup>\*</sup> *La grande affaire*. Traducimos “juego” por la resonancia entre la expresión francesa y la inglesa *big Deal*, con su connotación política. [N. del T.]

Aquiles; Lacan (1960-1961: 2006: 59-60) destacó que Patroclo no era el amado, pues Aquiles era “mucho más joven e imberbe”, este último aspecto fue materia de cuestionamiento frecuente respecto al amor de muchachos, la pregunta en circulación era cuándo es momento para amarles, previo a la barba o luego de su aparición. Aquiles no tenía barba, él era el amado. Por otro lado, Patroclo tenía alrededor de diez años más. La hazaña de Aquiles es elogiada porque él estaba en posición de elegir su acción. La madre le había advertido que si optaba por no matar a Héctor, podría regresar tranquilo a casa y, probablemente alcanzaría la vejez en plenitud. Pero si decidía matar a Héctor, entonces, la muerte también iría por él. Aquiles no apuesta por una larga vida, su actuación rompe con lo esperado para el lugar de amado que ocupaba en el amor con Patroclo. Lacan (1960-1961: 2006: 60) manifestó: “En efecto, lo que los dioses encuentran sublime, más maravilloso que ninguna otra cosa, es que el amado se comporte como se esperaría que se comportara el amante”. En el vínculo entre Aquiles y Patroclo, el sacrificio del primero es notable porque proviene de quien había sido el amado, tal maniobra lo mueve de lugar con respecto al amor, hacia una posición activa. La significación del amor entraña dicho movimiento.

El acuerdo entre los participantes del texto *El Banquete* había sido proferir discursos en honor a Eros, cuando llegó el turno de Sócrates, éste hizo hablar a Diótima. Dada la situación, Lacan (1960-1961: 2006: 139-142) se preguntó por los motivos para incluirla. Por un lado, podría creerse que acudir a Diótima para discurrir sobre el amor sería una estrategia para no incordiar a Agatón, quien había tomado la palabra previamente y, cuya participación portaba ambigüedades. Otra hipótesis es que en materia del amor, el método socrático encuentra límites. Un apunte que aquí conviene recordar es que Aristófanes

introdujo un término que al francés es trasladado como *diœcisme*, es decir, “la *Spaltung*, la división del ser primitivo completamente redondo”. La utilización del vocablo retrotrae a una práctica habitual en las relaciones comunitarias dentro de la política, la idea sería terminar con una ciudad adversaria, a través de la dispersión de los pobladores y su ubicación en “campos de reagrupamiento”. Asimismo, la presencia del término *diecismo* remueve concepciones psicoanalíticas, por ello, Lacan lo asoció con el vocablo “*Spaltung*, evocador de la partición subjetiva”. A partir de esto, el psicoanalista francés cuestionó “si Sócrates se borra, se *dieciza*” al conjurar a una mujer para que hable en su lugar, debido a que en el tema del amor, hay algo que rebasa el saber de Sócrates. Aunque bien vale señalar algo que Lacan admitió, especialmente por haberlo destacado Wilamowitz-Moellendorff, hay distinción entre lo desarrollado por Sócrates desde el método dialéctico y lo que se ha expuesto como mito. Esto no sólo ocurre en cuanto al amor, pues el arribo a un límite relativo a lo viable desde la *epistēmē*, lanza hacia el mito para tratar de “ir más allá”.

Lacan (1960-1961: 2006: 143-144) también recordó que Agatón pensaba al Eros: “en el sentido, diría yo, de que quien desea es el dios Bello”. Pero, Sócrates le argumenta que desear algo bello, supone que no se lo posee. Estos términos se mantendrán en el discurso de Diótima, “una sacerdotisa, una maga”, mujer de Mantinea a la que se le adjudicó un logro relevante en Atenas, “mantener la peste a raya durante diez años”. Sócrates se hace el ingenuo mientras atiende a las expresiones de Diótima, le pregunta si el amor por no ser bello, entonces, sería feo. El juego de los opuestos que se inclina por uno u otro responde al método de cuestionamiento socrático, Diótima lleva el abordaje a un ángulo de apreciación distinto, mientras le regresa la pregunta reestructurada: “¿Por qué iba a ser feo todo lo que no es bello?”, paráfrasis de Lacan desde la cual revisaremos el mito



transmitido por Platón que cuenta cómo surgió el Amor, a partir del encuentro de Πόρος y Πενία.

La versión del texto *El Banquete* a cargo de León Robin, consultada por Lacan (1960-1961: 2006: 144), tradujo a Poros por “*Expediente*”, opción que le parecía adecuada si se le relacionaba con “*Recurso*”. Otra posibilidad sería “*Astucia*”, en tanto provino de Μητις, interpretada como la invención, más que como sabiduría. En cuanto a “la madre de amor, Penía, a saber, *Pobreza*, incluso *Miseria*”, representa “*απορία*”, porque es “carente de recursos”. Recordemos que la *aporía* es un atolladero que puede experimentarse en el proceso filosófico, cuando “nos quedamos sin recursos”.

En *El Banquete* de Platón (1962: 2001: 521-522), por medio de Sócrates, la sacerdotisa de Mantinea narra que cuando nació Afrodita, los dioses tuvieron una fiesta, Poros era uno de los invitados. Penia se acercó a la puerta para buscar restos de comida, al tiempo que Poros, ebrio por el néctar, poco tardó en quedarse dormido. En su arraigado desconsuelo, Penia quiso tener un hijo con Poros. El encuentro entre ambos dio origen a Eros, cuya fecundación coincidió con el nacimiento de quien representa a la belleza, Afrodita. Este evento los unió, Eros es acompañante de Afrodita, debido a que el amor se dirige a quien porta belleza. Eros circula entre la precariedad heredada de la madre y la perseverancia del padre. Se mueve por su aspiración hacia la belleza. En ocasiones, desfallece para luego despertar con el brillo de la vida ante una nueva motivación. Aquello que obtiene lo entrega sin medida, “nunca es rico ni pobre”. Del mismo modo, se ubica “entre la sabiduría y la ignorancia”. Los dioses no filosofan ni tienen el deseo de convertirse en sabios. Puede agregarse que quienes se consideran sabios no filosofan. Tampoco los ignorantes lo hacen, porque su condición les basta para creerse poseedores de

la belleza y la sabiduría, aunque estas cualidades les sean ajenas. Entonces, son los filósofos quienes se encuentran en una posición intermedia entre los sabios y los ignorantes, ahí mismo Eros tiene su sitio. La sabiduría es valorada como uno de los aspectos más bellos, si Eros ama lo bello, por ende, “es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante”.

Volvamos a la exposición de Lacan (1960-1961: 2006: 145) para puntualizar ciertos elementos concernientes al origen del amor; lo activo es lo femenino, ante lo masculino presentado como deseable. La fórmula propuesta “el amor es dar lo que no se tiene” se confirma en la figura de Aporía (o Penía), porque “no tiene nada que dar salvo su falta, *aporía*, constitutiva”.

Tanto en el amor como en el saber, nos apostamos desde la falta. Lacan (1960-1961: 2006: 154-155) destacó esta convergencia, cuando recordó que Diótima se refirió al amor como perteneciente a la naturaleza de los demonios, mediadora entre Inmortales y mortales. A fin de ilustrarlo, emplea una comparación con “la *dóxa*, la opinión verdadera”, localizada en una posición intermedia: “entre la *epistēmē*, la ciencia en el sentido socrático, y la *amathía*, la ignorancia”. Pero aunque la opinión sea verdadera, el sujeto no puede dar cuenta de ella, “no sabe por qué es verdad”.

A este respecto he destacado esas dos fórmulas tan chocantes. La primera, ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, caracteriza a la *dóxa* –dar la fórmula sin tenerla –, y responde como un eco a la fórmula que aquí mismo damos como la fórmula del amor, que es precisamente dar lo que no se tiene. La otra fórmula, enfrentada a la primera y no menos digna de ser subrayada, da, por así decir, al patio, hacia la *amathía*. La *dóxa*, en efecto, tampoco es ignorancia, pues aquello que, con suerte, alcanza lo real y encuentra lo que es, τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνων, ¿cómo iba a ser, en absoluto, una ignorancia?

Ésta es ciertamente la impresión que debe producirnos lo que podría llamar la escenificación platónica del diálogo. Aunque al principio se ha planteado que las cosas del amor son las únicas respecto a las cuales Sócrates algo conoce, sólo puede hablar de ellas, precisamente, permaneciendo en la zona del *él no sabía*. Aun sabiendo, él mismo no puede

hablar de lo que sabe y tiene que hacer hablar a alguien que habla sin saber (Lacan, 1960-1961: 2006: 155).

En la intervención de Sócrates se manifiesta una imbricación de estas fórmulas, a partir del reconocimiento de una verdad que se porta sin poseerla y, en la dificultad para articularla en su nombre, alguien más habla en él. El saber sobre el amor se manifiesta haciendo honor a lo que implica la experiencia amorosa, porque no puede más que revelar lo inasible, respecto a lo que el sujeto se muestra en falta.

Lacan (1960-1961: 2006: 155) retomó la expresión: “*Él no sabía*”, para asignarla a Poros, “el que todo lo sabe y todo lo puede, el recurso por excelencia”, condición modificada cuando se queda dormido y “ya no sabe nada”, momento en que se engendra al Amor, porque la femenina Aporía tiene la iniciativa para el encuentro, ella actúa como “*erastés*, la deseante original”, pues por ser antecesora del Amor, no ha sido *erómenon*, le caracteriza la falta. En este vínculo, no sucede la metáfora del amor presentada en páginas previas, no hay sustitución de posiciones, precisamente, porque falta en el inicio el *erómenon*. Por ello, se trata del “tiempo lógico anterior al nacimiento del Amor”.

Hasta este momento, hemos apreciado la metáfora del amor que supone un movimiento de posición, desde colocarse como amado hasta el ejercicio de la función de amante. Recordamos que cuando nació Afrodita, ocurrió el encuentro entre Poros y Penía, lo que dio origen a Eros, por ello, éste se caracteriza por estar entre los opuestos, la abundancia y la carencia, también se ubica entre *epistémē* y *amathía*. Es un filósofo, ama el saber, aspira al saber, porque no se considera un sabio ni un dios, sino un demonio, un mensajero entre inmortales y mortales.

### 3.5 La jugada de Alcibíades

A partir de otro fragmento del diálogo *El Banquete*, Lacan (1960-1961: 2006: 158) resaltó la encarnación de la metáfora del amor, “el juego de la sustitución de uno por otro”; incluso ese episodio podría confirmar una de sus enseñanzas: “es preciso ser tres para amar, no sólo dos”. Después de contarse historias sobre el Amor, hay un vuelco en el diálogo, a través de “la entrada de unos hombres ebrios, para devolvernos allí como a lo real”. Entre esos hombres se encuentra Alcibíades, cuya embriaguez sólo le permite dirigirse al hombre que reconoce, se trata de Agatón, “el amo de la casa”. Al acomodarse junto a él, no se percata que se ha colocado “en la posición *μεταξύ*, entre los dos, entre Sócrates y Agatón”.

Según Lacan (1960-1961: 2006: 158), ahí también nos hallamos nosotros, durante el debate que fluctúa entre quien sabe y, sin embargo, “muestra que debe hablar sin saber, y aquel que, no sabiendo, ha hablado sin lugar a dudas como un pavo, pero aun así ha hablado bien, como Sócrates ha destacado –Has dicho cosas muy bellas”. Acaso desde la relectura ocupemos ese estatuto intermedio para presenciar la caución del saber que no se sabe y el atrevimiento de la bisoñez.

Continuemos con los comentarios de Lacan (1960-1961: 2006: 158-160) sobre la actuación de Alcibíades, quien tiene un sobresalto al percibir la presencia de Sócrates, así recordaremos que desde el inicio su participación se caracteriza por el escándalo, porque “cuando el amor se manifiesta en lo real no tiende a la armonía”. Alcibíades presentifica lo que se había expuesto como discurso antes de su llegada; la forma de vivir su amor hacia Sócrates le hace querer “quedárselo para él”. ¿Qué es lo que se pretende en el amor? “En el corazón de la acción de amor se introduce el objeto de codicia único”. En *El Banquete*,

Lacan (1960-1961: 2006: 160) encontró que el objeto que se escondería en “ese silencio hirsuto de Sócrates”, según el deseo de Alcibíades, sería: *αγαλμα*.

Recordemos junto a Lacan (1960-1961: 2006: 161-163, 178), algunos de los elementos del discurso de Alcibíades para distinguir la presencia de *άγαλμα* y el sentido que toma en el texto, en principio, “ornamento, adorno”, luego se abrirá a otras acepciones. Alcibíades introduce una variación en “las reglas del juego”, hará elogio del otro, *έπαινος*, específicamente de Sócrates, en vez de elogiar al Amor como se había hecho antes de su intervención. El cambio no es menor, debido a que “será en acto” como se exprese la cuestión del amor. Hay “una función simbólica”, porque “lo que expresa tiene entre el que habla y aquel de quien se habla una especie de función de metáfora del amor”, quizá porque mientras elogia al otro le declara el amor.

Lacan (1960-1961: 2006: 178-179) recurrió a *Retórica*, libro I, capítulo 9, obra de Aristóteles, a pesar de su distancia temporal respecto al texto *El Banquete*, ahí localiza el *έπαινος*, “un despliegue del objeto en su esencia”, sin embargo, el *έπαινος* elaborado por Alcibíades muestra ambigüedad, “como si tanto por una necesidad de la situación como por una implicación propia del género, el elogio pudiera llegar tan lejos como para hacer que se rían de aquel a quien se elogia”. Pareciera que Alcibíades no tiene más remedio que elogiar a Sócrates, pues el amor sentido hacia éste, le hace esperar un reclamo por no dirigirle el elogio, al mismo tiempo, supone la oportunidad para producir “el castigo público” o la venganza contra quien lo ha rechazado.

En los comentarios de Lacan (1960-1961: 2006: 163-164) sobre *El Banquete*, se revisa la descripción de Sócrates emitida por Alcibíades, donde menciona “las

disposiciones amorosas” que le llevan a aproximarse hacia los jóvenes bellos. También se refiere a su amplia ignorancia, aunque pudiera ser mera apariencia. Luego Alcibíades compara a Sócrates con el sileno, porque su aspecto no es bello, pero también por sugerir “un embalaje que tiene el aspecto habitual de un sileno, es un continente, una forma de presentar algo”. He aquí lo destacable, la configuración espacial. “Lo importante es lo que hay en el interior. *Ágalma* puede perfectamente significar ornamento o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso –algo que está en el interior”.

Asimismo, en *El Banquete* de Platón (1962: 2001: 532-533), Alcibíades compara a Sócrates con el sátiro Marsias, tanto por su exterior como por el embeleso que producen “los sonidos que su boca sacaba de sus instrumentos”, el sátiro lo haría con la flauta, Sócrates conseguiría arrobar a quien le escucha a través de sus discursos.

Lacan (1960-1961: 2006: 164-165) destacó otra parte del discurso de Alcibíades, se refirió a la denuncia de que el enamoramiento de Sócrates por los bellos muchachos sólo es aparente, porque no le importa lo bello que alguno sea. Cabe preguntarse “¿cuál es el fin que persigue?”, la cuestión tiene lugar, aunque se irá respondiendo gradualmente. Ya se había comentado que los bienes exteriores (entre ellos, la riqueza), no le interesan, tampoco está detrás de ventajas que ilusoriamente darían felicidad a la mayoría, pero no porque le caracterice el desinterés hacia los bienes apreciados por los demás, sino que son los bienes en general lo que rechaza. Alcibíades también señala a Sócrates por su pretendida ingenuidad, ante la forma pertinaz en que interroga. Se tendría que abrir el sileno para descubrir qué hay adentro, acaso entreabierto puedan asomarse los *ágalmata*. Por supuesto, Alcibíades duda que alguien haya observado esto antes, pues él habla desde la pasión; afirma haber encontrado “esos *ágalmata*, tan divinos ya –χρυσᾶ, es de oro– tan

completamente bellos, tan extraordinarios”, Alcibíades queda maravillado por ellos que haría “lo que Sócrates pudiera ordenar”.

Es recomendable tener paciencia para seguir esta marcha. Lacan (1960-1961: 2006: 165) apuntó que en ese momento del discurso de Alcibíades no se especifica “qué son esos *agálmata*, en plural”, pero lo que sí se transmite es que generan “una subversión” y llevan a hacer lo que pudiera indicar el propietario. Esas condiciones remiten a la pregunta “*Che vuoi?*”, pensada por Lacan como relativa al “filo esencial de la topología del sujeto”, la cuestión podría presentarse así: “¿Hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?” Aquí se vislumbra un desarrollo posterior, la interrogante sobre el deseo del Otro.

La palabra *ágalma* despertó la curiosidad de Lacan (1960-1961: 2006: 165) durante la lectura del texto *Hécuba*, una tragedia de Eurípides. Aseguró que el hallazgo ocurrió un poco antes de introducir la función del falo “en la articulación entre la demanda y el deseo”.

Hécuba dice – ¿Adónde me llevan, adónde me van a deportar? La tragedia de Hécuba se sitúa, en efecto, en el momento de la toma de Troya, y entre todos los lugares que ella considera en su discurso se encuentra Delos. ¿La llevarán pues a aquel lugar, sagrado y pestilente al mismo tiempo? Como ustedes saben, allí no estaba permitido ni parir ni morir. Y entonces, en la descripción de Delos, Hécuba menciona un objeto que allí era célebre. La forma en que habla de él indica que se trataba de una palmera. Esta palmera, dice, es *ὄδινος ἄγαλμα δίας*, o sea – *ὄδινος*, del dolor, *ἄγαλμα δίας*, este último término designa a Leto. Se trata del nacimiento de Apolo, y la palmera es el *ágalma* del dolor de la divina (Lacan, 1960-1961: 2006: 166).

En este apartado, Lacan (1960-1961: 2006: 166) ubica el asunto del parto, aunque le parece “bastante extraño”, en tanto hay una relación con “ese tronco, ese árbol, esa cosa mágica erigida”, objeto que reenvía al “registro de la temática del falo”, pues el fantasma que lo coloca como objeto infantil está en perspectiva. El fetiche reverbera esa significación.

Podemos notar junto a Lacan (1960-1961: 2006: 166-167), otro sentido para *ágalma*. Su presencia en ese momento de la obra *Hécuba*, no se traduce “como ornamento o adorno”, tampoco haría referencia a “estatua”, tal como aparece en ciertos textos; incluso hay casos en que la expresión “*theón agálmata*” ha sido considerada como “estatuas de los dioses”. La función del fetiche es la pista para abordar ese otro sentido que se juega en *Hécuba*. Al respecto, el psicoanalista francés asoció el fetiche de una tribu de la curva del Níger, un objeto “informe” en el que se vierten sustancias secretadas por el cuerpo; la mezcla y acumulación de estos líquidos hacen pensar que el fetiche no se reduce a “una imagen o un ícono, en lo que éstos puedan tener de reproducción”, sino que se encuentra rodeado de diversos “efectos”.

Lacan (1960-1961: 2006: 167-168) también se refirió a la raíz de *ágalma*, aunque con cierta reserva por el riesgo de que la etimología se entronice por encima de las posibilidades del significante.

Hay autores que lo comparan con *ἀγαυός*, con esa palabra ambigua que es *ἄγαμαι*, *yo admiro*, pero también *envidio*, *estoy celoso de*, que se convertirá en *ἀγάζω*, *soportar penosamente*, y luego *ἀγαίομαι*, que significa *estar indignado*. Los autores necesitados de raíces –quiero decir de raíces que sean portadoras de un sentido, algo absolutamente contrario al principio de la lingüística– aíslan *γαλ* o *γελ*, el *gel* de *γελάω*, el *gal* que es el mismo que en *γλήνη*, *la pupila*, y en *γαλήνην*, que el otro día les cité de paso, el mar que brilla porque está perfectamente liso. En resumen, en la raíz hay escondida una idea de brillo. *Ἀγλαός*, *Aglaré*, la brillante, tiene para nosotros un eco familiar. Esto no se opone a lo que tenemos que decir al respecto. Pero aquí lo pongo entre paréntesis, porque no es más que una oportunidad para mostrarles las ambigüedades de la idea según la cual la etimología nos conduce, no hacia un significante, sino hacia una significación central. Porque también cabe interesarse, no por el *gal*, sino por la primera parte de la articulación fonemática, es decir, *aga*, que es propiamente lo que nos interesa del *ágalma* en su relación con el *agathós*.

Dentro de este género, ustedes saben que no desdeño el alcance del discurso de Agatón, pero prefiero ir decididamente a aquella gran fantasía de *Cratilo*. Allí verán ustedes que la etimología de Agatón es *ἀγαστός*, el admirable (Lacan, 1960-1961: 2006: 167-168).



Si bien la raíz se dirige hacia “admirar”, luego podría aproximarse a “envidiar”, “estar celoso”. El otro sentido por destacar se refiere al “brillo”. Desde estas acepciones, volvemos a *Hécuba*, la tragedia de Eurípides (1963: 2014: 213-214), justo cuando Taltibio, el mensajero, describe el sacrificio de Polixena, quien descubrió su pecho y lo ofreció para ser herida. Según Lacan (1960-1961: 2006: 169), la exposición del seno llevó a compararlo con *ágalma*. Pero, no precisamente la finura del seno habría de invocar el recuerdo de la estatuaría griega, el psicoanalista francés se pronunció por el empleo de este vocablo para indicar que hay “ἀνάπτω, *agálmata*” colgados en santuarios, mientras se realizan las ceremonias. Por tanto, los *agálmata* pudieran asociarse a la carga del *exvoto*, así se concluiría: “los senos de Polixena son bellos como senos de exvoto”.

La ofrenda implica una renuncia, un desprendimiento de un objeto valorado. Podemos conservar la imagen de la ofrenda de Polixena para retrotraernos a un concepto psicoanalítico: *objeto parcial*, el emblema bien podría ser el pecho al que nos referimos en los capítulos anteriores, cuya pérdida es decisiva para la configuración subjetiva. ¿Cómo se aprecia el brillo de la vida sin hacer del encuentro con la muerte una experiencia? Lacan (1960-1961: 2006: 169) nos recordó el brillo que porta *ágalma*. Luego del destello no queda más que la añoranza.

El carácter parcial del objeto es considerado por Lacan (1960-1961: 2006: 170) “como eje, centro, clave, del deseo humano”, probablemente por el deslizamiento metonímico. Y si retomamos el tema del amor, conviene que nos preguntemos qué es lo que se ama, sin olvidar la cuestión qué es lo que se desea. El sujeto con quien nos vinculamos está atravesado por el lenguaje, esa condición es recordada por Lacan (1960-1961: 2006: 172) como la *Spaltung*, división entre la enunciación y el enunciado (Lacan,

1959-1960: 2009: 364), desde la cual, nosotros reconocemos que es posible interesarse por el otro y dirigirse a él para hablar(le) de amor. Respecto a esto, Lacan (1960-1961: 2006: 172) señaló: “el sujeto con quien, de entre todos los sujetos, tenemos el vínculo del amor es también el objeto de nuestro deseo”. Ya habrá oportunidad de matizar la frase, por ahora diremos que en la ilusión del amor, anhelamos esa coincidencia. La relevancia de la proposición radica en aquello hacia lo que apunta el deseo, el estatuto de objeto.

Ante lo dicho por Lacan (1960-1961: 2006: 173) en ese momento teórico, podemos pensar al *ágalma* como el objeto parcial, “el pecho, el falo o la mierda”. Dicho objeto concierne al campo del deseo en que el psicoanálisis se ha adentrado, incluso *ágalma* sería considerado en ese tiempo: “el punto principal de la experiencia analítica”.

¿Qué fue lo que cautivó a Alcibíades? Lacan (1960-1961: 2006: 177) expresó: “hay *agálmata* en Sócrates, y esto es lo que provocó el amor de Alcibíades”. Los *agálmata* en Sócrates se condensarían en la figura del saber. Lacan (1960-1961: 2006: 180) recordó que la cualidad de orador, su habilidad con la palabra era la que hacía suponerle un saber a Sócrates; Alcibíades confiaba en que su apariencia atractiva sería suficiente para que Sócrates le correspondiera con una declaración que sellaría el vínculo y le permitiría obtener lo más valioso, el brillo del saber socrático. Pero, la historia es conocida, Sócrates no cede ante los encantos de Alcibíades, su oposición a entrar en el juego del amor se liga, paradójicamente, a lo que Lacan (1960-1961: 2006: 181) ubica como punto de partida respecto a lo que se ha dicho sobre Sócrates: “él sabe”, pero su saber es relativo al amor, el único saber que reconoce en él mismo, a partir del cual, es capaz de hacer una renuncia, precisamente porque en el ofrecimiento de Alcibíades hay una demanda que Sócrates sabe que no puede satisfacer.

Cuando Alcibíades ha concluido su explicación sobre lo que quiere, Sócrates admite haber escuchado algo sensato en aquel, pues el poder, la belleza descubierta en Sócrates habría parecido de otro calado en comparación con la que porta Alcibíades, cuya aspiración al encuentro carnal trabaaría un intercambio de una belleza por otra, pero en el texto de Platón (1962: 2001: 536), encontramos cómo Sócrates se resiste: “en lugar de la apariencia de lo bello quieres adquirir la realidad y darme cobre por oro”.

Ese fragmento fue destacado por Lacan (1960-1961: 2006: 182), sin embargo, lo matizó desde su recuerdo:

Y al mismo tiempo quieres intercambiar lo que en la perspectiva socrática de la ciencia es la ilusión, la falacia, la *doxa* que no conoce su función, el engaño de la belleza, por la verdad. Y ciertamente, a fe mía, eso es *trocar cobre por oro* (Lacan, 1960-1961: 2006: 182).

Sócrates se rehúsa al pretendido intercambio, no sólo por la disparidad entre lo ofrecido y lo esperado a cuenta, también porque él mismo es prudente cuando apunta a la imposibilidad de hacerlo efectivo, porque sabe que no puede dotar a Alcibíades del “oro” de la verdad que le ha supuesto, en tanto lo carece. Sócrates asume su ignorancia, mantiene con ella una relación productiva que le hace continuar interrogándose en busca del saber. La posición de Sócrates da cuenta de los límites en el saber. Por un lado, en el sentido de aquello que aún no se sabe, pero podría saberse a partir de la investigación provocada por la curiosidad; por otro lado, su humildad frente al saber se sostiene en el reconocimiento de un aspecto señalado por González (2001: 63): “*lo que no se puede saber*”, por estar más allá del alcance humano.

Cuando Lacan (1960-1961: 2006: 182) siguió comentando este episodio, señaló el desengaño al que Sócrates llevó a Alcibíades, puesto que no se entrampó en los hilos de la complaciente fascinación; dicho de otro modo, se sustrajo de la sobrevaloración desde la

que Alcibíades lo miraba. Ante esta decisión, conviene preguntarse por qué Sócrates no se asentó en el lugar al que Alcibíades lo convocaba, si “todo el mundo sabe que Alcibíades fue su primer amor”. ¿Qué es lo rechazado en el momento en que Sócrates se deslinda de tener dentro de sí un valor tan deslumbrante como el oro? La respuesta de Lacan (1960-1961: 2006: 183) remite a la metáfora del amor. Sócrates no responde a la demanda de amor de Alcibíades que está en juego en su ofrecimiento, es renuente al canje, porque si lo realizara, se colocaría como *erastês*, posición que implicaría admitirse como *erômenos* previamente.

Es que Sócrates no puede sino negarse, porque considera que no hay en él nada que sea amable. Su esencia es este οὐδὲν, este vacío, este hueco y, para emplear un término que ha sido empleado ulteriormente en la meditación neoplatónica y agustiniana, este *kénōsis*, que representa la posición central de Sócrates (Lacan, 1960-1961: 2006: 183).

Según Lacan (1960-1961: 2006: 183), este vacío se opone a la categoría de “lleno” que Sócrates habría adjudicado a Agatón, inclusive sugirió que en la forma en que se traslada líquido “de un vaso lleno a un vaso vacío”, así se llenaría por él. En el texto de Platón (1962: 2001: 496), esta intervención ocurrió cuando Sócrates iba incorporándose a la reunión, después de pensar un rato en los alrededores. Al verlo llegar, Agatón le solicitó sentarse junto a él con el afán de participar de sus pensamientos recién descubiertos, Sócrates dudó que la sabiduría pudiera transitar desde un espíritu hacia otro durante el encuentro entre dos hombres, agregó que si eso sucediera, sería él mismo quien se beneficiaría de ese contacto, ante la sabiduría que ya resplandece en la juventud de su interlocutor. En cambio, aseveró que su propia sabiduría era “una cosa mediana y equívoca, o, por mejor decir, es un sueño”. Agatón le respondió: “Eres muy burlón”, pues notó la ironía en esta comparación.

Lacan (1960-1961: 2006: 183) manifestó que esa posición de Sócrates relativa al saber, desde el vacío, solía caracterizarle; luego especificó dicho talante en Sócrates a través de una frase: “salvo en lo referente a las cosas del amor, no sabe nada”. Pero, ¿qué implica este posicionamiento socrático en cuanto vacío respecto al saber? “*Amathía*, *inscientia*, traduce Cicerón, forzando un poco la lengua latina”. Aquí habría una distinción: “*Inscitia* es la ignorancia bruta, mientras que *inscientia* es el no saber constituido como tal, como vacío, como llamada del vacío en el centro del saber”. Es un no saber abierto al reconocimiento, pues no se oculta, sino que se encara.

Congruente con su posición de vacío en el saber, Sócrates no acepta ser portador de algo amable, es decir, digno de amar, pues responder como *erastés*, supondría haberse colocado antes como *erōmenos*, lo que entrañaría secundar la suposición de Alcibíades sobre el *ágalma*, en tanto oro de la verdad en el interior de Sócrates. En otras palabras, la metáfora del amor donde el amado se convertía en amante al exponer su falta y dirigirla a quien ama, no es encarnada en Sócrates, porque si lo hiciera, tomaría a Alcibíades como un artilugio para evadir la falta. Lacan (1960-1961: 2006: 183) observa en Sócrates una postura distinta a Alcibíades frente al amor, a partir de la cual, se niega a “entregar, por así decir, el simulacro”. Sócrates rechaza “haber sido él mismo, en forma alguna, un objeto digno del deseo de Alcibíades –tanto como del deseo de nadie”, por ello, se sustrae de la escenificación en que Alcibíades le declara el amor, porque éste implícitamente demanda a Sócrates que le muestre “los signos de su deseo”.

Sin embargo, Lacan (1960-1961: 2006: 185-186) también indicó que Alcibíades sí es amado, incluso es algo que sabe. “El milagro del amor” ha obrado en él por volverlo deseante. Durante la declaración de amor, no se quebranta la efigie de Alcibíades, “cuyos

deseos no conocen límites”; la manera en que se inserta en el campo del amor de acuerdo a su referencia, “demuestra un caso muy notable de ausencia de temor a la castración”. Por tanto, puede arriesgarse a realizar “una escena femenina” hacia Sócrates, ese elemento forma parte del “elogio”, desde donde contribuye a trazar “la figura impasible de Sócrates”. En este caso, la impasibilidad atribuida a Sócrates consistiría en esa negativa a “ser tomado como pasivo, amado, *erōmenos*”. Es tan imperturbable que “lo más dramático” no consigue doblegarlo.

Poco después, Lacan (1960-1961: 2006: 186-187) evocó el último fragmento del discurso de Alcibíades, cuando se dirigió a Agatón para convencerlo de las desventajas de involucrarse con Sócrates. A pesar de su apariencia “accesoria”, esa precaución permitió al psicoanalista francés sostener que lo siguiente por articularse en voz de Sócrates es una interpretación lanzada a Alcibíades, respecto a su interés por Agatón, pues la escucha de su discurso no sólo ha propiciado notar cómo aspira a que Sócrates lo ame exclusivamente a él, también pretende erigirse como el único que ame a Agatón. El discurso de Alcibíades sostiene una expectativa triangular, su disposición es confirmada cuando Sócrates hace el elogio de Agatón, lo que involucra la manifestación de deseo a Agatón y la petición de lo mismo que Alcibíades previamente le dirigió. Pero, ¿por qué Sócrates se orienta de ese modo a Agatón después de rechazar a Alcibíades? Lacan (1960-1961: 2006: 187) propuso que el elogio proferido por Sócrates hacia Agatón es su forma de responder a la demanda presente de Alcibíades. Esa acción, en cierto sentido, reenvía el deseo de Alcibíades hacia el deseo del Otro, respecto al cual está en función.

Lacan (1960-1961: 2006: 187) insistió en que Sócrates no podía más que rehusarse al amor de Alcibíades porque sabía que no contaba con ese “objeto único”, asignado a él a

través de la mirada enamorada de Alcibíades. A pesar de eso, tal deseo se mantuvo en Alcibíades, también respecto a Agatón, ya que pretendía hallar en éste “el mismo punto supremo donde el sujeto se aniquila en el fantasma, sus *agálmata*”. Esta idea irá desarrollándose gradualmente, pero ahora podemos decir que en el amado se busca ese objeto perdido de origen, la forma presente de establecer el vínculo remite a la construcción fantasmática o trama desde la cual se intenta acceder al deseo, sin embargo, en una lógica rigidizada entre las pautas instauradas, el amante consigue el desencuentro topándose con una pared cristalina, una especie de pantalla al servicio de una ganancia que no es reconocida por el sujeto sino como un sufrimiento, cuya estampa de garantía es la repetición de una manera de gozar. La ironía está en buscar en el otro un objeto que se vive como perdido aunque nunca se tuvo y, no sólo eso, es *propio* de nuestra historia en la misma medida que alude a la ajenidad del ser.

Esa forma de amar se sostiene en la expectativa de un regreso, porque el sujeto de la declaración de amor aspira a que el otro conteste con su entrega a través de una demanda. El malentendido del amor radica en suponer que el amado tiene lo que falta al amante, la respuesta positiva del amado convertido en amante les envuelve en una afirmación mutua que les hace olvidar temporalmente la falta que les convocó.

Lacan (1960-1961: 2006: 188) mostró la ensambladura ilusoria entre “el ideal del yo, el yo ideal y *a* –el ágalma del objeto parcial–”, los tres términos participan en el asunto clave de esta dialéctica socrática, tal aspecto fue ubicado por Freud como “lo esencial del enamoramiento”, se refiere al “reconocimiento del fundamento narcisista, en cuanto constituye la sustancia del yo ideal”. ¿Qué configura la disposición especular en que se juegan estos tres elementos? “La encarnación imaginaria del sujeto”, así la nombró Lacan

(1960-1961: 2006: 188), antes de mencionar que “el demonio de Sócrates es Alcibíades”, si recordamos que Diótima propuso que el amor es un demonio, el emisario que lleva los mensajes de los dioses (desde lo real) hacia los mortales.

Distinguimos con Lacan (1960-1961: 2006: 395) al ideal del yo como “una introyección simbólica”, mientras el yo ideal “es el origen de una proyección imaginaria”.<sup>94</sup> La consecución de una “satisfacción narcisista” asociada al yo ideal estriba en la viabilidad de remisión a *ein einziger Zug*, ese rasgo único que podría tratarse de un signo por medio del cual se interioriza la mirada del Otro; la disposición de este *einzigiger Zug* por parte del sujeto entraña “coincidir con él en su relación con el Otro”.

Si Lacan (1960-1961: 2006: 197) reiteró la importancia del *ágalma* en el interior de Sócrates, según la declaración de Alcibíades, fue porque ahí está en juego una estructura en que se halla algo primordial en la posición del deseo.

Un objeto puede adquirir así respecto al sujeto el valor esencial que constituye el fantasma fundamental. El propio sujeto se reconoce allí como detenido, o, para recordarles una noción más familiar, fijado. En esta función privilegiada, lo llamamos *a*. Y en la medida en que el sujeto se identifica con el fantasma fundamental, el deseo en cuanto tal adquiere consistencia, y puede ser designado –el deseo en juego para nosotros está también arraigado, por su posición misma, en la *Hörigkeit*, es decir, para volver a nuestra terminología, se plantea en el sujeto como deseo del Otro, A mayúscula (Lacan, 1960-1961: 2006: 198).

El *ágalma* está entrevisto en el objeto que se ha llamado *a*, un objeto decisivo respecto a la trama fantasmática que permite al sujeto situarse en relación a la pregunta por el deseo del Otro al cual está subordinado. El recorrido analítico a través del fantasma

---

<sup>94</sup> El yo ideal se constituye como la imagen lograda de una mítica perfección, el basamento narcisista del crío a partir del alojamiento afectivo otorgado por la madre mediante un proceso especular. El ideal del yo es un conglomerado de referentes que implican funciones a las que el sujeto es convocado desde la aspiración a desempeñar.



fundamental que se confeccionó para atender al deseo del Otro, hará posible el reconocimiento del deseo del sujeto.

Lacan (1960-1961: 2006: 198) propuso A: “como el lugar de la palabra, ese lugar siempre evocado en cuanto hay palabra, ese lugar tercero que existe siempre en las relaciones con el otro, *a*, en cuanto hay articulación significante”. Eso implica que el Otro es del orden simbólico, ese Otro es un lugar requerido, aunque también cuestionado sobre qué es lo que lo acredita. Se trata de “un Otro perpetuamente evanescente”, posición a la que nos conduce.

Cuando Lacan (1960-1961: 2006: 414) abordó la función del Otro, es decir, el Otro del sujeto hablante, propuso que por medio de éste “interviene la incidencia del significante para todo sujeto –para todo sujeto con quien tengamos que ver como psicoanalistas”. Ahí puede colocarse ese lugar de lo que operaría en tanto ideal del yo.

Tratemos de pensar a partir de Lacan (1960-1961: 2006: 198-199) en el movimiento que involucra la demanda de amor al Otro y la manifestación del deseo, pues cuando ocurre, ya no es “el Otro al que aspiramos”, se produce una decadencia “hacia algo que es de la naturaleza del objeto”. En el ámbito del deseo, no es un sujeto sino un objeto a lo que se alude. Es en este asunto donde encontramos “el mandato espantoso del dios” respecto al tema del amor, el adjetivo “espantoso” es pertinente porque el encargo consiste en desfallecer ante el objeto designado, así que nosotros terminamos cargando la depreciación, mientras que el objeto se sobrevalora,<sup>95</sup> precisamente esa exaltación ampara “nuestra dignidad de sujeto” porque no nos deja como “un sujeto sometido al deslizamiento infinito

---

<sup>95</sup> Por ello, Lacan consideraba que Alcibíades era el demonio de Sócrates.

del significante”. Esa dignidad del sujeto radica en la individualidad que se produce por esa relación particular en que se deriva “como sujeto en el deseo”.

En esta sección del capítulo, evocamos la manera en que Alcibíades declara el amor a Sócrates, mientras hace su elogio; notamos cuál es el motivo para que Sócrates lo rechace, pues darle un signo de su deseo sería colocarse como amante, luego de consentir la posición de amado; pero Sócrates no acepta ser tomado de ese modo, porque sabe que no cuenta con aquel objeto por el cual Alcibíades lo considera amable.

### **3.6 El desafío del deseo desde el amor de transferencia**

Si Lacan (1960-1961: 2006: 200) tomó *El Banquete* de Platón para tratar el tema del amor cuando se propuso hablar de transferencia en su seminario, fue porque la relación transferencial entre analizante y analista en el contexto de la clínica psicoanalítica abre una vía de trabajo en el amor, no sólo en el automatismo de repetición al que solía referirse en el abordaje de la transferencia. El discurso apuesta a enfocar “la función del deseo” en el analizado, pero principalmente en el analista.

Lacan (1960-1961: 2006: 201-202) evocó la forma en que Freud descubrió la transferencia como algo “espontáneo”, un fenómeno tan inquietante que alejó a Breuer de los inicios de la investigación psicoanalítica por el enamoramiento expresado en Anna O. a través del drama de *pseudocyesis*. Pronto llegó a asociarse la transferencia con “la presencia del pasado” porque ésta se descubre en la actualidad de la escucha analítica. Otro elemento que tempranamente se vaticinó y luego se confirmó en el transcurso del trabajo analítico, fue que la transferencia podía ser “manejable” por medio de la interpretación, cuyo ejercicio ya formaba parte del proceso psicoanalítico al funcionar como un mecanismo

propicio para “la rememoración en el sujeto”, lo que haría suponer que habría algo que se opusiera a la rememoración, aunque en ese tiempo no se supiera exactamente qué era. Si la transferencia es manejable por obra de la interpretación, podría ser “permeable a la acción de la palabra”. Asimismo, la transferencia sostiene “la acción de la palabra”, por tanto, mientras se descubre la transferencia también se revela que el efecto de la palabra se debe a que la transferencia ya estaba ahí, incluso antes de dar cuenta de ello. Esto conduce a cuestionarse respecto a los alcances de la interpretación de la transferencia, pues posiblemente se mantenga “una especie de límite irreductible”, debido a que el analista realiza el análisis, la intervención y la interpretación en la transferencia, a partir de la posición concedida por la transferencia. Podría decirse que resta “un margen irreductible de sugestión” vinculado a lo que la teoría está en condiciones de suscitar. Sin embargo, este factor no obstruye el trayecto del análisis, aunque habrá que atender a esta aporía teórica.

En la transferencia, Lacan (1960-1961: 2006: 202-204) destaca “la presencia del pasado”, pero además “es una presencia en acto y, como los términos alemanes y franceses lo indican, una reproducción”. La cuestión por pensar es que si se trata de una reproducción, cómo podría serlo sin que resulte “una simple pasivización del sujeto”; la clave está en que se trata de “una reproducción en acto”, así que “algo creador” se muestra en transferencia, lo que nos desliza a decir que la transferencia surge “como una fuente de ficción”, porque hay construcción en ese encuentro en que el sujeto *se apuesta*, esto implica colocarse en forma creativa ante el Otro al que se le dirige la producción de fenómenos psíquicos para que sean escuchados. Por tanto, la transferencia se expresa en ese vínculo con quien se habla, este elemento marca “una frontera” y favorece apreciar el fenómeno de

la transferencia en su especificidad, sin que se pierda en la amplitud de la repetición propia del inconsciente.

Retomemos *El Banquete* junto a Lacan (1960-1961: 2006: 204-206) para hacer notar “su carácter vivificante”. La confesión de Alcibíades se realiza ante los otros que participan de la reunión, todos ellos forman “el tribunal del Otro”. La confesión es relevante porque exhibe el intento de subordinar a Sócrates al objeto de deseo de Alcibíades, presentado en el seminario sobre la transferencia como: “*ágalma*, el buen objeto”, el cual estaría en el interior de Sócrates, quien sería su envoltorio. Entonces, el atrevimiento de Alcibíades de mostrar que Sócrates está sometido ante él por su deseo, lleva la expectativa de señalar que simplemente es envoltorio. A pesar de que Alcibíades algo supone del deseo de Sócrates, busca la exposición del signo que le confirme que *ágalma* está a su disposición. Lo que ocurre es el rechazo, así que Alcibíades no consigue lo que esperaba y queda en vergüenza. Conviene preguntarse qué deseo mueve a Alcibíades a mostrarse públicamente; en qué posición se ubica frente a Sócrates cuando lo elogia, al mismo tiempo que lo denuncia; por qué su exposición desinhibida le permite demandar amor a la misma figura que intenta degradar, aunque falle en ambas pretensiones, pues no consigue el signo de deseo de vuelta, tampoco logra deshonorar a Sócrates. Probablemente, la respuesta a estas cuestiones se hallaría en la interpretación que Sócrates lanza a Alcibíades, cuando le indica que ha actuado de ese modo por Agatón, así que su deseo no es tan evidente en la declaración que hizo. Sócrates hace saber a Alcibíades que ahora su deseo está apuntando a alguien más, el tercero en juego es Agatón. La interpretación de Sócrates desvela eso que está anudado en la manifestación de Alcibíades, “no es algo fantasmático que venga del fondo del pasado y que ya no tenga existencia”. Podríamos

decir que la forma en que Sócrates procede respecto a ese asunto, encuentra convergencia con cierto modo de intervenir en la situación de análisis, porque el objeto de deseo que se señala no es el mismo que participaría desde la constitución del fantasma en el pasado, sin embargo, la producción del vínculo actual no deja de estar matizada por la incursión del fantasma. En ese proceso dirigido a “la búsqueda de la verdad”, encontramos que “la realidad”, en tanto presente, ejerce la transferencia. Desde el saber sobre el amor, Sócrates ha podido indicar dónde está el deseo de Alcibíades y, realiza algo más, al participar en “el juego de dicho deseo por procuración”, pues luego emitiría el elogio de Agatón. El otro ingreso de jueguistas en ese punto de la reunión desvía la atención, por ello, permanece la incógnita sobre el saber socrático del amor, debido a que no está explícito, pero entre líneas se nos ha dado una pista.

Pensemos con Lacan (1960-1961: 2006: 207) en que el deseo de Sócrates, en esta situación, “no es sino llevar a sus interlocutores al γνῶθι σεαυτόν, lo que se traduce, llevado al extremo, en otro registro, como *ocúpate de tu alma*”. Esa interpretación de Lacan muestra el carácter vivificante en el texto *El Banquete*, sugerido en líneas anteriores, además, se adelanta por dos décadas a la propuesta de trabajo de Foucault respecto a la relación entre los preceptos conócete a ti mismo y ocuparse de sí mismo (o cuidado de sí).

Por una parte, en efecto, y les explicaré mediante qué mecanismo, Sócrates es uno de aquellos a quienes les debemos el hecho de tener un alma –quiero decir, el hecho de haber dado consistencia a cierto punto, señalado por la interrogación socrática, con la transferencia que ésta engendra. Pero si es cierto que lo que Sócrates señala de esta forma es, sin saberlo, el deseo del sujeto tal como yo lo defino, deseo del que Sócrates, de forma efectiva ante nosotros, manifiesta hacerse lo que debemos llamar ciertamente su cómplice – si esto es cierto y si lo hace sin saberlo, he aquí a Sócrates en un lugar que nosotros podemos comprender perfectamente, y al mismo tiempo podemos comprender cómo, a fin de cuentas, ha inflamado a Alcibíades.

Porque el deseo en su raíz y en su esencia es el deseo del Otro, y es aquí, hablando con propiedad, donde está el resorte del nacimiento del amor, si el amor es lo que ocurre en ese

objeto hacia el cual tendemos la mano mediante nuestro propio deseo, y lo que, cuando nuestro deseo hace estallar su incendio, nos deja ver por un instante esa respuesta, esa otra mano que se tiende hacia nosotros como su deseo (Lacan, 1960-1961: 2006: 207).

Desde esta perspectiva, ocuparse del alma conduciría a la pregunta por el deseo, cuya producción responde al deseo del Otro, aspecto que posibilita el malentendido del amor, pues al aproximarnos al otro para manifestar el deseo, tanto la elección de objeto como la forma de vincularse con éste, dependen del enigma que se porta en la historia particular a partir del deseo del Otro.

Lacan (1960-1961: 2006: 207) llega a señalar que el deseo de Sócrates, en tanto misterio por ser deseo del Otro, ha cautivado a Alcibíades por medio del amor, quizá “el único mérito de Sócrates” sería que su saber sobre el amor le permite reconocerlo como “amor de transferencia”, posición desde la cual se dirige a Alcibíades para “remitirlo a su verdadero deseo”.

Esa hazaña socrática nos lleva a pensar en la forma en que el analista está colocado en el fenómeno de la transferencia, pues aunque se trate de un amor manifiesto en el analizante, es cardinal que el analista asuma el modo en que participa del proceso.

Lacan (1960-1961: 2006: 223-224) también indicó que tan solo por haber transferencia, el analista se implica “en la posición de ser aquel que contiene el *ágalma*”, acaso por la expectativa del analizante derivada de suponerle un saber, porque el analista, “sólo en la medida en que sabe qué es el deseo, pero no sabe lo que desea ese sujeto —con el cual está embarcado en la aventura analítica— está en posición de tener en él, el objeto de dicho deseo”. En atención a las categorías empleadas para pensar la relación de amor, encontramos que el sujeto recibido en análisis, desde el principio es considerado “digno de interés y de amor, *erōmenos*”, éste sería el efecto manifiesto; por otro lado, habría un efecto

latente asociado “a su no-ciencia, a su insciencia”, la cual estaría referida al “objeto de su deseo de un modo latente, quiero decir objetivo o estructural”, objeto que remite al Otro. Por esa condición, el analista funcionaría como delegado del deseo del Otro, “virtualmente constituido como *erastés*”. La metáfora del amor acontece cuando se sustituye al *erómenos* por el *erastés*. Es posible que en la apertura del análisis ya puedan aparecer las expresiones incandescentes del amor de transferencia. En ese aspecto, corresponde pensar “la cuestión del deseo del analista y, hasta cierto punto, la de su responsabilidad”. Tratemos este asunto de manera gradual.

Preguntémonos nuevamente con Lacan (1960-1961: 2006: 266): “¿Por qué Alcibíades demanda este deseo de Sócrates, del que por otra parte sabe que existe, porque en eso es en lo que se basa? ¿Por qué demanda verlo, quiere verlo, como signo?” Sócrates no se engaña en cuanto sabe lo que implica la demanda. En caso de ver al deseo en calidad de signo se bloquearía la ruta que lleva a advertir una subordinación respecto al deseo del Otro. Pero, ¿qué es un signo? Lacan (1960-1961: 2006: 266) contestaría: “Ser lo que representa algo para alguien es la definición del signo”.

Lacan (1960-1961: 2006: 267) propuso que el signo a dar sería “el signo de la falta de significante”, aunque no se soporte, en tanto “provoca la más indecible angustia”, pero propicia el acceso “a lo que es de la naturaleza del inconsciente”.

Si consideramos con Lacan (1960-1961: 2006: 265) al “falo como significante”, desde luego no se trataría de una función orgánica, sino que lo abordaríamos como “el centro de toda aprehensión coherente de lo que está en juego en el complejo de castración”.

Porque la castración es idéntica a lo que llamaré la constitución del sujeto del deseo en cuanto tal –no del sujeto de la necesidad, no del sujeto frustrado, sino del sujeto del deseo.

En el sentido en que ya he profundizado en esta noción ante ustedes, la castración es idéntica a aquel fenómeno por el que el objeto de su falta, la del deseo –porque el deseo es falta– es, en nuestra experiencia, idéntica al instrumento mismo del deseo, el falo.

El objeto de su falta, la del deseo –cualquiera que sea, e incluso en un plano distinto que el del plano genital–, para ser caracterizado como objeto del deseo y no como tal o cual necesidad frustrada, deberá ocupar el mismo lugar simbólico que ocupa el propio instrumento del deseo, el falo, es decir, ese instrumento en la medida en que es elevado a la función del significante (Lacan, 1960-1961: 2006: 332).

Si la propuesta de Lacan (1960-1961: 2006: 332-333) es que el objeto del deseo se posiciona en el mismo lugar simbólico que el instrumento del deseo, el falo, en tanto significante, consideraremos que ese lugar simbólico sería “el lugar del punto muerto ocupado por el padre en tanto que ya muerto”, pues *la voz* desfallece para articular la ley, dicho de otro modo, la instauración de la ley depende de la muerte de quien la sostiene, precisamente para que resulte una transmisión, en vez de una tiranía.

Cuando Lacan (1960-1961: 2006: 304-305) aseveró: “el deseo del sujeto es esencialmente, como yo se lo enseño, el deseo del Otro con A mayúscula”, el genitivo sería subjetivo y, a la vez, objetivo. El lugar donde está el Otro es donde se desea, en aras de ser en ese lugar, “deseo de alguna alteridad”. En la situación analítica, durante la búsqueda del objetivo referente a “lo que desea ese otro que viene a nuestro encuentro”, se requiere que el analista se implique en “la función de lo subjetivo”, al representar en forma temporal, el significante del objeto que alude al deseo. Habrá que preservar vacío el lugar<sup>96</sup> al que es convocado el “significante que sólo puede ser anulando a todos los demás”, ese  $\Phi$ .<sup>97</sup>

Según Lacan (1960-1961: 2006: 305), la dificultad de la función analítica consiste en que el analista se ve impelido a “saber ocupar su lugar” de manera que sea posible para

---

<sup>96</sup> Castagnolo (2015) lo expresa de este modo: “el lugar que ofrece un analista es un lugar vacante, vacío, al deseo del sujeto para poder realizarse como deseo del Otro”.

<sup>97</sup> Lacan (1960-1961: 2006: 270) designó de este modo a  $\Phi$ : símbolo del lugar donde se produce la falta de significante.



el sujeto ubicar el significante faltante; la operación ocurre a través de una paradoja de la función en la que se emplaza al analista a ser “presencia real”, precisamente ahí “donde se nos supone saber”.

La demanda de análisis se articula con la suposición de saber en el analista, cuyo soporte es la disparidad en el amor de transferencia. De acuerdo con Lacan (1960-1961: 2006: 395-396), se dirige amor a “un ser que puede hablar”, debido a que el amor se juega en el ámbito de “lo incondicional de la demanda”. Más allá de lo solicitado explícitamente, se profiere como “demanda de ser escuchada”; la incondicionalidad radica en la implicación del deseo, “no se trata del deseo de esto o de aquello, sino del deseo, sin más”. Así vemos suscitarse desde el inicio, la presencia de la metáfora del deseante en el amor, el proceso entraña a lo sustituido, el deseado, pues se desea “el deseante en el otro”, lo que admite haberse situado en la posición de deseable. Esta disposición nos hace retomar la idea ya expuesta sobre el amor: “es dar lo que no se tiene”; la respuesta amorosa remite a la cuestión de la falta.

Pero, ¿qué es lo que no se tiene y, sin embargo, se pretende dar? Conservemos esta pregunta mientras recordamos con Lacan (1962-1963: 2007: 122) que la transferencia no se reduce a reproducir una condición antigua, la otra coordenada corresponde al “amor presente en lo real”. A partir de este amor, se erige el cuestionamiento principal de la transferencia, producido por el sujeto en torno al “*ágalma*, a saber, lo que le falta, pues es con esta falta con lo que ama”.

Poco después, Lacan (1962-1963: 2007: 131) reemplazó el término *ágalma* por el objeto *a*<sup>98</sup> para referirse a “lo que no se tiene” cuando se trata de amor.

¿Cómo *a*, objeto de la identificación, es también *a*, objeto del amor? En la medida en que arranca metafóricamente al *amante*, para emplear el término medieval y tradicional, del estatuto bajo el cual se presenta, el de amable, *erómenos*, para convertirlo en *erastés*, sujeto de la falta –aquello por lo que se constituye propiamente en el amor. Es lo que le da, por así decir, el instrumento del amor, en la medida en que se ama, que se es amante, con lo que no se tiene.

Si *a* se llama *a* en nuestro discurso, no es tan solo por esta función de identidad algébrica de la letra que predicamos el otro día, sino, para decirlo, humorísticamente, porque es lo que ya no se tiene.<sup>⇒</sup> Por eso este *a* que en el amor ya no se tiene, se lo puede reencontrar por vía regresiva en la identificación, en forma de identificación con el ser. Por eso Freud califica exactamente con el término regresión el paso del amor a la identificación. Pero, en esta regresión, *a* permanece como lo que es, instrumento. Es con lo que se es que se puede tener o no, por así decir (Lacan, 1962-1963: 2007: 131).

Estos párrafos acentúan lo expuesto en páginas anteriores, aunque con un matiz, amar implica situarse como “sujeto de la falta” respecto al objeto *a*. Allouch (2011: 210-211) lo sintetiza de este modo: “Amar, hacerse sujeto de la falta, es dar el objeto *a*, dar entonces, lo que no se tiene, y sin embargo se *es*”. El vocablo “instrumento” en los fragmentos evocados, deriva en que el amante en calidad de objeto *a*, se instrumentalizaría, quizá por la expectativa del “intercambio”, lo que insistiría en una versión del amor supeditada a un anclaje imaginario.

Podemos sintetizarlo del siguiente modo. La articulación de la demanda de amor implica colocarse como amante, pero, también aceptarse como deseable que aspira al deseante en el otro. Cuando alguien acoge la falta del demandante, dirigiéndole la suya, se suscita un encuentro que configura un amor narcisista, una ilusoria completitud sostenida

---

<sup>98</sup> En las clases dedicadas a la angustia, el objeto *a* fue considerado por Lacan (1962-1963: 2007: 114) como “la causa del deseo”. En el siguiente periodo de trabajo de su seminario, Lacan (1964: 2010: 110) expuso: “El objeto *a* es algo de lo cual el sujeto, para constituirse, se separó como órgano. Vale como símbolo de la falta, es decir, del falo, no en tanto tal, sino en tanto hace falta. Por tanto, ha de ser un objeto –en primer lugar, separable –en segundo lugar, que tenga alguna relación con la falta”.

<sup>⇒</sup> Ce qu'on n'a plus. [N. del T.]

en una pretendida correspondencia desde lo imaginario. En esa forma de amar, el espejeo con el otro es un recurso para la confirmación del sujeto, un regodeo en el que el respectivo amado taponea el deseo. El analista sabe que la demanda es incondicional, por tanto, no contesta como un enamorado convencional que se entrega al otro mientras espera su amor. ¿Cuál es la condición del analista que le permite sustraerse del anzuelo? De acuerdo con Lacan (1959-1960: 2009: 358), el analista tiene “un deseo advertido”, precisamente por su propio trayecto de análisis. Ese deseo es pregunta constante sobre la ruta a seguir, después de su experiencia como analizante. No hay forma de eludirlo, su reverberación propicia que el analista acompañe a otros a escucharse en su verdad, más allá de los cantos de sirena.

Según Lacan (1960-1961: 2006: 440), ningún objeto tendría mayor valor que otro en lo concerniente al campo del deseo; ese duelo lo encara el deseo del analista. Podemos notar un ejemplo en *El Banquete*. A pesar de la insensatez de Agatón, hacia él estaría dirigido el elogio en voz de Sócrates. Aunque su discurso sea frágil, Agatón es contemplado como “el objeto amado”. Cuando Alcibíades ha terminado de hablar sobre Sócrates desde la idealización y el dolor por el rechazo, Sócrates le señala que su escena dramática ha sido por Agatón. En cierto sentido, ese episodio muestra la función del analista, posibilitada por un duelo que marca una práctica. Por supuesto, el estilo en el ejercicio de la función varía de acuerdo al caso y los respectivos involucrados.

Repasemos el material de este bloque, trabajamos el tema del amor de transferencia, esa experiencia afectiva que hace posible el análisis, aunque conlleve ciertas complicaciones. El analista escucha y reconoce la importancia de la demanda amorosa del analizante, pero no cede ante ella, pues sabe “socráticamente” que no porta lo que el otro espera a partir de la idealización. Sin embargo, hay algo que sí tiene, se trata de ese deseo

del que pudo dar cuenta en su propio análisis. Desde ese lugar, interviene para que el analizante se encuentre con la falta.

### **3.7 Fin de partida**

¿Por qué el analista no perpetúa la idealización? El analista sabe de la incompletitud; si se colocara como ídolo estaría eludiendo la falta, lo que conduciría a postergar la muerte que está involucrada en la separación que ocurre al terminar esa experiencia clínica de análisis. El trabajo ético del analista se sostiene en la asunción del deseo a través de la vivencia de la muerte.

[...] la transferencia no es la puesta en acto de una ilusión que, según se supone, nos lleva a esa identificación alienante que es la de cualquier conformización, así fuera a un modelo ideal, modelo al que en ningún caso, además, puede servir de soporte el analista—, la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente (Lacan, 1964: 2010: 152).

Adaptarse a un modelo idealizado por identificación con el analista, vía la transferencia, sería una especie de complicidad que engancha a una complacencia narcisista. La propuesta de Lacan (1964: 2010: 152) respecto a la transferencia como “puesta en acto de la realidad del inconsciente”, es el punto de partida para recordar cómo la sexualidad está acoplada a la dimensión inconsciente, pues luego revisó en su seminario el tema de la pulsión y, su (des)encuentro con el objeto.

[...] ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido *a* minúscula. El objeto *a* minúscula no es el origen de la pulsión oral. No se presenta como el alimento primigenio, se presenta porque no hay alimento alguno que satisfaga nunca la pulsión oral, a no ser contorneando el objeto eternamente faltante (Lacan, 1964: 2010: 187).

Es por esa falta incolmable que vamos errantes entre la vida y la muerte. La añoranza por un objeto inaprehensible nos lleva a crear proyectos, construir vínculos y trazar una compleja historia en el intento de recuperarlo, sin embargo, permanece de

manera modificada en un cuerpo que excede la dimensión biológica, un cuerpo *saudade* que no termina de tenerse, un cuerpo para hacer ser mientras se tiene la expectativa de un futuro, desde el deseo.

Allí es donde está citado el analista. En la medida en que se supone que el analista sabe, se supone también que irá al encuentro del deseo inconsciente. [...] el deseo es el eje, el pivote, el mango, el martillo, gracias al cual se aplica el elemento-fuerza, la inercia, que hay tras lo que se formula primero, en el discurso del paciente, como demanda, o sea, la transferencia. El eje, el punto común de esta hacha de doble filo, es el deseo del analista, que designo aquí como una función esencial. Y no me vengan a decir que no nombro ese deseo, porque es precisamente el punto que sólo es articulable por la relación del deseo con el deseo.

Esta relación es interna. El deseo del hombre es el deseo del Otro. ¿No está reproducido aquí ese elemento de alienación que les designé en el fundamento del sujeto como tal? Si el hombre sólo puede reconocer su deseo a nivel del deseo del Otro, y como deseo del Otro ¿no le aparecerá esto como un obstáculo a su desvanecimiento, punto en que su deseo jamás puede reconocerse? Esto ni está planteado ni tiene por qué plantearse, ya que la experiencia analítica nos muestra que el deseo del sujeto se constituye cuando ve el juego de una cadena significativa a nivel del deseo del Otro (Lacan, 1964: 2010: 243).

El deseo del analista es vehículo para la localización de las coordenadas del deseo del analizante. El analista es quien mediante el reconocimiento de su deseo está en disposición de escuchar la diferencia que pugna por manifestarse en el discurso del analizante, a partir del deseo del Otro. Sin embargo, el proceso no es sencillo, Lacan (1964: 2010: 265) destacó que hay un momento transferencial en que el ideal del yo es el significativo central en el vínculo, esto propicia que el analizante se considere “tan satisfactorio como amado”.

[...] la maniobra y la operación de la transferencia han de regularse de manera que se mantenga la distancia entre el punto donde el sujeto se ve a sí mismo amable y ese otro punto donde el sujeto se ve causado como falta por el objeto *a* y donde el objeto *a* viene a tapar la hiancia que constituye la división inaugural del sujeto.

El objeto *a* minúscula no franquea jamás esa hiancia. Los remito a la mirada como al término más característico para captar la función propia del objeto *a*. Justamente *a* se presenta, en el campo de espejismo de la función narcisista del deseo, como el objeto intragable, si me permiten la expresión, que queda atorado en la garganta del significativo. En ese punto de falta tiene que reconocerse el sujeto (Lacan, 1964, 2010: 278).

No hay una imagen ilusoria que suture la herida constitutiva, el trabajo con la transferencia habrá de llevar a que el analizante advierta su división de sujeto,<sup>99</sup> al percatarse en retrospectiva de haberse situado en el lugar de la falta en tanto objeto *a*.

El análisis constituye una experiencia si el sujeto encuentra una salida<sup>100</sup> para producir su transformación desde la verdad de su condición deseante, por tanto, el proceso no habrá de obturarse mediante la identificación con el analista. La puerta que se abre para evitar el atrapamiento de esa identificación, consiste en marcar, lo que Lacan (1964: 2010: 279) atisbó como “la distancia existente entre el objeto *a* minúscula y la I mayúscula idealizante de la identificación”.

---

<sup>99</sup> De acuerdo con Allouch (1985: 2008: 75), al final de un análisis, lo que habrá de hallarse es un “sujeto advertido”, porque se ha operado en éste el efecto de la división de sujeto. En este aspecto, podemos remitirnos a la propuesta de Lacan (1967-1968: 185) sobre ese efecto acaecido en la postrimería del análisis: “[...] el acto psicoanalítico consiste esencialmente en esta especie de efecto de sujeto que opera distribuyendo, si se puede decir, lo que va a constituir el soporte, a saber, el sujeto dividido, el \$ porque ésta es la adquisición del efecto de sujeto al término de la tarea psicoanalizante, es la verdad que es conquistada por el sujeto, sea cual fuere y bajo cualquier pretexto que sea embarcado, es a saber, por ejemplo para el sujeto más banal, el que viene a los fines de ser aliviado: éste es mi síntoma, ahora tengo la verdad; quiero decir que es en la medida en que eso no es todo lo que había de mí (*moi*), en la medida en que hay algo irreductible en esta posición del sujeto que se llama en suma esfuerzo nombrable, impotencia para saberlo todo, que yo estoy acá y que, a Dios gracias, del síntoma que revelaba lo que queda enmascarado en el efecto de sujeto del que repercute un saber, ¿he levantado yo lo que allí hay enmascarado? Con seguridad no completamente. Algo queda irreductiblemente limitado en ese saber. Es al precio –ya que he hablado de distribución de que toda la experiencia ha girado alrededor de ese objeto *a* del que el analista se hace el soporte, el objeto *a* en tanto que es lo que, de esta división del sujeto ha sido y sigue siendo estructuralmente la causa de esta división del sujeto. Es en la medida en que la existencia de este objeto *a* se ha demostrado en la tarea psicoanalítica ¿y cómo? Todos lo saben: en el efecto de transferencia; es en tanto que es el partenaire el que, por la misma estructura instituida por el acto, llegó a cumplir la función que, desde que el sujeto ha intervenido como efecto de sujeto, que tomado en la demanda instaurando el deseo se encontró determinado por esas funciones que el análisis ha abrochado como las de objeto nutricio, el seno, objeto excremental, el escíballo, la función de la mirada y de la voz. Es alrededor de estas funciones, en la medida en que en la relación analítica han sido atribuidas a quien es el partenaire, que está el pivote y el soporte, como dije la última vez, el instrumento que ha podido realizar la esencia de la función del \$, a saber, la impotencia del saber”.

<sup>100</sup> Murillo (2016: 9-11) propone algunos elementos para pensar el fin de análisis en términos de espacialidad y no de temporalidad, a partir de la producción de salidas. “Las salidas en el análisis significan siempre que las estructuras se transforman: las estructuras de los conflictos, de la transferencia, de los síntomas, etc. [...] El mundo en el que vivimos tiene en general una estructura mortificante y las realidades institucionales en las que convivimos adoptan una estructura de encierro que se presentan como sin salida. [...] Salirse de una estructura no quiere decir liberarse del padre, sino producir una salida allí donde este no la pudo producir. Es un problema familiar que se anuda con un problema social más amplio. [...] Salirse de una estructura requiere siempre una mezcla de valentía y de prudencia. [...] Cuando se sale por alguna puerta, no se pasa a otro lado, sino que todo el conjunto del espacio se transforma. Salirse de una estructura es transformarla”.

¿Y qué sucede con la transferencia al final de un análisis? Lacan (1964: 2010: 275) criticó una expresión conocida como “*liquidación* de la transferencia”. Al principio, se valió de la ironía para plantear un posible vaciamiento. Luego dijo: “Si la transferencia es la puesta en acción del inconsciente, ¿querrán decir que la transferencia podría ser liquidar al inconsciente?” ¿Desaparecería el inconsciente después de vivir un análisis? Eso parece difícil. Posteriormente, se cuestionó si lo que se liquidaría sería “el sujeto al que se supone saber”. Esto resultaría paradójico, cómo podría liquidarse en el final del análisis a tal sujeto al que se supone saber, si podría decirse que es cuando éste “empieza precisamente a saber algo” sobre quien ha sido el analizante. Entonces, ¿en qué consiste esa liquidación? Se trata de liquidar el engaño en que la transferencia se dirige al cierre del inconsciente, cuyo mecanismo sería la relación narcisista donde el sujeto se coloca como objeto amable. En la petición de amor al Otro, se convoca a un espejismo.

Lacan (1964: 2010: 281) manifestó: “[...] si la transferencia es aquello que de la pulsión aparta la demanda, el deseo del analista es aquello que la vuelve a llevar a la pulsión”. Durante el proceso, el analista habrá de renunciar a la idealización a la que lo eleva el analizante, además de “servir de soporte al objeto *a* separador”. La remisión del sujeto al objeto *a*, así como el atravesamiento del fantasma le conducen a habérselas con la pulsión.

La exposición de Lacan (1964: 2010: 282) insiste en que se puede rebasar el campo de la identificación mediante “la separación del sujeto en la experiencia”, debido a que el deseo del analista corre en dirección opuesta a la identificación.

Después del trayecto analítico, ¿cómo se sitúa el sujeto en relación al amor?, ¿algo cambiaría en la forma de vivirlo? Lacan (1964: 2010: 283) podría responder: “El amor, que en la opinión de algunos hemos querido degradar, sólo puede postularse en ese más allá donde, para empezar, renuncia a su objeto”. En cierto sentido, la frase alude a la presencia de la muerte como un modo de posibilitar vida, porque la nueva forma de vivir el amor comporta un duelo. El análisis abre una vía para amar en el reconocimiento de la diferencia, porque se aprecia la imposibilidad de la completitud; siempre hay algo que falta, no tenemos más que el deseo, cuya movilidad nos lleva a jugarnos en el devenir.

Hagamos una síntesis de los elementos abordados en este apartado. Nos referimos a la división del sujeto como efecto del trabajo analítico, consideramos la relevancia del deseo del analista para que el analizante no quede sumergido en la identificación con el analista en el fin de partida. Luego nos cuestionamos sobre el tema del amor para pensar cómo podría concebirse después de la experiencia de análisis, a raíz de advertir el deseo y su relación con el devenir.

### **3.8 La apuesta por un trazo (est)ético de la vida**

De acuerdo con Butler (2009: 45), hay una transformación del yo en el encuentro con otro, tal situación expresa la imposibilidad del yo de mantenerse “dentro de sí”, por tanto, se propicia un movimiento “*fuera de sí mismo*”, donde “la única manera de conocerse” depende de una mediación externa a partir de una convención.

Butler (2009: 59) nos recuerda que ciertos aspectos de la propia experiencia corporal están más allá de las posibilidades de incluirse en un relato, aunque anidan “la condición corporal del dar cuenta de uno mismo en forma narrativa”. En otras palabras, nos



referimos a aquella “*exposición*” inenarrable, cimiento de la “singularidad”. En conexión con ello, aludimos a “*relaciones primarias*” que son inasibles, sin embargo, dejan “impresiones” indelebles y persistentes, lo que implica una “*opacidad parcial*” en la historia particular, a pesar de portarla. Además, las “*normas*” que posibilitan la articulación del relato sobre sí, en cierto sentido, son ajenas, esta condición vuelve “sustituible” (o variable) a quien busca su historia, porque ésta es reconstruida en cada intento de contarla. Dicha cuestión es considerada por Butler (2009: 59) como “desposesión en el lenguaje”, su posibilidad de acrecentarse estaría en función de dar cuenta de sí mismo a otro, porque “la *estructura de interpelación*” reemplazaría a “la estructura narrativa”.

¿Qué alternativa existe frente a la imposibilidad de dar cuenta de sí mismo en forma total? Butler (2009: 60) propone que tenemos el recurso de “ficcionalizar”, pues los orígenes nos resultan enigmáticos. De tal manera que el relato es incompleto, aunado a que las condiciones de articulación no sostienen “una historia definitiva”.

Junto a Butler (2009: 78-79), podemos decir que la experiencia psicoanalítica revela mediante el discurso que el inconsciente no es una pertenencia, va más allá de lo domeñable, escapa a la voluntad y la consciencia, mientras el sujeto queda “desposeído desde el comienzo como resultado de la interpelación del otro”, vehiculizada por la transferencia. Además de favorecer la reconstrucción de la historia particular, la transferencia y la contratransferencia apuntan a que admitamos que hay algo imposible de llevarse a la palabra. La situación transferencial hace una recapitulación de material inconsciente, al tiempo que el analizante vive la desposesión en cuanto es interpelado. Por supuesto que tal condición no consiste en que el otro lo posea, el analista “también es desposeído y llama y es llamado, en una relación que, por esa razón, no es recíproca”. Sin

embargo, el analista habrá de transitar esa desposesión con mayor *soltura* –porque su propia experiencia de análisis lo ha confrontado con las pérdidas, es decir, las renunciadas–, factor que abre la disposición a la escucha del inconsciente.

Coincidimos con Butler (2009: 83) en que no aspiramos a “la articulabilidad total” en el final del análisis, tal expectativa “implicaría un dominio lingüístico y yoico sobre el material inconsciente que procuraría transformar el inconsciente mismo en una articulación reflexiva consciente”, eso es imposible, debido a que el yo no puede estar al tanto de forma intencional de todas las fuerzas que lo propulsan.

Desde la perspectiva de Butler (2009: 90-91), “la estructura de interpelación no es un rasgo de la narración”, ella considera que sería “una interrupción del relato”. Cuando se lanza el discurso al otro, el sujeto trata de configurarlo con verosimilitud. El proceso se vuelve interlocutorio en el afán de dar cuenta de sí mismo frente al otro. Por tanto, Butler (2009: 91) atribuye a esa articulación una “autoría espectral”. La verdad que puede manifestarse atiende a “una dimensión relacional del lenguaje”, su emergencia brota en la discontinuidad, porque apostamos a “la aceptación de los límites de la cognoscibilidad en uno mismo y en los otros”.

La verdad no cabe en una definición hecha de palabras, porque apenas nos aproximamos a ella, vuelve a la sombra, pero se asoma en los intersticios. Coincidimos con Butler (2009: 92) en que hay algo que no logra apalabrarse en el intento de dar cuenta de sí mismo, pero eso no nos desliga de responsabilidades, porque el discurso siempre incompleto remite a la relacionalidad con otro(s), a partir de la cual nos constituimos. Butler (2009: 92) afirma “estamos éticamente implicados en la vida de otros”, frase que nos

recuerda la dimensión histórico-social de la subjetividad. Si bien el decir tiene un carácter inacabado, también el sujeto que lo emite, en virtud del devenir a través del deseo.

Aunque el sujeto sea considerado “efecto del significante”, Herrera (2008: 198) también recuerda que queda “un resto: el objeto *a*”. Asimismo, evoca que el ser, desde el psicoanálisis, es objeto *a*, el cual va más allá del significante. Las palabras son rebasadas por lo real, no consiguen nombrarlo, pero su curso y discontinuidad desprenden ese resto que es objeto *a*. Podría decirse que la simbolización proviene de lo real, aquello inatrapable para la red significante, “también es un resto del proceso de simbolización”. Sin embargo, proponer que lo real es anterior a la simbolización, implica un sentido lógico, porque la palabra vehiculiza retroactivamente “el ser estaba ahí”.<sup>101</sup>

Herrera (2008: 214) planteó una (po)ética del psicoanálisis basada en el reconocimiento del instante en el cual “el ser no se dice, se hace”, señaló que “hacer el ser” sería una especie de “acto de parto” que podría ligarse a la *poiesis*, considerada “la causa que hace que lo que no es llegue a ser”.

La (po)ética del psicoanálisis no conduce al ser sino al no-ser, al no-ser que está por ser, al instante en que se hace el ser, el objeto del deseo. Se trata de un instante privilegiado en el que el analizante hace de su existencia trágica un acto libre: un cuadro, un libro, una escultura, un poema, una melodía, o como sostiene Foucault: una estética de la existencia. Lo maravilloso y lo misterioso de la creación es este objeto que no había. El acto analítico inaugura un instante enigmático en el que el arte y la vida se tocan para hacer el ser. Sólo a partir de aquí se comprende que deseo y creación sean un solo real.

Es pues desde el instante, tiempo privilegiado del inconsciente, que me permito proponer una (po)ética del psicoanálisis, como una ética que es condición de la estética. Lo imposible de decir pone al analizante frente a lo real, el objeto causa del deseo como objeto perdido, ante cuya falla se hace su propio objeto (Herrera, 2008: 214).

---

<sup>101</sup> Esta idea puede asociarse a la siguiente aseveración de Lacan (1953-1954: 1981: 240): “[...] lo que vemos bajo el retorno de lo reprimido es la señal borrosa de algo que sólo adquirirá su valor en el futuro, a través de su realización simbólica, su integración en la historia del sujeto. Literalmente, nunca será sino algo que, en un momento determinado de realización, *habrá sido*”.

En el psicoanálisis se actualiza la imposibilidad de aprehender el ser, sin embargo, Herrera (2008: 202) mencionó que en el sujeto se propicia: “un saber hacer con su falta”. El acto analítico remite a la *techne tou biou* de la antigüedad grecorromana, porque concibe en la vida un sentido estético, posibilitado por el hallazgo de la verdad de la falta, la verdad del deseo, ésa que nos lanza a reconocer los límites pautados por la finitud, desde la ética, pero también nos exhorta a encarnar la vida de otra manera, porque el reconocimiento de la *poiesis* historizante<sup>102</sup> en el proceso de subjetivación, instiga a la transformación como un modo de hacerse cargo del aspecto creativo de la subjetividad. Es por ello que el psicoanálisis afirma la posibilidad de una estética de la existencia.

Este capítulo finaliza un trayecto de investigación en busca de formas de encarnar la vida como experiencia a través de procesos de subjetivación, primero nos referimos al movimiento teórico efectuado por Foucault relativo al tema de la gubernamentalidad y su viraje desde las técnicas de poder hacia las técnicas de sí. Luego dirigimos la atención al término *techne tou biou* y su manifestación en el cuidado de sí, mediante la procuración del encuentro entre el sujeto y la verdad. También señalamos que el cuidado de sí era un proceso para enfrentar el interés político por el gobierno de la ciudad. El propio cuidado de sí nos llevó a pensar en el amor involucrado en esa relación entre amante y amado, maestro y discípulo. El sujeto logra ocuparse de sí porque el otro le ha transmitido el proceso al ocuparse previamente de él, a partir del amor desinteresado, tal condición del amor por parte del maestro es la que permite al sujeto dirigir la mirada hacia sí mismo. Recordamos la declaración de amor de Alcibíades hacia Sócrates, quien se resistió a la seducción y, por otro lado, lo condujo a su deseo, un episodio comparable a lo que ocurre en la dinámica

---

<sup>102</sup> Proceso que podría vincularse a lo que Butler (2009: 60) llamó “ficcionalizar”.

de la transferencia, cuyo análisis permite encontrarse con la verdad del deseo. Asimismo, planteamos la posibilidad de amar de otro modo después de la travesía analítica, nos referimos a un amor que acepta la renuncia respecto al objeto para abrirse a otros encuentros en la asunción de la diferencia. Por tanto, se cae en cuenta que es posible desplegar nuevas rutas y apostarse en sus trazos por una estética de la existencia.

## Conclusiones

Presentamos en el primer capítulo un abordaje de las condiciones de posibilidad de la alienación en sociedades de control, apuntalado por una revisión de estudios previos sobre las implicaciones sociales y psíquicas de dicha posición. El recorrido nos llevó a evocar la interpretación de Marx sobre la alienación como la devaluación del obrero frente a su obra, pues ésta no le pertenece, a pesar de haber dedicado tiempo y energía en su producción. Pronto se le despoja materialmente del objeto, en cuanto concluye su participación en el proceso de elaboración, sin embargo, el objeto producido nunca fue suyo, debido a que las circunstancias para el desarrollo del trabajo están en función del capitalista, quien posee los medios de producción. Así que la obra es retirada del obrero, porque ésta habrá de volverse mercancía. Esa distancia entre ambos es el punto de partida para pensar la alienación del trabajador por ser despojado de un objeto tangible que él produjo, aunado a ello, su desempeño es retribuido con un salario que apenas le permite cubrir las necesidades para seguir asistiendo al lugar de trabajo y, por otro lado, procrear a la generación que habrá de continuar el proceso monótono y desgastante, lo que conduce al trabajador a un repliegue en sus intereses particulares, porque se concentra en una vida mecanizada que atiende a la cotidianidad de un trabajo en el que no logra reconocerse como parte del conjunto humano, pues en la perspectiva de Marx (1844: 2007: 112-114), la vida genérica es equiparable a la vida productiva, pero, la actividad vital que consideraba propia de la esfera humana tendría que ser consciente y libre (en respuesta a su voluntad), características difíciles de conseguir y sostener desde el trabajo alienado, aunque no se descarta que esa complicación para lograr y mantener un quehacer libre y consciente se presente en la generalidad, porque si bien es posible ejercer ciertas actividades sin coacción

explícita ni austeridad económica, no es meramente individual la elección del trabajo a desempeñar ni el modo de realizarlo, es decir, no sólo la voluntad y la consciencia respaldan la decisión; el momento histórico-social y la historia particular (matizada por los discursos transmitidos por los referentes cercanos) son elementos que mediatizan la *inclinación* por cierta actividad frente a otras opciones. Podríamos decir que la clave para aproximarse al ejercicio de una actividad vital en contraposición al trabajo alienado, estaría en el reconocimiento de la “potencialidad subjetiva”, esa disposición a crear que Pagura (2006: 7) interpreta en la actividad vital humana, lo que implica identificar que hay una multiplicidad de alternativas que laten en la virtualidad y pueden hallar actualización en la configuración de una obra. Por supuesto, reconocer la “potencialidad subjetiva”, también implicaría pensar en el lugar social que se ocupa, lo que supondría preguntarse por las formas en que se organiza la sociedad a través de sus instituciones y significaciones imaginarias sociales; llegar a tal cuestionamiento no es sencillo, pero sería factible, si consideramos la reflexividad a la que Castoriadis (1986: 1998: 139-140) le apostaba desde la subjetividad humana.

También podemos recordar otras versiones de alienación que trabajamos en el capítulo 1 y retomamos en el siguiente. Por ejemplo, nos referimos a la posición de sometimiento ante un discurso promovido por una figura idealizada, en otras palabras, se trataría de una adhesión dogmática (Aulagnier, 1979: 2007: 45-47). Asimismo, consideramos esa acepción de alienación en que los sujetos evitan pronunciarse en asuntos comunes, no procuran ser partícipes de las decisiones que atañen a la sociedad, debido a una conformidad acrítica, una especie de docilidad respecto al orden establecido. En el primer capítulo, buscamos las condiciones que habrían de propiciar esas expresiones de

alienación. Nos remitimos a las vertientes del biopoder, la anatomopolítica y la biopolítica; pensamos en la preservación del carácter individualizante y totalizante del poder pastoral en el ámbito político moderno y, más tarde, nos aproximamos a las “sociedades de control”, aquellas que se establecerían después de las “sociedades disciplinarias”, ambas abordadas por Deleuze a partir del trabajo de Foucault. De esa manera, pensamos que el control social se vale de artilugios más sutiles que la práctica del encierro –propia de las sociedades disciplinarias para la procuración de cuerpos productivos–, pues el “sistema de información general” es un compañero constante, permite el registro de datos personales, hábitos de consumo, ideas políticas y ubicaciones geográficas, mientras vende al usuario común la ilusión de la sagacidad y la presencia en cualquier momento y lugar. Además, la incertidumbre laboral ante estrategias de subcontratación, así como la recurrencia de despidos masivos en empresas que en otro tiempo se consideraban consolidadas, lleva al sujeto a cuestionarse sobre sus habilidades como empresario de sí mismo cuando no obtiene los resultados esperados, lo que redundará en un sentimiento de culpa que lo mantiene en la misma posición, incrédulo sobre su posibilidad de desarrollarse y ateniéndose a las lógicas institucionales por el riesgo de perder el puesto tambaleante que tiene. Aunado a esto, el capitalismo actual se ha decantado hacia el consumo continuo de productos y servicios que habrán de reemplazarse una y otra vez, debido a su pronta obsolescencia, una lógica que deriva en una deuda interminable en el afán por adquirir el servicio –probablemente, ofrecido mediante una *aplicación*– o el artefacto más novedoso del mercado, objeto que se erige como fetiche y retrotrae al mecanismo de la renegación de la castración, proceso característico de la vertiente perversa de la subjetividad.



Žižek (1999: 2007: 264) sugiere que el “perverso polimorfo” sería la configuración emblemática de esta época. Desde la posición perversa es posible realizar actos cruentos, los cuales pueden considerarse ominosos, porque la lectura de su crudeza remite a la verdad de la castración, la verdad de los límites, la verdad de la finitud, la verdad de la muerte como condición vital de la que pretende renegarse socialmente mediante el paradigma inmunitario, pues en éste se ha instrumentalizado e instituido la muerte como artificio político moderno para preservar a la comunidad por medio de la eliminación de los elementos que se consideran peligrosos o prescindibles para el resto, sin embargo, esas vidas que se ha intentado postergar, excluir o anular, no se sofocan del todo. En ciertas condiciones, las fuerzas remontan y su manifestación alude al exceso indomeñable que puede descargarse en actos cruentos que apelen a la muerte o, por otro lado, expresen vida en actos creativos a través de la sublimación, el mecanismo sobre el cual, Lacan (1959-1960: 2009: 139) expresó: “El objeto es aquí elevado a la dignidad de la Cosa”, es decir, *Das Ding*, el objeto perdido que nunca se tuvo, pero tiene que vivirse como perdido para producir el *deseo* de intentar reencontrarlo; cada proyecto del sujeto es una apuesta afectiva por hallar ese objeto irrecuperable.

El tema del deseo nos pone nuevamente entre la vida y la muerte, porque el afán por recuperar el objeto perdido es la aspiración a la completitud, algo imposible en vida, ya que implicaría la ausencia de tensión, la muerte. Pero, el deseo también tiene un matiz vital, puede prolongar la vida y aplazar la muerte cuando el sujeto se compromete afectivamente con aquellos proyectos que son sustitutos del objeto perdido, el engarce de esos proyectos constituye una red que sostiene con vida. En el capítulo 2, expusimos que la vida del sujeto se organiza a la manera de un *tejido escritural*, porque su historia se va trazando en virtud

del despliegue de la energía pulsional a través de canales que enlazan y cargan de afecto a las huellas mnémicas, esta distribución de la energía entre las inscripciones configura el sistema mnémico del aparato psíquico. Todavía en el mismo tema, pero partiendo de la perspectiva de Deleuze, aseveramos que la escritura, en su estatuto de acto creativo, sería una forma de resistencia ante el poder mortificante. Además, acudimos al trabajo de Foucault (1983: 1999: 292) sobre la escritura de sí entre las prácticas subjetivantes de la antigüedad grecorromana, porque su inclusión en una *askesis* tiene una dimensión *ethpoiética*, debido a que sería “un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”.

Fue en el capítulo 2 donde señalamos el basamento subjetivo que sostiene a las tres formas de alienación evocadas en estas conclusiones: la sumisión ante el discurso promovido por otro (Aulagnier, 1979: 2007: 45-47); la evasión de pronunciamientos sobre asuntos comunes, asociada a la pasividad o conformidad acrítica respecto a las decisiones tendientes a orientar los rumbos de la sociedad; la concepción de trabajo alienado en que la actividad vital se ha instrumentalizado para preservar la vida individual (Marx, 1844: 2007: 112-114). Estas formas de alienación se sostienen en la inadvertencia de lo Otro. Desde Castoriadis (1975: 2010: 166), encontramos que la posibilidad de la autonomía dependería del reconocimiento de la incidencia del discurso del Otro en el sujeto, su asunción en aras de un reposicionamiento.

A partir de la relación entre Sócrates y Alcibíades, recordamos en el capítulo 3, algunas investigaciones de Foucault sobre el cuidado de sí; el vínculo entre ambos personajes también fue abordado por Lacan, cuyo trabajo nos permitió pensar en el amor de transferencia que se suscita durante la experiencia psicoanalítica, así como la forma en que el análisis de dicho amor habrá de propiciar un viraje hacia el deseo. En el psicoanálisis se

admite que el deseo del sujeto ha estado alienado en el deseo del Otro, a través de la configuración del fantasma mediante el cual se intentaba responder al enigma del deseo del Otro, sin embargo, dicha trama fantasmática apunta a “ficcionalizar” (Butler, 2005: 60), recurso al que acude el sujeto ante la imposibilidad de dar cuenta de sí mismo en forma total, pues en sus orígenes, previos al lenguaje, no había un sujeto diferenciado de la madre, justamente, el análisis propone encontrarse con un real sobre lo que no logra simbolizarse y llevarse a la palabra, apenas logra bordearse mediante el atravesamiento del fantasma. Esa falta de saber es la que propicia la ficcionalización, el carácter creativo de la subjetividad que habremos de apropiarnos al final del análisis para abrir otras vías hacia la vida.

Si Foucault (1976: 1987: 165-169) abordó el tema de las tecnologías de poder a través de las cuales se intenta administrar y controlar la vida, mientras se produce mortificación en la pretensión de sostener ciertas opciones de vida, entonces, diremos que abocarse a las técnicas de sí como el otro elemento de la gubernamentalidad, le permitió distinguir una apropiación estética de la vida, mediante el estudio del cuidado de sí que fue la forma emblemática de *techne tou biou* (Foucault, 1983: 2013: 203). En el tiempo actual, podríamos hallar en el psicoanálisis a una *techne tou biou*, porque el encuentro con la verdad implica hacer ser, pues el sujeto se vuelve su propia verdad (aunque no pueda apalabrarla en su totalidad, precisamente porque la verdad tiene que ver con la incompletitud), lo que supone una experiencia que conduce a un reposicionamiento subjetivo, es decir, una transformación como un modo de reconocerse en la vida y hacerse cargo de ella, porque se ha advertido el deseo que no sólo remite a los límites de la finitud, también a la posibilidad de crear en disposición de apertura al porvenir.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1970) El hombre sin contenido. Barcelona: Áltera, 2005.
- Agamben, G. (1977) Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Aguilar, M. (2017) La práctica de la escritura en Foucault: literatura, locura, muerte y escritura de sí. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. (2), 219-244. Recuperado de [www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/article/view/157](http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/article/view/157) (consultado el 16 de mayo de 2018).
- Allouch, J. (1985) Sobre la destitución subjetiva. *Litoral*, Revista de psicoanálisis. (41), julio 2008, 73-84.
- Allouch, J. (2011) El amor Lacan. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Alonso, M. (1974) Alienación. Historia de una palabra. México: UNAM e Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2ª. Edición, 1988.
- Althusser, L. (1969) Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado, en La filosofía como arma de la revolución. México: Siglo XXI, 2005.
- Amarante, P. (2007) Superar el manicomio. Salud mental y atención psicosocial. Buenos Aires: Topía Editorial, 2009.
- Aulagnier, P. (1979) Los destinos del placer. Alienación, amor, pasión. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Benyakar, M. (2003) Lo disruptivo. Amenazas individuales y colectivas: el psiquismo ante guerras, terrorismos y catástrofes sociales. Buenos Aires: Biblos, 2006.

Blanchot, M. (1955) El espacio literario. Barcelona: Paidós, 1992.

Blanchot, M. (1969) El diálogo inconcluso. Caracas: Monte Ávila, 1996.

Blanchot, M. (1969) La conversación infinita. Madrid: Arena libros, 2008.

Butler, J. (2009) Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad. Buenos Aires: Amorrortu.

Carlsen, L. (2010, Enero 21). La militarización no es el camino para encarar la crisis política de México. Entrevista con la socióloga Laura Carlsen. *Global Research Center*. Recuperado de <http://www.globalresearch.ca/la-militarizaci-n-no-es-el-camino-para-encarar-la-crisis-pol-tica-de-m-xico/17136> (consultado el 30 de agosto de 2016).

Castagnolo, C. (2015) La fórmula del amor. El sigma. Recuperado de <http://www.elsigma.com/filosofia/la-formula-del-amor/12938> (consultado el 12 de junio de 2019).

Castoriadis, C. (1975) La institución imaginaria de la sociedad. Buenos Aires: Tusquets, 2010.

Castoriadis, C. (1978/1987) Poder, política, autonomía, en Ciudadanos sin brújula. México: Coyoacán, 2002, pp. 45-74.

Castoriadis, C. (1979) La *polis* griega y la creación de la democracia, en Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 97-131.

Castoriadis, C. (1981) El campo de lo social histórico, en Ciudadanos sin brújula. México: Coyoacán, 2002, pp. 11-28.

Castoriadis, C. (1981) La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía, en Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 193-218.

Castoriadis, C. (1981) Lo imaginario: la creación en el dominio históricossocial, en Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 64-77.

Castoriadis, C. (1986) El estado del sujeto hoy, en El psicoanálisis, proyecto y elucidación. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998, pp. 115-153.

Castoriadis, C. (1993) Psicoanálisis y Filosofía, en Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Buenos Aires: Eudeba, 1998, pp. 169-184.

Castoriadis, C. (1996-1997) Imaginario e imaginación en la encrucijada, en Figuras de lo pensable. Madrid: Cátedra, 1999, pp. 92-112.

Cresta, G. (s. f.) La Noción de Pecado en Agustín y en Pedro Abelardo. Recuperado de [http://www.hottopos.com/notand13/cresta.htm#\\_ftn2](http://www.hottopos.com/notand13/cresta.htm#_ftn2) (consultado el 19 de marzo de 2011).

De la Torre, M. (2004) Cultura, ideología y poder: Los mecanismos de la conformidad social, en *a-tiempo* Psicoanálisis y memorias (1), 105-113.

Deleuze, G. (1978) ¿Qué es el acto de creación?, en Dos regímenes de locos. Valencia: Pre-Textos, 2007.

Deleuze, G. (1980-1981) En medio de Spinoza. Buenos Aires: Cactus, 2011.

Deleuze, G. (1986) Foucault. Barcelona: Paidós, 1987.

Deleuze, G. (1988) Sobre la filosofía, en Conversaciones. Valencia: Pre-Textos, 2006.

Deleuze, G. (1990) Post-scriptum sobre las sociedades de control, en Conversaciones. Valencia: Pre-Textos, 2006.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1980) Mil mesetas. Valencia: Pre-Textos, 2010.

Derrida, J. (1967) Freud y la escena de la escritura, en La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1989.

Eagleton, T. (1995) Ideología. Una introducción. Barcelona: Paidós, 2005.

Esposito, R. (2004) Bíos. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Fernández Rivas, L. (1999) Subjetividad y Psicoanálisis: La presencia del otro en la constitución subjetiva, en Jáidar, I. (comp.), Caleidoscopio de subjetividades. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Educación y Comunicación, pp. 51-63.

Fernández, A. (2007) Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires: Biblos.

Fernández, A. y colaboradores (2006) Política y subjetividad. Asambleas barriales y fábricas recuperadas. Buenos Aires: Biblos, 2011.

Feuerbach, L. (1841) La esencia del cristianismo. Madrid: Trotta, 3ª. Edición, 2002.

Foucault, M. (1954) Enfermedad mental y personalidad. Barcelona: Paidós, 1984.

Foucault, M. (1963) El nacimiento de la clínica. México: Siglo XXI Editores, 2012.

Foucault, M. (1966) El pensamiento del afuera, en Entre filosofía y literatura, Obras esenciales, Volumen I. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 297-319.

Foucault, M. (1966) Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI Editores, 2008.

Foucault, M. (1968) Un peligro que seduce. Entrevista de Claude Bonnefoy. Madrid: Cuatro. ediciones, 2012.

Foucault, M. (1970) *Theatrum Philosophicum*, en Foucault, M. y Deleuze, G. *Theatrum Philosophicum* seguido de Repetición y diferencia. Barcelona: Anagrama, 2005.

Foucault, M. (1971) Nietzsche, la Genealogía, la Historia. Valencia: Pre-Textos, 2004.

Foucault, M. (1971) Verdad y poder, en Microfísica del poder. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992, pp. 185-200.

Foucault, M. (1974) ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?, en Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 343-361.

Foucault, M. (1974/1978) La incorporación del hospital en la tecnología moderna, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 97-110.

Foucault, M. (1975) Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI editores, 2005.

Foucault, M. (1975/1978) Diálogo sobre el poder, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 59-72.



Foucault, M. (1976) Clase del 14 de enero de 1976, en Defender la sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 33-47.

Foucault, M. (1976) Clase del 4 de febrero de 1976, en Defender la sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 85-109.

Foucault, M. (1976) Clase del 17 de marzo de 1976, en Defender la sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 217-237.

Foucault, M. (1976) Historia de la sexualidad, 1 - La voluntad de saber. México: Siglo XXI editores, 1987.

Foucault, M. (1976) Las mallas del poder, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 235-254.

Foucault, M. (1977) Las relaciones de poder penetran en los cuerpos, en Microfísica del poder. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992, pp. 163-172.

Foucault, M. (1977) Poderes y estrategias, en Microfísica del poder. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992, pp. 173-184.

Foucault, M. (1977) Poderes y estrategias, en Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid: Alianza, 2001, pp. 88-101.

Foucault, M. (1978) Clase del 1º de febrero de 1978, en Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 109-138.

Foucault, M. (1978) Clase del 8 de febrero de 1978, en Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 139-159.

Foucault, M. (1978) Clase del 15 de febrero de 1978, en Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 161-189.

Foucault, M. (1978) Clase del 29 de marzo de 1978, en Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 355-378.

Foucault, M. (1978) El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault. [Entrevista con Duccio Trombadori], en La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 33-99.

Foucault, M. (1978) Nuevo orden interior y control social, en Saber y verdad. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991, pp. 163-166.

Foucault, M. (1978/1981) La gubernamentalidad, en Castel, R. y Foucault, M. Espacios de Poder. Madrid: Endymion, 2ª. Edición 1991, pp. 9-26.

Foucault, M. (1979) Clase del 24 de enero de 1979, en Nacimiento de la biopolítica. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 69-92.

Foucault, M. (1979) Clase del 7 de marzo de 1979, en Nacimiento de la biopolítica. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 217-248.

Foucault, M. (1979) Clase del 14 de marzo de 1979, en Nacimiento de la biopolítica. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 249-274.

Foucault, M. (1979/1981) *Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la «razón política», en Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 95-140.

Foucault, M. (1980) Clase del 9 de enero de 1980, en Del gobierno de los vivos. México: Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 17-38.

Foucault, M. (1980) Clase del 23 de enero de 1980, en Del gobierno de los vivos. México: Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 65-91.

Foucault, M. (1980) Debate sobre “Verdad y subjetividad”, en El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980. México: Siglo XXI Editores, 2016, pp. 111-142.

Foucault, M. (1980) Subjetividad y verdad, en El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980. México: Siglo XXI Editores, 2016, pp. 39-70.

Foucault, M. (1981) Sexualidad y soledad, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 225-234.

Foucault, M. (1981) Subjetividad y verdad, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 255-260.

Foucault, M. (1982) Clase del 6 de enero de 1982 – Primera Hora, en La hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 15-38.

Foucault, M. (1982) Clase del 6 de enero de 1982 – Segunda Hora, en La hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 39-54.

Foucault, M. (1982) Clase del 13 de enero de 1982 – Primera Hora, en La hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 55-74.

Foucault, M. (1982) Clase del 13 de enero de 1982 – Segunda Hora, en La hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp.75-88.

Foucault, M. (1982) El sujeto y el poder, en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001, pp. 241-259.

Foucault, M. (1982) El sujeto y el poder, en Revista de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología. Universidad de la República Uruguay, (12), 1996. Recuperado de:  
<http://www.rau.edu.uy/fcs/soc/Publicaciones/Revista/Revista12/Foucault.html> (consultado el 3 de noviembre de 2010).

Foucault, M. (1982) Las técnicas de sí, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 443-474.

Foucault, M. (1982) Por qué hay que estudiar el poder: La cuestión del sujeto, en Álvarez – Uría, F. y Varela, J. (eds.), Materiales de Sociología Crítica, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1986, pp. 25-36.

Foucault, M. (1982) Tecnologías del yo, en Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 45-94.

Foucault, M. (1982) Verdad, individuo y poder. Una entrevista con Michel Foucault, *Rux Martín*, en Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 141-150.

Foucault, M. (1983) Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso [Entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow], en La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 123-158.

Foucault, M. (1983) Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso [Entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow], en La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 195-223.

Foucault, M. (1983) La escritura de sí, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 289-305.

Foucault, M. (1984) Foucault, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 363-368.

Foucault, M. (1984) Historia de la sexualidad, 2 – El uso de los placeres. México: Siglo XXI editores, 2007.

Foucault, M. (1984) Historia de la sexualidad, 3 – La inquietud de sí. México: Siglo XXI editores, 2009.

Foucault, M. (1984) La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 393-415.

Foucault, M. (1985) La vida: la experiencia y la ciencia, en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (compiladores). Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. Buenos Aires: Paidós, 2007, pp. 41-57.

Freud, S. (1895 [1950]) Proyecto de psicología, en Obras Completas, Volumen I (1886-1899), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 323-446.

Freud, S. (1900) La interpretación de los sueños, en Obras Completas, Volumen V (1900-1901), Buenos Aires: Amorrortu, 2000, pp. 345-611.

Freud, S. (1905) Tres ensayos de teoría sexual, en Obras Completas, Volumen VII (1901-1905), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 109-222.

Freud, S. (1905) Tres ensayos para una teoría sexual, en Obras Completas, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 1169-1237.

Freud, S. (1908) La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna, en Obras Completas, Volumen IX (1906-1908), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 159-181.

Freud, S. (1910-1911 [1911]) Los dos principios del funcionamiento mental, en Obras Completas, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 1638-1642.

Freud, S. (1912) Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico, en Obras Completas, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 1654-1660.

Freud, S. (1914) Introducción del narcisismo, en Obras Completas, Volumen XIV (1914-1916), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 65-98.

Freud, S. (1915) La Represión, en Obras Completas, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 2053-2060.

Freud, S. (1915) La Represión, en Obras Completas, Volumen XIV (1914-1916), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 135-152.

Freud, S. (1915) Lo inconciente, en Obras Completas, Volumen XIV (1914-1916), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 153-213.

Freud, S. (1915) Pulsiones y destinos de pulsión, en Obras Completas, Volumen XIV (1914-1916), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 105-134.

Freud, S. (1915-1916 [1916]) Condiciones y técnicas de la interpretación, en Obras Completas, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 2179-2188.

Freud, S. (1917 [1916-17]) 19ª conferencia. Resistencia y represión, en Obras Completas, Volumen XVI (1916-1917), Buenos Aires: Amorrortu, 2004, pp. 262-276.

Freud, S. (1919) Lo ominoso, en Obras Completas, Volumen XVII (1917-1919), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 215-251.

Freud, S. (1920) Más allá del principio de placer, en Obras Completas, Volumen XVIII (1920-1922), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 1-62.

Freud, S. (1921 [1941]) Psicoanálisis y telepatía, en Obras Completas, Volumen XVIII (1920-1922), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 165-184.

Freud, S. (1922 [1940]) La cabeza de Medusa, en Obras Completas, Volumen XVIII (1920-1922), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 270-271.

Freud, S. (1923) El yo y el ello, en Obras Completas, Volumen XIX (1923-1925), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 1-66.

Freud, S. (1924) El problema económico del masoquismo, en Obras Completas, Volumen XIX (1923-1925), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 161-176.

Freud, S. (1925) La Negación, en Obras Completas, Volumen XIX (1923-1925), Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 249-257.

Freud, S. (1927) Fetichismo, en Obras Completas, Volumen XXI (1927-1931), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 141-152.

Freud, S. (1929 [1930]) El malestar en la cultura, en Obras Completas, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 3017-3067.

Freud, S. (1932 [1933]) Lección 31. Disección de la personalidad psíquica, en Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 3132-3146.

Freud, S. (1933 [1932]) 31ª. Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica, en Obras Completas, Volumen XXII (1932-1936), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 53-74.

Freud, S. (1936) Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis), en Obras Completas, Volumen XXII (1932-1936), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 209-221.

García Reinoso, G. (1995) Prólogo, en Sigal de Rosenberg, A. M. (compiladora), El lugar de los padres en el psicoanálisis de niños. Buenos Aires: Lugar Editorial, pp. 9-18.

Garzón Bates, J. (1974). Carlos Marx: Ontología y Revolución. México: Grijalbo.

Giorgi, G. y Rodríguez, F. (compiladores), (2007) Prólogo, en Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. Buenos Aires: Paidós, pp. 9-34.

González, J. (2001) Ética y Libertad. México: Fondo de Cultura Económica y UNAM.

Gorz, A. (1964) Historia y enajenación. México: Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión, 1974.

Gros, F. (1996) Michel Foucault. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.



Hegel, G. W. F. (1807) Fenomenología del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica, 14ª. Reimpresión, 2003.

Heidegger, M. (1938) La época de la imagen del mundo, en Caminos de bosque. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Herrera, R. (2008) Poética del psicoanálisis. México: Siglo XXI.

Hobbes, T. (1651) Leviatán, o La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

Jordana, E. (2013) Foucault: la escritura como experiencia de transformación. *Lo Sguardo – rivista de Filosofia*, (11), 2013 (I), 199-211. Recuperado de [http://www.losguardo.net/public/archivio/num11/articoli/2013\\_11\\_Ester\\_Jordana\\_Foucault\\_Escritura\\_experiencia\\_transformacion.pdf](http://www.losguardo.net/public/archivio/num11/articoli/2013_11_Ester_Jordana_Foucault_Escritura_experiencia_transformacion.pdf) (consultado el 16 de mayo de 2018).

Juarroz, R. (1976) Poesía vertical. Caracas: Monte Ávila.

Kant, M. (1785) Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

Lacan, J. (1949/1966) El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica, en Escritos 1. México: Siglo XXI editores, 2007, pp. 86-93.

Lacan, J. (1953-1954) El seminario de Jacques Lacan: libro 1: los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Paidós, 1981.

Lacan, J. (1958) La significación del falo, en Escritos 2. México: Siglo XXI editores, 2001, pp. 665-675.

Lacan, J. (1959-1960) El seminario de Jacques Lacan: libro 7: la ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Lacan, J. (1960) *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité»*, *La Psychanalyse*, (6), París, 1961. Recuperado de <http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan60.php> (consultado el 16 de octubre de 2013).

Lacan, J. (1960-1961) El seminario de Jacques Lacan: libro 8: la transferencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lacan, J. (1962-1963) El seminario de Jacques Lacan: libro 10: la angustia. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, J. (1964) El seminario de Jacques Lacan: libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Lacan, J. (1967-1968) El seminario de Jacques Lacan: libro 15: el acto psicoanalítico. Buenos Aires: Kriptos.

Laplanche, J. (1970) Vida y muerte en psicoanálisis. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1967) Diccionario de psicoanálisis, Buenos Aires: Paidós, 2004.

Lendman, S. (2008) *Plan Mexico: Plan Colombia Heads for Mexico*. Canada. *Global Research Center*. Recuperado de <http://www.globalresearch.ca/plan-mexico-plan-colombia-heads-for-mexico/9084> (consultado el 30 de agosto de 2016).

Mannoni, O. (1969) La otra escena. Claves de lo imaginario. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Marcuse, H. (1953) Eros y civilización. Barcelona: Ariel, 2003.

Martínez, R. (2013) Freud y Derrida: escritura y psique. México: Siglo XXI.

Marx, C. (1867) El capital: crítica de la economía política, I. México: FCE, 2008.

Marx, K. (1844) Manuscritos de economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Marx, K. (1845) Tesis sobre Feuerbach, en Mondolfo, R. (1933) Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia. Buenos Aires: Claridad, 2006.

Marx, K. y F. Engels. (1845/1846) La ideología alemana. México: Giforen, 2008.

Mauss, M. (1971) Sociología y Antropología. Madrid: Tecnos, 1979.

Morey, M. (1989) Introducción: La cuestión del método, en Foucault, M. (1990) Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 9-44.

Murillo, M. (2016) El concepto de fin de análisis y el problema de la puerta. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, (16), pp. 1-14. Recuperado de <https://www.academica.org/manuelmurillo/22.pdf> (consultado el 3 de diciembre de 2019).

Nietzsche, F. (1878) Humano, demasiado humano. México: Editores Mexicanos Unidos, 1974.

Nietzsche, F. (1882) El gay saber. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.

Nietzsche, F. (1883-1885) Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza, 2012.

Nietzsche, F. (1886) Más allá del bien y del mal. Madrid: EDIMAT, 2003.

Nietzsche, F. (1887) La genealogía de la moral. Madrid: Alianza, 2008.

Nietzsche, F. (1888) Ecce Homo. Madrid: Edimat, 2003.

Pagura, N. G. (2006) ¿Existe un futuro posible para el Hombre? La concepción Antropológica de Marx y sus proyecciones para la Filosofía Política Contemporánea. *A Parte Rei*. Revista de Filosofía, (43), Enero 2006, 1-12. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagura43.pdf> (consultado el 6 de septiembre de 2019).

Páramo Ortega, R. (2006) Alienación y psicoanálisis. Un acercamiento a partir de Freud y de Marx, *Subjetividad y Cultura*, (25) octubre 2006, 8-16.

Perrés, J. (1989) Proceso de constitución del método psicoanalítico. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2000.

Platón (1959) Alcibíades, o de la naturaleza del hombre. Buenos Aires: Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica.

Platón (1962) Apología de Sócrates, en Diálogos. México: Porrúa, 2001, pp. 1-25.

Platón (1962) Simposio (Banquete) o de la Erótica, en Diálogos. México: Porrúa, 2001, pp. 493-540.

Quignard, P. (2009) La imagen que nos falta. México: Ediciones Ve, 2015.

Rajchman, J. (1991) Lacan, Foucault y la cuestión de la ética. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, 2001.

Recalcati, M. (2013) El complejo de Telémaco. Padres e hijos tras el ocaso del progenitor. Barcelona: Anagrama, 2014.

Ricoeur, P. (1965) Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI editores, 2002.

Ricoeur, P. (1990) Sí mismo como otro. México: Siglo XXI, 2006.

Rivera Garza, C. (2011) Dolerse. Textos desde un país herido. San Felipe del Agua, Oaxaca de Juárez: Sur+ediciones.

Rousseau, J. J. (1762) El Contrato Social. México: Porrúa, 2010.

Rubio, F. (1968) Introducción, en Marx, K. (1844) Manuscritos de economía y filosofía. Madrid: Alianza, 2007.

Saal, F. (1991) De Seres, Decires, De Mujeres, en Palabra de analista, México: Siglo XXI editores, 1998, pp. 41-46.

Sacchi, E. (2016) Neoliberalismo y subjetividad. Notas para pensar la gubernamentalidad de nuestro tiempo. *Identidades*, (10), pp. 22-33. Recuperado de

<https://iidentidadess.files.wordpress.com/2015/07/02-identidades-10-6-2016-sacchi.pdf>

(consultado el 3 de diciembre de 2019).

Sacchi, E. y Saidel, M. (2014) De la biopolítica a la estética de la existencia: ¿hacia una política de la vida? *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, Volumen 2 (3), pp. 11-41. Recuperado de

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20160603052218/542-2050-1-PB.pdf>

(consultado el 3 de diciembre de 2019).

San Agustín. Obras Completas de San Agustín. Tomo XVII La ciudad de Dios. Volumen 2. Cuarta edición, 1988, Libro XIV, Capítulo XIII.

Sánchez Vázquez, A. (1982) El joven Marx: Los manuscritos de 1844. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Demos (Desarrollo de Medios), David Moreno Soto / Editorial Itaca, 2003.

Sauval, M. (1994) Lectura y comentario de “La cosa freudiana” 2ª parte, *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura. Recuperado de <http://www.sauval.com/articulos/cosa2.htm> (consultado el 29 de junio de 2011).

Vargas, G. Ideología y Marxismo Contemporáneo. *Dialéctica*, Vol. 12, Año VII. Septiembre 1982. Recuperado de <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/> (consultado el 28 de abril de 2011).

Vargas, L. (1998) ¿La Subjetividad del sujeto o el sujeto de la subjetividad?, en Tras las huellas de la subjetividad, Cuadernos del TIPI. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, pp. 51-66.

Villoro, L. (1985) El concepto de ideología y otros ensayos. México: Fondo de Cultura Económica, Cuadernos de la Gaceta.

Waldenfels, B. (1998) La pregunta por lo extraño, en Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, (1), pp. 85-98. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/fsl/15756866/articulos/ASEM9899110085A.PDF> (consultado el 29 de enero de 2011).

Žižek, S. (1999) El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Žižek, S. (2005) La suspensión política de la ética. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.