



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

***RESISTENCIA E INSURRECCIÓN EN FREUD Y FOUCAULT O SOBRE LA
MELANCOLÍA EN JUDITH BUTLER.***

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
HOMERO DANIEL VÁZQUEZ CARMONA**

**TUTORA
DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



MÉXICO, D.F. FEBRERO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Gloria Mora y Lillie Giese.

Agradecimientos.

La realización de ésta tesis fue posible gracias al apoyo de CONACyT con el "Programa Nacional de Posgrados de Calidad" y el "Programa de Becas Mixtas". Asimismo, la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM que a través del "Programa de Movilidad Internacional de Estudiantes" asumió gastos de transporte. Y el Programa DGAPA-PAPIIT IN403413: "Filósofos con Freud", que ha generado un importante ambiente de discusión institucional para los distintos temas que abordo en la tesis.

A mi tutora, Dra. Rosaura Martínez, que ha confiado en el trabajo, lo ha visto crecer y cambiar, siendo muy paciente con todos mis rodeos; pero más fundamentalmente, porque me ha enseñado a pensar a Freud en y desde la filosofía, en los márgenes de la presencia y la ausencia, desde lo que abre y cierra el discurso psicoanalítico.

A mi revisora, Dra. Erika Lindig Cisneros y a mis sinodales: Dr. Ambrosio Velasco Gómez, Dra. María Antonia González Valerio y Dr. Pedro Enrique García, que dedicaron parte de su tiempo para la lectura de mi tesis y buscaron abrir un espacio para hablar conmigo sobre algunos temas, logrando así encontrar nuevas miradas conceptuales para trabajar.

ÍNDICE.

Introducción.	1
1. La marginación.	1
2. Ontología histórica de nosotros mismos.	3
3. El sujeto melancólico.	7
4. La pregunta por Freud y Foucault.	12
5. La puesta en juego.	26
 Capítulo 1: Resistencia e insurrección en Freud.	 32
1. Resistencia tanática, resistencia erótica.	32
2. Las resistencias.	35
3. Resistencia del ello.	38
4. Resistencia de transferencia.	40
5. Resistencia de lo reprimido.	42
6. Ganancia de la enfermedad.	44
7. Resistencia del superyó.	46
8. La resistencia tanática.	49
9. Estrategia 1: Resistencia y erótica del yo.	51
10. Estrategia 2: Resistencia y erótica de la angustia.	53
11. Devenir angustia e insurrección psíquica.	55

Capítulo 2: Resistencia e insurrección en Foucault.	57
1. Elipsis ética y estética.	57
2. La historia de la locura en la Época Clásica.	61
3. La verdad.	67
4. El sujeto.	73
5. Resistencia.	83
6. Insurrección.	89
 Capítulo 3: Devenir melancolía. Duelo provenir.	 93
1. (Dos) resistencia(s).	93
2. Alteridad y significación.	100
3. Necesidad del otro.	102
4. Tendencia a la significación.	104
5. La performatividad.	106
6. La melancolía.	110
7. Duelo.	114
8. La sexualidad: ontología de la subjetividad.	117
 Conclusiones.	 129
 Bibliografía.	 136
 Notas.	 141

Mucho más podría agregarse analizando las numerosas películas de zombis que no dejan de producirse. Entre algunos tópicos que no he abordado aquí, podría por ejemplo rastrearse toda una problemática en torno al duelo, a la imposibilidad del duelo como experiencia en un contexto en donde la muerte ha perdido su carácter definitivo para convertirse (ella también) en algo efímero. Ese hiato temporal que nos permitía cerrar heridas, procesar pérdidas, asumir la ausencia del otro para, precisamente, "continuar con nuestras vidas", ya no está. Ya no hay tiempo en ése o en este mundo, apocalíptico y posmoderno, para hacer el trabajo de duelo. Por el contrario, hay que seguir adelante con premura y urgencia para poder sobrevivir. Para que los muertos -mis muertos, los que me resultan próximos- no me devoren, debo sobreponerme rápidamente a su pérdida; debo poder matar al muerto -cancelarlo o anularlo no ya de hecho, sino como figura- para no ser devorado por la muerte.

Jazmín Acosta: Espectogramas (pos)modernos: el mito zombi en el horizonte de lo "post-humano".

Imagine no es una palabra -un sonido inteligible-, un título o una ofrenda bonita en Central Park. Es un llamado dionisiaco al encuentro de las fuerzas que devuelven la voz a la esfinge y animan a perderse, felices, en la sensualidad de los laberintos. Es una convocatoria a la casa de Heráclito, donde somos llamados por un nombre que no nombra, no escamotea: deviene; es un océano celentéreo capaz de crear al mundo infinitas veces, todas las que sea posible y propicio. Y que no se confunda llamado con redención: nada ni nadie vendrá a buscarnos, nada nos espera en el futuro. Está en el presente absoluto el semidiós que somos y reclama ser vivido desde la creación poética en su infinito tener lugar. Se podría empezar por abolir los manicomios para que sus antiguos cautivos multipliquen la medida de las cosas; quitarse la ropa e ir desnudo a sembrar campos de fresas: ellas servirán para alimentarse cuando se tire el despertador y el domador del circo nos despida por ser tan irresponsables elefantes. Después podemos ir a rescatar a los doctores. Pues todo, todo tiene derecho a ser, hasta lo que no ha podido ser jamás.

Fanny Pirela Sojo: De la irresponsabilidad de los elefantes y otras cuestiones imprescindibles.

INTRODUCCIÓN.

*Las naciones tienen grandes hombres a pesar suyo –como las familias.
También hacen todo lo posible para no tenerlos.
Por eso el gran hombre necesita, para existir,
poseer un poder de ataque superior a la fuerza de resistencia
desarrollada por millones de individuos.
A propósito del sueño, aventura siniestra de todas las noches,
puede decirse que los hombres duermen con una audacia
que parecería incomprensible si no supiéramos
que es el resultado de la ignorancia del peligro.*

Baudelaire: Diarios íntimos.

1. La marginación.

El tema ético, político y ontológico que busco abordar en ésta tesis, de manera general, es la *marginación*, entendiéndola como un fenómeno histórico que sostiene en el límite de la sociedad a un grupo o sector de su población. Desde luego que hay diferentes tipos de marginación y marginalidades, múltiples horizontes de visibilidad y diferentes límites que acotan la apertura y cierre de una sociedad, así como variadas consecuencias de la transgresión; incluso se puede hablar de identidades o grupos marginales además de, en otros casos, marginaciones relativas a determinadas perspectivas en el interior mismo de los márgenes de la sociedad.

Así, pensar la *marginación* como tema general e incluso como fenómeno social, revela de entrada que se trata de un fenómeno que se puede abordar desde diferentes frentes como lo pueden ser la multiculturalidad y el pluralismo, la hegemonía y el antagonismo, la universalidad y lo estrictamente particular. El lugar desde donde voy a trabajar la *marginación* en éste trabajo está circunscrito en algunos de estos frentes; de manera más específica me voy a dedicar a las relaciones entre la política y la subjetividad, acotando la política a las relaciones de poder y la subjetividad a la psique del psicoanálisis freudiano.

He decidido realizarlo de esa manera porque lo que me interesa conocer es el modo en que lo estrictamente político se materializa en el sujeto, logrando no sólo simularse como realidad sino que, aunado a ello, introducir al sujeto en un campo desde donde sus pensamientos se corresponden con simulacros históricos. Por mencionar algunos ejemplos, me interesa el modo en que el repudio a determinadas identidades o sujetos surte efecto y conduce a acciones que rechazan ciertas existencias; también el modo en que un sujeto, desde la marginalidad, revierte el peso que el rechazo le pretende imponer y encuentra otros giros a su existencia; así como también en la relevancia y la dificultad que implica la emancipación.

Para ello, seguiré de cerca el trabajo de Judith Butler considerando dos fundamentos de su trabajo, el primero de ellos es que *el ser busca persistir en su propio ser y sólo podemos mantener nuestro propio ser si nos comprometemos a recibir y ofrecer reconocimiento; un reconocimiento cuyas normas tienen como función producir y deproducir la noción de lo humano*;¹ el segundo es que *el poder subordina y forma al sujeto mediante una vuelta sobre sí mismo que a partir de categorías sociales permite la existencia en la subordinación y se mantiene desde mecanismos psíquicos melancólicos*.²

En cuanto al primero, me gustaría hacer algunas precisiones: Butler está pensando en el sujeto, en primer lugar, desde el *connatus* de Spinoza, lo que significa que el deseo del sujeto es ser, preservar su existencia, mantenerse en su ser; buscando afectos alegres que le acerquen a una mayor perfección. En segundo lugar, Butler está pensando en el sujeto desde el reconocimiento de Hegel, lo que implica que la autoconciencia siempre se verá confrontada a categorías de reconocimiento que, una vez adquirido son puestas en tela de juicio permitiendo así un movimiento dialéctico desde donde la negación se vuelve principio de afirmación, es decir, desde donde el vínculo con el objeto o el otro es siempre motivo de afirmación pero de duda también y será la duda quien permitirá pensar dicho vínculo de maneras diferentes. En tercer lugar, Butler está pensando en la noción de lo humano del sujeto desde las relaciones de poder de Foucault cuando, precisamente las categorías que otorgan determinados reconocimientos tienen bases

¹ Judith Butler, *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós, 2010), 55.

² J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Cátedra, 2011), 20.

normativas con implicaciones políticas. En conjunto, este primer fundamento es que tanto la normación como la marginación suceden a partir de categorías de reconocimiento que no necesariamente determinan la existencia de los sujetos de manera positiva ni de manera negativa pero sí de manera dialéctica, siendo la autoconciencia y las categorías de reconocimiento los lugares de afirmación y negación del sujeto.

En cuanto al segundo fundamento, que es propiamente del que me ocuparé en ésta tesis, pretendo revisar enseguida algunos conceptos como *una ontología histórica de nosotros mismos*, y la *melancolía psíquica*, para exponer la pregunta que busca responder ésta tesis y los caminos que habré que recorrer para responderla.

2. Ontología histórica de nosotros mismos.

Al preguntar *¿qué o quiénes somos ahora?* Foucault parte de una cualidad temporal del *nosotros* poniendo en evidencia que lo que se es no ha sido siempre y que tampoco tiene porqué seguirlo siendo. Lo que significa que aquello que somos está determinado históricamente pero no por ello definitivamente. Esta apertura rompe con un sujeto trascendental y permite el acceso a pensar en la multiplicidad de vidas posibles.

El antecedente que tiene Foucault para pensar esta ontología surge de la respuesta que Kant elabora para la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”³ Concluyendo que es la salida del hombreⁱ de su minoría de edad, desafiando al ser humano a ser capaz de sí: “*¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!*”.⁴ Aquí el valor debe entenderse bajo la luz de un esfuerzo y compromiso en contraposición a la facilidad de que siempre pueda haber algo –un libro, otro, un pastor, un médico- que piense, juzgue y decida por nosotros.

Cuando el breve texto de Kant aparece en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift*, nos dice que para la Ilustración sólo se exige la libertad de

³ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” En *Filosofía de la historia* (Madrid: FCE, 2000), 25-37.

⁴ I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, 26.

hacer uso público de la propia razón en cualquier dominio.⁵ Este uso público de la razón no debe coartarse sino que siempre debe ser libre porque sólo así se puede producir la ilustración de los hombres. En contraste, el uso privado de la razón debe de ser con frecuencia limitado y parte de un ejercicio cuyo resultado después sea público para que no obstaculice el progreso de la Ilustración.

Continúa Kant preguntando si en 1784, fecha del texto, se vive en una época ilustrada y su respuesta es que no, su conclusión es que se vive en una época de ilustración y esto es así porque aún falta que la totalidad de seres humanos sean capaces, o estén en posición, de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin acudir a extrañas o ajenas conducciones.

Casi dos siglos más tarde, Foucault en las antípodas de Kant encuentra en “*¿Qué es la Ilustración?*” una semilla de otro pensar. Por principio de cuentas, el modo en que Kant define el presente, no como la era de un mundo al que se pertenece ni como la aurora de una realización futura de la que apenas se perciben algunos signos de un acontecimiento por venir, sino que el presente está definido en “*¿Qué es la Ilustración?*” como diferencia. La simple diferencia que introduce el hoy frente al ayer.⁶

Y lo que introduce el hoy en el ayer de la Ilustración en tiempos de Kant, bajo la interpretación de Foucault, es una salida, una vía de escape que libera de un estado de tutela bajo el cual cierto estado de nuestra voluntad nos hace aceptar la autoridad de otros. Podemos ver que el desafío al que nos enfrenta Kant entra por la vía de escape cuando advierte tener cuidado con la autoridad de otros, especialmente en dominios en donde conviene que hagamos uso de la razón. Así entran en juego, en esta Ilustración presente o presente ilustrado, la voluntad, la autoridad y el uso de la razón, que en última instancia apuntan hacia la responsabilidad del estado de tutela del hombre, quien sólo puede salir de ahí por un cambio operado por él mismo sobre sí mismo.

⁵ I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, 27.

⁶ Michel Foucault, “*¿Qué es la Ilustración?*” En *Obras esenciales* (España: Paidós, 2010), 975-990.

¡Sapere aude! Es interpretado por Foucault como “*ten el valor, la audacia de saber*”⁷, extendiendo el texto de Kant para proponer a la Ilustración como un proceso del que participamos colectivamente y, también, como un acto de valor que debe ser ejecutado de manera personal. El coraje necesario para salir del estado de tutela cuando la tutela está atravesada por dos vectores que le condicionan: espiritual e institucional, ético y político.

Foucault recomienda distinguir el campo de obediencia y el campo del uso de la razón. Para él la *Crítica* kantiana se vuelve necesaria porque define las condiciones que legitiman a la razón para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar: “El uso ilegítimo de la razón hace nacer, por medio de la ilusión, al dogmatismo y la heteronomía; por el contrario, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios es que puede asegurarse su autonomía”.⁸

Así, la *Crítica* es necesaria porque identifica de qué manera están condicionados los conocimientos, acciones y esperanzas; lo que nos lleva a considerar a la crítica como la identificación del límite de lo cognoscible y, en consecuencia, de lo actuable y esperable. De tal forma que la autonomía propia se encuentra relacionada con una actitud crítica.

En “*¿Qué es la Ilustración?*” Kant nos dice que ha puesto el punto principal de la Ilustración –es decir, del hecho por el cual el hombre sale de una minoría de edad de la que es culpable- en la cuestión religiosa, porque para las artes y las ciencias los que dominan no tienen ningún interés en representar el papel de tutores de sus súbditos. Foucault se pregunta si frente al texto de Kant, considerando una posterior modernidad, se podría considerar a la modernidad como una actitud más que como un periodo de la historia. Refiriéndose con actitud a un modo de relación con y frente a la actualidad; actitud que envuelve una manera de pensar y de sentir, de actuar y conducirse. Actitud bajo la cual algunos, que manteniéndose en una relación de pertenencia, desenvuelven al mismo tiempo una tarea, la de ser sí mismo.

⁷ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, 978.

⁸ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, 980.

Entre el arte, la modernidad y el sí mismo, Foucault voltea la mirada hacia Baudelaire para quien ser sí mismo no es una cuestión de aceptarse tal como se es en el flujo de los momentos que pasan, sino tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración ardua y compleja. No buscarse en los secretos escondidos que ocultan la verdad de sí mismo sino inventarse, elaborarse a sí mismo.

La actitud como modo de relación con lo actual y la tarea de elaborarse a sí mismo, es llevada por Foucault al nivel de un *ethos filosófico* consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Un *ethos filosófico* que se caracteriza por ser una actitud límite.

Así, Foucault lee en Kant un genuino interés por los límites que el conocimiento no puede traspasar; considerando la actitud límite de un *ethos filosófico*, Foucault busca darle la vuelta a la *Crítica* y pregunta: “en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?”⁹ Con este giro, Foucault transforma la limitación de la *Crítica* a una crítica práctica que toma la forma de una transgresión siempre posible:

Esto trae como consecuencia que la crítica se ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método.¹⁰

La feliz coincidencia entre Kant y Foucault con relación a “¿Qué es la Ilustración?” se orienta a evidenciar que hay un sesgo político cuya tendencia es formar sujetos, desde la conducción de los individuos por parte de autoridades. En ese tenor, la crítica toma dos direcciones complementarias: la apertura hacia una emancipación política y la tarea de constituirse a sí mismo, ambas con base en el uso crítico de la razón.

⁹ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, 986.

¹⁰ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, 986.

La tarea de construirse a sí mismo desde una ontología histórica de nosotros mismos, con una actitud de entender el presente como diferencia, se complica cuando tratamos de entender las condiciones fácticas que permitirían la tarea. No estamos en una época de ilustración, decía Kant, porque aún estamos lejos del compromiso de la totalidad de los seres humanos para estar en posición de servirse de su propio entendimiento sin dejarse conducir por voluntades extrañas. Y no es complicada solamente por condiciones materiales que determinan el acceso al conocimiento sino que lo es además porque al hablar de nosotros mismos, estamos hablando no solo de una actitud o una voluntad sino de una realidad que forma parte de nosotros. Un mundo al cual pertenecemos y en cuya realidad nos desenvolvemos. Pertenencia y desenvolvimiento introyectado que forma nuestra estructura cotidiana y a la vez más íntima. Es decir, una realidad que somos, que no se limita a formar parte de nuestra intimidad sino que la genera y se legitima cuando la damos por sentado.

3. El sujeto melancólico.

La pregunta que da origen a los ensayos de *“Mecanismos psíquicos de poder”*, es: “¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder?”¹¹ Para Butler, en la relación entre el sujeto y el poder hay una paradoja pues al mismo tiempo que el poder somete al sujeto en la subordinación, también le es formativo y le permite devenir sujeto; de suerte que el poder marca los límites desde donde son posibles las condiciones de su existencia pero también las condiciones que permiten su agencia. Es importante señalar que el poder que forma al sujeto es diferente del poder que más adelante ejerce, esto significa que no hay una formación determinante que se haga una vez y para siempre, sino que el poder para preservar requiere ser reiterado.

Para ir más despacio, el sujeto puede ser posible gracias a un proceso de repetición de normas, una repetición que lo instituye y a su vez condiciona su existencia. Al no poder haber una instauración definitiva, la iterabilidad de la norma adquiere un estatus de producción ritualizada que no termina

¹¹ J. Butler, *Mecanismos psíquicos de poder*, 13.

por determinar completamente al sujeto. Aquí Butler nos habla de una reiteración incompleta cuya interrupción o ruptura hace posible la emancipación del sujeto y la desviación de la norma.

Aunque la rearticulación y la resignificación puedan ser inmanentes al poder, una de las formas que asume el poder que ejerce el sujeto se pueden tornar en resistencia, siendo en la resistencia desde donde el sujeto se comienza a constituir en agencia. Es decir, que la misma constitución reiterablemente normativa que forma y da lugar al sujeto, puede fallar e impulsar que su existencia tome otras direcciones.

En cuanto a la forma psíquica que adopta el poder, Butler hace una audaz lectura sobre el texto "*Duelo y melancolía*" de Freud para proponer que el sujeto se estructura a través de mecanismos melancólicos. En "*Duelo y melancolía*" Freud señala que en un nivel psíquico, tanto el duelo como la melancolía son procesos que acontecen cuando el yo algo ha perdido. La diferencia comienza cuando en duelo, el vínculo afectivo que se tenía con el objeto perdido ha de resolverse mediante un trabajo de descataxizaciónⁱⁱ consistente en la cancelación de la libido sobre el objeto y su desplazamiento hacia uno nuevo, abriéndose la oportunidad de generar nuevos vínculos afectivos.¹² El duelo se vive como una pérdida que empobrece al mundo y es un proceso normal, que no hace falta interrumpir pues el yo se encuentra de luto por su pérdida, sea un amor, un familiar, un ideal, la patria.

Por otro lado, en la melancolía, aunque el yo pudiera tener claro lo que perdió, no tiene claro qué fue lo que con el objeto el yo perdió de sí; Freud explica que la investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se colocó sobre el yo; y ahí, dentro del yo, la investidura no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para que el yo estableciera una identificación con el objeto resignado, logrando que desde entonces el yo se juzgue a sí mismo como si fuera el objeto abandonado, consiguiendo así identificarse con la pérdida y en consecuencia recriminársela.¹³

¹² Sigmund Freud, "*Duelo y melancolía*" En *Obras completas Vol. XIV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 236-255.

¹³ S. Freud, *Duelo y melancolía*, 242.

De esta forma, en la melancolía hay una pérdida que empobrece al yo, cuya consecuencia construye una división que escinde al yo en dos, uno crítico consigo y otro alterado por la identificación con la pérdida. Así, se construye una identificación narcisista con el objeto que se convierte en el sustituto de la investidura de amor, la manera en que el yo preserva el objeto perdido,¹⁴ consiguiendo que el vínculo de amor no tenga que resignarse a pesar del conflicto con el objeto amado. A ello, Freud añade que la relación con el objeto se complica por el conflicto de ambivalencia, ésta es o bien constitucional, es decir, inherente a todo vínculo de amor de este yo, o nace precisamente de las vivencias que conllevan la amenaza de la pérdida del objeto, culmina Freud.

A diferencia del duelo, en la melancolía no hay abandono de objeto sino una identificación con la pérdida que permite que el objeto cambie su estatuto de externo a interno. Un pliegue que, una vez internalizado en la psique, es también parte de su mecanismo de rechazo. Es decir que si el objeto no puede existir externamente entonces lo hará internamente, de suerte que se consigue negar la pérdida y mantenerla bajo control.

En 1915, que es la fecha de *"Duelo y melancolía"*, Freud consideraba a la melancolía como un estado patológico. Para 1923 en *"El yo y el ello"*, rectifica su postura y arguye que la melancolía es un proceso que participa en la conformación del yo y contribuye esencialmente a producir su carácter. Lo que quiere decir que el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas. En otras palabras, el carácter contiene la historia de las elecciones de objeto anuladas. Luego entonces, el carácter se construye con base en el repudio psíquico ante la negativa o imposibilidad de elaborar el duelo, trayendo el objeto en un pliegue hacia sí y sedimentando el devenir psíquico sobre la imposibilidad de reconocer la pérdida. Ahora bien, cuando el carácter toma dimensiones colectivas, cuando la melancolía se sostiene desde pérdidas constitutivas impuestas por prohibiciones culturales, la dimensión de la melancolía simula la ausencia de la necesidad de duelo. Al respecto Butler, pensando en la homosexualidad,

¹⁴ S. Freud, *Duelo y melancolía*, 248.

recupera éstas discusiones de Freud y las complementa con Foucault argumentando que:

Cuando ciertos tipos de pérdidas son impuestas por unas prohibiciones culturalmente dominantes, ello da lugar a una forma culturalmente dominante de melancolía, no llorada y no llorable. Y cuando no existe ningún reconocimiento o discurso público con el cual pueda nombrarse y llorarse la pérdida, la melancolía adopta dimensiones culturales de enorme trascendencia contemporánea. Por supuesto, no debe sorprendernos que mientras más hiperbólica y defensiva sea una identificación masculina, más intensa sea la carga homosexual no llorada. En este sentido, podríamos pensar que la “masculinidad” y la “feminidad” se forman y consolidan mediante identificaciones que se componen en parte de duelo no reconocido. [...] Cuando la prohibición de la homosexualidad está culturalmente generalizada, entonces la “pérdida” del amor homosexual es provocada por una prohibición que se repite y ritualiza a lo largo y ancho de la cultura. El resultado es una cultura de melancolía de género donde la masculinidad y la feminidad emergen como huellas de un amor no llorado y no llorable; donde, de hecho, dentro de la matriz heterosexual la masculinidad y la feminidad se ven fortalecidas por los repudios que llevan a cabo.¹⁵

De tal forma que en el caso del ejercicio de la sexualidad, no sólo se pierde el objeto, sino que además se niega completamente que haya habido alguna vez algún deseo, de modo que: "nunca perdí a esa persona y jamás amé a esa persona y, de hecho, nunca jamás sentí para nada ese tipo de amor".¹⁶

Si la melancolía es la forma psíquica que adopta el poder, cabe recordar que el poder es siempre normativo y que este requiere de la reiteración permanente. Y señalar además que al igual que la cultura cuyas normas requieren de la reiteración, el carácter de la psique se encuentra a su vez sometido a dichas normas y procesos.

La relevancia que tienen las reflexiones de Butler en torno al sujeto estructurado a partir de mecanismos melancólicos es que en textos posteriores nos encontraremos que, sobre la base de una propuesta política

¹⁵ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 155.

¹⁶ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 154.

de existencia democrática, Butler trabaja la posibilidad de salir de circuitos melancólicos a partir de efectuar el duelo de esas pérdidas no lloradas y no llorables.

En "*Vida precaria*" Butler plantea que toda vida es potencialmente precaria en la medida en que el cuerpo está siempre expuesto a marcos de legitimidad y legibilidad. Cada sujeto se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de los cuerpos –como lugar de deseo, de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición-. Es decir, que se constituye a partir de considerar al cuerpo como producto de mecanismos sociales que actúan dándole forma. De esta manera, el cuerpo es el lugar desde donde queda el sujeto expuesto a otro, desde donde puede ser susceptible de mirada y contacto pero también de violencia como secuela de esta exposición.

Como consecuencia de las dimensiones públicas y políticas de los cuerpos, se deriva que éstos nunca son lo suficientemente nuestros. Más aún, la producción de cuerpos supone marcos de legibilidad que se materializan en formas de legitimidad, en otras palabras, la posibilidad de mirar un cuerpo, el propio incluido, pasa por la mediación de marcos culturales que evalúan el cuerpo, sometiéndolo a comparación y con base en esa evaluación a diferentes tipos de legibilidad.

Ahora bien, entre marcos normativos culturales y leyes que sostienen Estados, la vulnerabilidad de cuerpos y sujetos toma dimensiones descomunales cuando, en conjunto, comienza a suceder que: "hay personas no consideradas como sujetos, de seres humanos no conceptualizados dentro del marco de una cultura política en la que la vida humana goza de derechos legales y está asegurada por leyes –seres humanos que por lo tanto no son humanos-"¹⁷. Ejemplos de ello son todas las identidades que por cuestiones políticas se encuentran marginadas y, en la marginalidad, se les sostiene como sujetos menos que humanos.

A partir de aquí, el duelo juega un papel muy importante en el trabajo de Butler porque: "no se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos

¹⁷ J. Butler, *Vida precaria* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 58.

dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad?”¹⁸.

Para Butler, la violencia se ejerce sobre *sujetos irreales*, entendiendo por ello a aquellos cuyas vidas no merecen ningún duelo porque estaban desde el principio perdidas y obstinadamente se les mantiene en la marginalidad, proyectando eliminarlas. Para una propuesta de existencia democrática, habrá que considerar que en la medida en que la posibilidad de duelo se establece sobre un fondo melancólico dado por un mundo social, el duelo implicará sufrir un cambio cuyo resultado nunca se puede predecir ni conocer de antemano.

El efecto de transformación de la pérdida no puede planificarse pero sí permite transformar el sentido de una comunidad política. En consecuencia, desde una insurrección a nivel ontológico, el rompimiento con marcos normativos de fondo melancólico y la apuesta por el duelo, Butler sostiene un modo de vida política coincidente con Laclau y Mouffe, apuntando hacia una democracia radical desde donde ciertas formas de hegemonía – sostenidas a partir de puntos nodales- pueden acotarse a partir de la relación con otras formas antagónicas y tenga lugar una base política para existencias fundadas desde la diferencia. Posibles mientras la reiteración de las normas tengan como eje puntos nodales cuyo sentido se erige desde la hegemonía, pensando a la hegemonía como la pretensión de universalizar un conjunto de significados de corte particular.

4. La pregunta por Freud y Foucault.

En el trabajo de Butler podemos apreciar una propuesta política de democracia radical con base en sujetos precarios cuya fragilidad ha sido reforzada por la hegemónica iterabilidad de marcos de comprensión; además encontramos un sujeto instaurado en mecanismos melancólicos que mientras le someten a discursos de poder, también activan su potencia. Entre el sujeto político y el melancólico se puede apreciar que el fundamento

¹⁸ J. Butler, *Vida precaria*, 59.

que sostiene estos conceptos supone una relación entre la política y la psique, un vínculo que va más allá de la instauración del sujeto y alcanza lo más íntimo de sí; mecanismos políticos que incitan simulaciones desde donde la reiteración de la norma y la instauración del sujeto (en plena concordancia mental y afectiva) se cumple como una realidad establecida políticamente. De ahí la relevancia que tiene la pregunta que da origen a “*Mecanismos psíquicos de poder*” que es: ¿cuál es la forma psíquica que adopta el poder?

Si analizamos el contenido de la pregunta, habremos de preguntarnos por la función que desempeña el verbo *adoptar* explícito en ella. En la versión original, la pregunta es: *What is the psychic form that power takes?*¹⁹ En castellano, adoptar supone recibir o adquirir una configuración determinada,²⁰ sentido implícito en la pregunta original (que no incluye *adopt* o *assume* sino su sentido tácito: *the form that takes*). La cuestión apunta hacia la forma psíquica del poder, la configuración resultante –de otras posibles– del ejercicio del poder sobre la psique; es decir, la transformación de la psique como consecuencia del ejercicio del poder. Butler responde que es la melancolía y será una ambivalencia constitutiva la condición de posibilidad de salir de esa melancolía. Ambivalencia que permitiría, mediante el duelo, generar las condiciones para crear esas otras configuraciones posibles.

La pregunta de Butler, tanto como la respuesta, relaciona dos conceptos, a saber la psique y el poder, que no son fácilmente vinculables. Desde luego que la pregunta está pretendiendo articular a Freud con Foucault, articulación que podemos reafirmar cuando nos dice Butler que el poder forma al sujeto, el sujeto se estructura psíquicamente, la psique adopta una forma del poder; planteamientos que se confirman cuando expone una cultura predominantemente melancólica, en principio y por lo menos en términos de género, y en otros textos en cuestión de marginalidades.

¹⁹ J. Butler, *The Psychic Life of Power* (California: Stanford University Press, 1997), p. 2.

²⁰ Real Academia de la Lengua Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=adoptar> Consultada el 20 de noviembre de 2013.

La pregunta de Butler es complicada en varios niveles. En un primer nivel, dentro del marco epistémico de cada uno de los autores, hay disimetrías conceptuales. La política nunca fue un tema de interés para Freud, se acercaría *“Psicología de las masas y análisis del yo”* o *“El malestar en la cultura”* a cuestiones políticas pero siempre desde la perspectiva del aparato psíquico, desde una estructura de identidad mediada por procesos de identificación edípica sin mayores consecuencias para desarrollar una teoría política e incluso una psicología política. El psicoanálisis sí fue un tema de reflexión para Foucault pero nunca desde sus planteamientos epistemológicos sino desde las consecuencias positivas y negativas del saber psicoanalítico en la episteme de la época; consecuencias positivas en *“Historia de la locura en la época clásica”* que reivindica en algunos momentos el trabajo de Freud o bien en *“Las palabras y las cosas”* desde donde se ofrece el psicoanálisis como un saber que disloca al sujeto trascendental kantiano o la categoría del Hombre. Consecuencias negativas en *“Vigilar y castigar”* o en el primer volumen de *“Historia de la sexualidad”* desde donde se aborda al psicoanálisis como un saber disciplinario, un dispositivo familiar o normativo cuya tendencia es limitar la subjetividad y permitir la estructuración del sujeto.

En un segundo nivel, las consecuencias de cada marco epistemológico se plantean sus propios interrogantes y ligeramente rozan una vinculación que se ofrece como un accidental complemento y en tanto accidente, innecesario. La consecuencia del saber psicoanalítico es la clínica psicoanalítica cuya interrogación se dirige a crear las condiciones para que el yo viva un poco más tranquilo.²¹ La consecuencia del trabajo de Foucault, en sus últimos textos y cursos, se dirige hacia una ética estética de la existencia, desde donde el interés se centra en procurar un conjunto de técnicas que asistan a generar un cuidado de sí, poniendo especial interés en el modo en que el sujeto puede procurarse a sí mismo desde un conjunto de preceptos morales y de reflexiones éticas.

En un tercer nivel, el horizonte temporal de cada uno podría parecer coincidente pero de nuevo es resbaladizo y reductivo. En Freud el tiempo

²¹ S. Freud. “Análisis terminable e interminable” En *Obras Completas Vol. XXIII*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 251.

sucede en dos registros, uno consciente y otro inconsciente. Dicho de otra forma, las leyes del inconsciente se rigen fuera del tiempo de la consciencia y prescinden del orden preconsciente; de hecho la condición de posibilidad de un conflicto psíquico es que una situación actual se corresponda con elementos resguardados en el inconsciente quienes implotan ante el acontecimiento que las provoque,ⁱⁱⁱ esto a su vez significa que el estatus de rigidez de las huellas mnémicas es endeble, se encuentran en movimiento permanente y pueden ser resignificables. Foucault, como se mencionó más arriba, desde su *ontología histórica de nosotros mismos* piensa el sí mismo como un elaborarse en el presente, un acto autopoiético comprometido con la diferencia que introduce el hoy respecto al ayer, con independencia de la duración del hoy y del ayer, cantidad que se encuentra fuera de lugar pues no es la sucesión de las horas lo relevante para marcar la magnitud del tiempo sino que lo es el acto que se compromete a constituirse de manera diferente.

Además de cuestiones epistemológicas, políticas, metodológicas y temporales, existe un amplio arsenal de discusiones alrededor de la articulación de Freud y Foucault. Me propongo a continuación presentar algunas reflexiones que se han realizado alrededor de ésta relación, con el propósito de identificar desde dónde habré de abordarla y de qué manera podemos acercarnos a entender una insurrección a nivel ontológico, como la que nos menciona Butler. Para ello, expondré algunos planteamientos de Derrida, Basadre, Allouch y Birman, quienes desde la filosofía y el psicoanálisis han pensado en Freud y Foucault.

En “*Ser justo con Freud*”²² Derrida deja a un lado la anterior crítica que le había hecho a Foucault con relación a “*La historia de la locura en la Época Clásica*”^{iv}, y se pregunta por el papel que desempeña Freud en el texto de la locura. Para Derrida, Foucault a veces acredita y otras veces desacredita a Freud indiscerniblemente y al mismo tiempo. Esta ambivalencia la estudiará nuestro deconstruccionista del lado del psicoanálisis, es decir, del lado del acontecimiento que trae consigo la escuela de Freud, y lo hace siguiendo las

²² Jaques Derrida. *Ser justo con Freud*. 2004. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/29376716/Pensar-la-locura%E2%80%99C-SER-JUSTO-CON-FREUD%E2%80%99D-La-historia-de-la-Locura-en-la-edad-del-Psicoanalisis-J-Derrida>

diferentes interpretaciones sobre Freud que se encuentran en la “*Historia de la locura*”.

Al final del libro, comienza Derrida, Freud aparece como heredero de una tradición que lo liga a Pinel y Tuke –psiquiatría del siglo XIX- que, si lo constatamos en el texto, esto implica el saber del médico, no como científico sino como hombre de orden, como aquél capaz de diagnosticar y trabajar sobre la locura. Pero a la mitad del libro, Freud es una bisagra que articula un saber desde la voz de la locura, emparentándolo Foucault con Nietzsche, Van Gogh, Nerval y Hölderlin.²³

La autoridad de las leyes, nos dice Derrida, la del psicoanalista-médico viene de la ficción, una ficción que le parece análoga a los poderes y saber del Genio Maligno. *Omnipotencia ficticio divino* por simulacro; en otras palabras, saber ficticio que procede de una autoridad por encima del objeto y cuyo estatus de realidad está conferido a partir de autolegitimaciones, no desde el objeto mismo.

Indagando sobre el acontecimiento que envuelve al psicoanálisis y que lo distingue, Derrida nos recuerda que en la Edad Clásica la psicología no existe y el psicoanálisis no forma ni formará parte de la psicología que nace a continuación: “si bien en la edad clásica no hay aún psicología, con el psicoanálisis no hay ya psicología”²⁴. Junto con esta tesis, Derrida plantea otra: “el retorno de Freud a...”²⁵.

Dichosamente la primera tesis, con el psicoanálisis no hay ya psicología, es un punto de acuerdo entre Derrida y Foucault. Del lado de Foucault, si bien es ambivalente su postura frente al psicoanálisis, hay una diferencia total con la psicología pues la refiere a un dispositivo normativo que en el nombre general del bienestar conlleva a disciplinar, conducir, producir, formar y centrar a los sujetos. Derrida es un poco más modesto pero no menos crítico y refiere, si no a toda psicología del siglo XX, sí a la psicología positivista que: “habría entonces enmascarado la experiencia de la sinrazón: imposición de una máscara, disimulo violento del rostro de la verdad o de la

²³ J. Derrida, *Ser justo con Freud*, 9.

²⁴ J. Derrida, *Ser justo con Freud*, 7.

²⁵ J. Derrida, *Ser justo con Freud*, 7.

visibilidad”.²⁶ Respecto al psicoanálisis, en los dos hay una lectura, aunque no coincidente –ese es el reproche de Derrida-, que busca darle voz a la sinrazón; es decir que el psicoanálisis es un saber que intenta, pretende y trata de hablar con la locura desde la locura misma, no desde una máscara impuesta sobre ella cuya normatividad discursiva exceda al sujeto, sino desde la voz misma del sujeto. Cabe mencionar que el desencuentro entre Derrida y Foucault gira alrededor de la pregunta: ¿cómo dar voz?

Respecto a la segunda tesis, Derrida nos dice que Freud se concilia con cierta Edad Clásica por lo menos cuando evita pensar en la locura como una enfermedad psíquica, identificándola más bien como una cosa de la razón, como sinrazón: “para Freud la locura sería sinrazón (y en este sentido, por lo menos, había una lógica neurocartesiana obrando en el psicoanálisis), pero habría que volver a hablar con ella: se reestablecería un diálogo con la sinrazón y se levantaría la suspensión cartesiana”.²⁷

Y aquí inicia el reproche a Foucault quien, para Derrida, le asigna a Freud dos lugares; el primero excluye el genio de Freud y lo hace heredero de una tradición psiquiátrica bajo la figura del médico; el segundo lo enaltece como aquél que rompe con la psicología, con el evolucionismo y con el biologicismo: el Freud trágico que se muestra hospitalario a la locura.

Derrida rescatará este segundo Freud que deriva de “*La historia de la locura*” y lo describirá como el Freud que se explica con la muerte, el Freud de “*Más allá del principio de placer*” en donde sólo la muerte, con la guerra, introduce la potencia de lo negativo en la psicología y su optimismo evolucionista: “a partir de esta experiencia de la muerte, “finitud originaria”, Freud es reintegrado a esa modernidad desde la cual se escribe *Historia de la Locura*. Finitud originaria que proviene del vacío dejado por la ausencia de los dioses. Reinscripción del hombre freudiano en un conjunto moderno”.²⁸

Esta conclusión la robustece con el papel que desempeña el psicoanálisis en “*Las Palabras y las Cosas*” en donde Foucault le reconoce una importancia fundamental pues desborda a la conciencia, a la representación y junto con

²⁶ J. Derrida, *Ser justo con Freud*, 8.

²⁷ J. Derrida, *Ser justo con Freud*, 8.

²⁸ J. Derrida, *Ser justo con Freud*, 21.

ellas a las ciencias humanas revelando que no consiguen ir más allá del espacio de lo representable, restituyendo así el saber del hombre a la finitud que lo funda. Una finitud que a su vez se encuentra confesada en el límite del psicoanálisis, en el acceso interdicto o imposible a la esquizofrenia y a la psicosis: “este límite define al psicoanálisis. Su intimidad con la locura por excelencia es la intimidad con lo menos íntimo, una no-intimidad que lo lleva a lo más heterogéneo, a lo que en ningún caso se deja interiorizar, ni siquiera subjetivar: ni alienado ni alienable”.²⁹

Otra línea de la relación entre Freud y Foucault es trabajada por Mauro Basaure, filósofo chileno, quien coincide con Derrida en que la interpretación de Foucault sobre el psicoanálisis es ambivalente y decide atender la crítica de Derrida a Foucault respondiendo que “para ser justo con Freud hay que ser injusto pero exacto con Foucault”,³⁰ y lanza tres tesis para fundamentar su conclusión. En primer lugar, que la confusión del pensamiento de Foucault sobre Freud se debe a la gramática de un malentendido, toda vez que Foucault no está interesado por los supuestos epistemológicos del psicoanálisis, su verdad, sino por los efectos que esa verdad ejerce sobre el campo social: la veridicción. En otras palabras, hay una separación entre *vérité* (verdad) y *véridiction* (decir verdad)^v en el centro de esta polémica relación. En segundo lugar, que el complejo de Edipo es solidario con una interpretación disciplinante de la sociedad, desarrollada por Foucault en los años setentas y, de la mano pero en tercer lugar, que al pensamiento de Foucault le es solidaria una concepción funcionalista de la sociedad, toda vez que identifica una dignidad equivalente entre el poder disciplinario y el poder soberano, que evidencia la expresión del triunfo de la burguesía y de la extensión de sus instituciones al conjunto de la sociedad, de tal forma que el poder aparece como un juego funcional entre sistemas que expresan las huellas de una determinada estructura de clases, es decir el poder visto como un complejo de dominación clasista que expresa una manera sistémica institucionalizada.

La primera tesis, la diferencia entre verdad y decir verdad, no es sobre la verdad como tal sino sobre sus efectos, en otras palabras no es una cuestión

²⁹ J. Derrida, *Ser justo con Freud*, 22.

³⁰ Mauro Basaure, *Foucault y el psicoanálisis: gramática de un malentendido*, (Chile: Palinodia, 2007), 33.

de contenido ni de método ni de conceptos, sino a qué tipo de cuestiones responde un discurso de saber y las consecuencias que trae consigo. Siguiendo la denuncia alrededor de los sistemas disciplinarios que desarrolla Foucault en los años setentas, Basaure se concentra en el complejo de Edipo como un instrumento de poder cuyas implicaciones políticas son atribuirle a la familia una soberanía sobre la corrección y normalización de sus miembros. A su vez, el complejo de Edipo visto a la luz de instrumentos de poder, produce un discurso de la sexualidad que Basaure identifica como un concepto burgués:

Un proceso de estabilización según el que la familia nuclear habría sido consolidada a través de dispositivos disciplinarios específicos, externos e interventores. Un segundo proceso, también externo e interventor, habría tenido lugar en la medida en que las relaciones intra-familiares habrían sido reguladas y observadas mientras que, además, en caso de parecer necesario, las funciones y tareas tradicionales de la familia serían reemplazadas parcialmente por instituciones pseudo-familiares especializadas; por último, a contracara de estos dos últimos procesos, se dibujan los elementos caracterizantes de un tercero, según el que en la familia, en su forma burguesa, se habrían internalizado aquellos dispositivos disciplinarios externos e inventores, de manera tal que habría llegado a conformarse un tipo de relación entre los sistemas disciplinarios y la familia que, perdiendo su carácter intervencionista, externo y directo, se caracterizaría por la ausencia de violencia exterior, el refinamiento y la discreción.³¹

No obstante, Basaure se pregunta en qué medida el modelo explicativo de Foucault responde simplemente a exigencias funcionales de la reproducción material de la sociedad o, si de manera más amplia, refiere también a una dimensión culturalista que pueda otorgar cierta autonomía a los procesos disciplinarios respecto a la reproducción material de la sociedad. Junto con ello, refiere al planteamiento que Honneth hace sobre Foucault y que consiste en preguntarse si Foucault provee o puede proveer un marco conceptual sociológico que haga concebible las luchas de resistencia.

³¹ M. Basaure, *Foucault y el psicoanálisis*, 63.

Respecto a las segunda y tercera tesis, la crítica foucaultiana al complejo de Edipo es solidaria con una concepción funcionalista de la sociedad, nos dice Basaure que la familia representa una forma de poder independiente de los sistemas disciplinares pero acoplada de manera funcional, ya que la familia asimila los dispositivos disciplinares –cuyo origen eran inicialmente externos- produciéndose así una independencia relativa y una funcionalidad que toma diferentes formas. Para empezar, el complejo de Edipo le da a la familia una soberana posición de poder; el complejo de Edipo se encuentra a disposición del psicoanalista como un instrumento de poder. Entre el complejo de Edipo y la autonomía familiar, se encuentran vinculados imperativos de normalización provenientes de los sistemas disciplinares, generando que se adapten funcionalmente el principio de autonomía con el de disciplina y viceversa. Esta adaptación se manifiesta en una armonía entre ambos sistemas puesto que de la familia se espera que cumpla su labor de formación de sujetos desde un régimen de normación.

De esto Basaure desprende tres consecuencias. La responsabilidad de los individuos se traslada a la familia y la anormalidad se justifica desde la biografía de las relaciones intrafamiliares. Esta responsabilidad atribuida será la que por derecho propio permita derivar a sus miembros a aquellas instituciones que se encargan de los desviados y, por último, la familia cumple el rol de un permanente control preventivo.

A partir de estas tres consecuencias, pone Basaure de relieve una serie de peligros provenientes del psicoanálisis como por ejemplo que el progreso moral del psicoanálisis no puede ser separado de los retrocesos funcionales de sus efectos disciplinantes y que los efectos disciplinantes del psicoanálisis pertenecen al ámbito de su aplicación institucional o de su forma específica de realización histórica en el siglo XX.

Del lado del psicoanálisis, Jean Allouch analiza el curso de *“Hermenéutica del Sujeto”* y de ahí elabora una pregunta a Foucault que se permitirá desarrollar: “¿es el psicoanálisis un ejercicio espiritual?”³² Evidentemente esta pregunta no se encuentra en el curso de Foucault, Allouch justifica su

³² Jean Allouch, *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, (Buenos Aires: Ediciones literales, 2007).

ausencia partiendo de la idea de que a Foucault en 1982 no le correspondía exponer que el psicoanálisis fuera un movimiento espiritual, como tampoco le correspondía en 1969 deducir la existencia de un “discurso psicoanalítico” aun cuando le daba al psicoanálisis el estatus de un régimen discursivo.

Antes de continuar cabe precisar el significado de espiritualidad en “*Hermenéutica del Sujeto*”. Éste es el nombre del curso que impartió Foucault en 1982 en el College de France, cuyo propósito fue el estudio de la hermenéutica de sí desde un conjunto de prácticas que en la Antigüedad clásica o tardía tuvieron gran importancia alrededor de la *epimeleia heautou* en griego o *cura sui* en latín. Estas prácticas se derivan del *gnothi seauton* “ocuparse de sí”, “preocuparse por sí mismo” y buscan desarrollar un estilo y forma de vida cuya *askesis* (prácticas) se orienten a mantener nuestro dominio ante diversos acontecimientos que pudieran presentarse. Para lograrlo se requiere de discursos verdaderos que nos permitan hacer frente al futuro. En el curso se plantea entonces la relación entre la existencia y los discursos verdaderos, relacionando el conocimiento de sí con la verdad e implicando un compromiso de sí consigo mismo. Entre las técnicas que estudia Foucault, provenientes de la antigüedad, están la escucha –atender lo que ocurre alrededor-, la escritura –tomar notas sobre lecturas, conversaciones, reflexiones escuchadas o hechas por uno mismo, que deben releerse de vez en cuando para reactualizar su contenido-, y los retornos a sí mismo en el sentido de ejercicios de memorización de lo aprendido. El objetivo de estas técnicas es ligar al sujeto con la verdad, considerando que no se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero, sino que se trata de proveer al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de ésta verdad aprendida, memorizada y progresivamente puesta en aplicación, un cuasi sujeto que reine soberanamente en nosotros. La cultura de sí, nos dice Foucault, tiene una función curativa y terapéutica más cercana al modelo médico que al pedagógico por la existencia de nociones como la de *pathos* que significa tanto la pasión del alma como la enfermedad del cuerpo; y por la amplitud de un campo metafórico que permite aplicar al cuerpo y al alma expresiones como sanar, curar, amputar, escarificar, purgar. De ahí una relación entre la terapéutica y la espiritualidad.

Más allá de Foucault, Fimiani arguye que el concepto “espiritual” de Foucault tiene amplias resonancias hegelianas por la incisión del devenir de la autoconciencia en cuanto cuidado de sí; por la lucha por el reconocimiento en relación a la verdad; por el lazo entre vitalidad y eticidad como tarea de autoconstitución; y por el autorreferenciamiento de la existencia singular frente a la reproducción de un mundo en cuanto “cosa” inasimilable por una autoconciencia independiente:

No hay lugar a dudas de que lo “espiritual” asume –para Foucault–, la extraordinaria amplitud conceptual de la acepción hegeliana. Contiene el retorno de sí y el distanciamiento de sí –el saber de sí como *déprise*– porque es desplazamiento reflexivo, como para la experiencia de la conciencia fenomenológica hegeliana, de una *certeza* a una *verdad*, de la negación de un saber y de un objeto a la aparición de un nuevo saber y de un nuevo objeto.³³

Volviendo con Allouch, él entiende que hay elementos presentes en el psicoanálisis de Lacan que podrían corresponderse con exigencias de la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas descritas en “*La Hermenéutica del Sujeto*”, empezando por el acceso del sujeto a la verdad y la transformación que con ello se produciría. De ahí que se pregunte si las transformaciones a las que invita Foucault al psicoanálisis –aunque en realidad más bien asume que Foucault invita–, sean las que le convienen en adelante puesto que el psicoanálisis ha llegado, actualmente y en palabras de Allouch, a no saber ya en dónde está, a qué pertenece ni tampoco qué es.

Continúa Allouch con las relaciones entre “*Hermenéutica del Sujeto*” y el psicoanálisis tomando como punto de partida el análisis. Para él el hecho de iniciar un análisis es tener cuidado de sí mismo, del propio ser, como a su manera lo hacían los terapeutas en los días de Epicuro. Solicitar un análisis, comprometerse en él, llevarlo a su término, es haber percibido, por lo insoportable del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era desastrosa.

³³ Mariapola Fimiani, *Erótica y retórica: Foucault y la lucha por el reconocimiento* (Buenos Aires: Herramienta, 2008), 8. *Cursivas en el original.*

Nos dice a su vez que un psicoanalista no podría menos que sentirse afectado por la extrema cercanía del ejercicio psicoanalítico con las prácticas antiguas del cuidado de sí presentadas por Foucault. Para Allouch, si saltamos el cristianismo, la psicología, el sentido interno y los trabajos de Wolff en el siglo XVIII, se vuelve a estar en casa, haciendo equivalentes el psicoanálisis y la antigüedad.

Los elementos en común de ese volver a estar en casa son el dinero –se llevan de la mano las escuelas filosóficas y los análisis interminables–, la transmisión –de alumno en alumno hay una cadena que llega a Epicuro de la misma forma que de paciente en paciente se llega a Freud–, pasar por otro –nadie cuida de sí mediado por sí mismo sino que hace falta otro, tanto en Epicuro como en el psicoanálisis–, salvación de sí, catarsis y flujo asociativo le siguen.

Todos estos rasgos le confirman a Allouch que el psicoanálisis es una nueva configuración para el cuidado de sí y que por lo tanto es una nueva forma –quizá contemporánea– de la *epimeleia heatou*. Añade a la escucha y a la lectura, otros ejercicios espirituales como la pertenencia a una escuela:

Otro rasgo decisivo: el hecho mismo de que haya podido actualizarse una “ética del psicoanálisis” (Lacan). Por sí solo, eso indica que el psicoanálisis se ubica en un lugar distinto al de la ética de la ciencia (lo que pensaba Freud), que no podría situarse bajo la enseñanza del sujeto cartesiano del conocimiento, que se trata de otra cosa antes que del “conócete a ti mismo” para y en el psicoanálisis. Esa otra cosa es el cuidado de sí.³⁴

El espacio en donde puede identificar la espiritualidad de “*La Hermenéutica del Sujeto*” con el psicoanálisis será, finalmente, en el agujero en el lenguaje del que Lacan habla con relación al S₁-S₂, exponiendo que el S₂ está “fuera de campo” del gran Otro. Allouch insiste en que Lacan está presentando, con éste agujero en el lenguaje, nada menos que el principio de un ejercicio espiritual.

Por su lado Joël Birman parte de la misma idea que Basaure sobre Foucault; aquella que subraya que la lectura foucaultiana no es epistemológica sino

³⁴ J. Allouch, *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?*, 48.

que se orienta a las dimensiones éticas y políticas develadas por los discursos. No obstante, hace una lectura distinta a la del chileno. Para Birman la tradición filosófica del sujeto es el punto central de la interlocución entre Freud y Foucault.³⁵ Si bien, se pregunta por la posición del Edipo, ya fuera como complejo o bien como una estructura frente a la ley simbólica –los campos de poder disciplinarios y el biopoder presentes en la modernidad–, para Birman pareciera ser una cuestión secundaria pues lo relevante es el destino del sujeto a la luz de una estética de la existencia.

No niega Birman que el tratamiento a conceptos como Edipo, ley simbólica y prohibición del incesto, pasaran por el tamiz crítico de Foucault porque remitían a una concepción soberana del poder que sería para Foucault una lectura premoderna de la sociedad y, por la cual, quedaría el psicoanálisis inscrito en el campo del poder disciplinario.

Pero más allá de eso, identifica que el acercamiento de Foucault al psicoanálisis fue estratégico en la medida en que le permitió deconstruir la categoría de sujeto como fundamento. Dicho de otro modo, el psicoanálisis le ofreció la posibilidad de concebir la subjetividad como descentramiento. Rescatando “*Las palabras y las cosas*”, valora el privilegiado lugar que ocupan el psicoanálisis y la etnología, anunciando la próxima desaparición del Hombre. Al quedar el sujeto trascendental cuestionado por un inconsciente que le hace frente, desaparece el fundamento de todo sujeto trascendental y se abre la oportunidad de la contingencia.

Esto implica que en adelante, y a partir de “*Historia de la sexualidad*”, el sujeto en tanto fundamento y saber de sí, no es más que una forma de subjetivación entre muchas otras formas posibles. Quedando de esta manera abierta la puerta para pensar la subjetividad. Apertura que pone en juego la categoría del sujeto y también la verdad:

La lectura del descentramiento del sujeto promovida por Freud y el enunciado del concepto de inconsciente se desdobra inevitablemente en la pérdida de toda consistencia ontológica del sujeto. Con esa pérdida, ya no es posible hablar rigurosamente de la existencia de un sujeto sino solo de formas de subjetivación.

³⁵ Joel Birman, *Foucault y el psicoanálisis*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 2008), 8.

Estas últimas están regidas por juegos de verdad, inscriptas en tecnologías del yo y en los diversos campos de la microfísica del poder.³⁶

Cabe señalar que con esta interpretación Birman no pasa por alto la crítica derridiana a Foucault ni el encuadre del complejo de Edipo como mecanismo disciplinario. Muy por el contrario, manifiesta las múltiples figuras que toma el psicoanálisis a lo largo del pensamiento de Foucault develando una relación marcada por la polisemia. Una polisemia que no se opone a la ambivalencia que Derrida ya mencionaba sino que es un momento entre otros de una amplia relación.

Vale la pena rescatar estos momentos para identificar la dificultad de la relación entre Freud y Foucault, pero también los puntos en común y con ello la relevancia de algunos conceptos. En primer lugar está *“La historia de la locura en la Época Clásica”*, en donde, como ya Derrida mencionaba, el psicoanálisis y especialmente Freud juega el papel de bisagra entre la voz de la locura y la herencia psiquiátrica. Por un lado Foucault se había propuesto dar voz a la locura pero, y en eso consiste la crítica de Derrida, cuando se le quiere dar voz al silencio, cuando se pretende hacer hablar a la locura, uno ya se pasó al lado del enemigo o del orden: “no hay caballo de Troya del que no dé razón la Razón”³⁷, quedando la locura traicionada por principio, sufre Freud de esa traición al pretender dar voz a la locura pero desde la instrumentación de la terapéutica.

En un segundo momento, *“Las palabras y las cosas”*, como ya se ha mencionado varias veces, el inconsciente descentra al sujeto constituido en y por las ciencias humanas y junto con la etnología alteran al Hombre, anunciando su pronta desaparición. Aquí el papel que desempeña Freud es crucial para poner en jaque a un sujeto trascendental y junto con ello, las tradiciones humanísticas que devinieron durante el siglo XIX y XX alrededor de la vida, el trabajo y el lenguaje: biología, economía y lingüística, que conformaban las aristas desde donde se produjeron las ciencias humanas y sociales. El inconsciente, al develar una oscuridad constitutiva en el interior

³⁶ Joel Birman, *Foucault y el psicoanálisis*, 52.

³⁷ J. Derrida. “Cogito e historia de la locura” En *La escritura y la diferencia*, (Barcelona: Anthropos, 2012), 54.

del mismo sujeto, desplaza el saber humanístico a simples representaciones de representaciones: la verdad antropomorfizada y al servicio de muchos otros elementos, políticos y morales, además del conocimiento.

Un tercer momento se encuentra en "*Vigilar y castigar*" cuando Foucault desarrolla que el discurso produce sujetos incrustados en cuerpos. Para poder crear al sujeto, el poder destruye el cuerpo y lo recompone a partir de una maquinaria que da forma a los sujetos. Así queda el cuerpo atravesado por las disciplinas y por la mirada panóptica en donde sería siempre el Otro del poder quien les forma, quedando de esta manera el psicoanálisis desplazado a un saber de transmisión moral.

Un cuarto momento se encuentra en "*La historia de la sexualidad*" cuando Foucault cuestiona la supuesta constitución originaria del complejo de Edipo y de la estructura edípica como generadores del sujeto, inscribiéndose el psicoanálisis en otra genealogía, donde el dispositivo de la confesión, modelado por la tradición del cristianismo, es el punto de inflexión inaugural.

5. La puesta en juego.

Llegados aquí, es preciso que me pronuncie hacia el sendero que quiero abordar en los capítulos siguientes y manifieste el tema de mi interés. Para ello voy a considerar los argumentos de la exposición anterior, cuya finalidad fue identificar de qué manera se ha pensado la relación entre Freud y Foucault, interés que surgió de la pregunta de Judith Butler sobre la forma psíquica que adopta el poder.

El cuerpo del trabajo de Birman atiende las características compartidas de ambos autores, empezando por la dificultad para establecer su pensamiento alrededor de premisas estables, dificultad que se ofrece como patrimonio hermenéutico del objeto de interés común, es decir: del sujeto. Es verdad que el punto de anclaje entre Freud y Foucault lo es el sujeto descentrado; si en algo coinciden el complejo de Edipo y la normalización disciplinaria es en la producción del sujeto, producción que supone un proceso, suposición que

niega la posibilidad de una esencia humana invariable. Ese descentramiento es el que a mí me interesa, entendiendo por él a las condiciones de posibilidad de otros modos de subjetivación que hacen del sujeto normal o disciplinado o edípico, un modo de subjetivación más entre otros modos posibles.

Del lado del psicoanálisis, se habló de un trabajo de Allouch, cuya interpretación no comparto. En primer lugar y apegado al curso de *"Hermenéutica del sujeto"*, en la segunda hora de la clase del 3 de febrero de 1982 se puede encontrar que uno de los asistentes al curso de Foucault le preguntó si estaba queriendo introducir a Lacan justamente en la relación con la verdad. Foucault sugiere que ese no es su interés y explícitamente le responde que ya le corresponderá a quien pregunta elaborar la relación. Es preciso puntualizar que efectivamente en ningún momento del curso Foucault pretendió hablar del psicoanálisis. En este sentido, Allouch da un paso más allá de las intenciones del curso, que en realidad no es un problema mientras consideremos que la lectura de un texto permite la apertura de nuevas interrogantes; donde empieza el problema con Allouch es cuando habla de la crisis del psicoanálisis, caracterizada por no saber ni qué es ni a dónde va, que sin entrar en detalles, resuelve bajo la justificación del quehacer psicoanalítico relacionado con prácticas de la antigüedad: "volver a estar en casa" es como lo menciona, concluyendo que el resultado del psicoanálisis es una nueva configuración del cuidado de sí.

La interpretación se complica cuando justifica la relación del psicoanálisis con la Antigüedad desde un conjunto de conceptos que posiblemente podrían ser familiares pero no necesariamente equivalentes. El "volver a estar en casa" nos acerca a una interpretación peligrosa, en Allouch, pues pareciera sugerir que el sujeto de la antigüedad es equivalente al contemporáneo. Esta equivalencia podría pensarse si pasamos por alto al cogito cartesiano y al sujeto kantiano y si fuéramos bondadosos, podría rescatar la tragicidad que Derrida encuentra en Freud; pero lo que no se puede pasar por alto, y es en donde se obstaculiza la interpretación de Allouch, es el carácter histórico y político desde donde trabaja Foucault, historicidad que rompe con la posibilidad de hacer equivalentes a los sujetos de distintos cortes históricos. De tal forma que Allouch no solamente

pretende resolver una crisis desde lejanas coincidencias, sino que también, en su ímpetu mediador, termina abandonando las premisas básicas que dieron lugar a su interrogación.

Al respecto, considero fundamental no perder de vista que el conjunto del proyecto de Foucault es una teoría del sujeto, no de la verdad ni del poder sino del sujeto; aquél sujeto que para Foucault se forma desde discursos de saber y poder históricos, es decir que el sujeto de quien habla Foucault, el sujeto por quien interroga a la historia y a las sociedades, no es un sujeto trascendental sino un cuerpo sujetado a un juego estratégico de discursos. Desde el trabajo de la locura hasta el tercer volumen de la sexualidad, la pregunta de Foucault será sobre las modalidades resultantes de las estrategias, las formas posibles de las diferencias y las consecuencias de las diferencias frente a las estrategias.

Regresando al análisis de los autores expuestos, con Basaure podría estar de acuerdo de no ser que reduce las relaciones de poder a la lucha de clases. Es posible que haciendo una interpretación funcionalista del trabajo de Foucault esto sea correcto. Pero si de lo que se trataba era de ser injustos pero exactos con Foucault, entonces habríamos de ser más exactos – independientemente del posible funcionalismo-. Basaure le otorga a la burguesía un poder soberano que, por lo menos en Foucault, no tiene; en consecuencia, no es que la familia se adapte a un concepto normativo burgués sino que la normatividad burguesa viene desde formaciones discursivas y condiciones históricas que la determinan. En este sentido, la burguesía se encuentra situada en una posición estratégica del campo social que es tan estratégica como la posición en la que se encuentra el proletariado; ambos igualmente sometidos a discursos normativos y disciplinantes. De ahí dos consecuencias: la primera es que la burguesía no es tan soberana como se le piensa; la segunda es que esa es una de las razones por la cual la resistencia en Foucault no tiene matices ideológicos sino que se orienta hacia una ética estética de la existencia política. Dicho sea de paso, aunque Foucault en algún momento militó con la izquierda y desde siempre se unió a causas políticas compartidas con la izquierda, nunca elaboró una teoría política desde la ideología pues su interés, incluyendo a la izquierda, era una solicitud de diferencia.

Coincido plenamente con Derrida en la lectura ambivalente de Foucault sobre Freud y me gustaría poner a la luz que el reproche de Derrida no se concentra simplemente en denunciar un desacuerdo sino que tiene implicaciones ontológicas. Si el fundamento de "*Historia de la Locura*" es evidenciar la alteridad implícita en la mismidad y con ello la fragilidad con base moral de la mismidad para establecer su horizonte de visibilidad, la voz que le otorga Foucault a la locura se queda en el límite del horizonte de la mismidad sin conseguir del todo develar la alteridad -implícita pero limitada: la máscara que cae sobre el loco-. Lo que al final Derrida le está reprochando a Foucault es la fragilidad que puede tener su proyecto.

Después de estas consideraciones, quisiera regresar a la pregunta de Butler: "¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder?" en la que podemos ver que, en primer lugar, se articula de una manera muy interesante los conceptos de poder y psique; el poder, al ser normativo y disciplinante forma sujetos en un proceso desde el cual rompe con el cuerpo y lo reorganiza como sujeto y, al mismo tiempo, desde el psicoanálisis, es en el cuerpo en donde se instaura el aparato psíquico, siendo el aparato psíquico quien relaciona al cuerpo con la cultura. A su vez, nos dice Butler, que es el cuerpo lo que queda expuesto a la sociedad, quien le asigna una visibilidad que lo hace legible y posiblemente precario. Legibilidad otorgada por normas iterativas, iterabilidad desde donde somos siempre potencialmente precarios.

Considerando cómo se coordinan los conceptos de la pregunta, podemos identificar que la función del verbo *adoptar* es la de reunir los conceptos que intervienen en la formación del sujeto desde una perspectiva dialéctica; siendo el sujeto aquello que se entrega al poder en adopción pero también aquello que adopta la psique en su relación con el poder. La respuesta de Butler es que la forma psíquica que adopta el poder es la melancolía; lo que significa que una cultura melancólica forma un sujeto melancólico cuya melancólica psique reitera normas melancólicas a partir del ejercicio de un poder melancólico.

La melancolía tiene como base el repudio quien aquí tiene la peculiar función de definir, limitar, acotar, fijar un solo punto de todo un

acontecimiento, es decir, estructurar un posible universo caótico en la fijación de un marco específico. De ahí la relevancia del duelo y la ambivalencia en el trabajo de Butler pues pueden funcionar como la apertura a la diferencia. De esta manera, podemos volver a la cuestión de Butler y apreciar que la pregunta se dirige hacia descifrar el modo de ser de un sujeto entre otros modos posibles.

Buscar otros modos posibles, partiendo de las premisas básicas del trabajo de Freud y de Foucault, significa cuestionar los discursos normativos, familiares o edípicos como determinantes del sujeto y buscar las alternativas, los recursos y las estrategias con que cuenta el sujeto para resistir a ellos y, desde su insurrección, inventarse o elaborarse a sí mismo.

El objetivo que me propongo para ésta tesis es comprender a la resistencia y a la insurrección como estrategias que conducen hacia la emancipación del sujeto. Dicho de otro modo, si es verdad que el sujeto se forma por discursos normativos que se simulan como realidad sobre la base de la verdad, si las posibilidades de agencia están condicionadas a asumir los discursos de poder y, si los mecanismos culturales que permiten la sujeción tienen alcances psíquicos constituyendo al sujeto con base en el repudio, entonces ¿Bajo qué condiciones la constitución de sí mismo puede ser posible frente discursos cuya tendencia es la normatividad y la sujeción?

Se había mencionado con Butler que la normatividad se ritualizaba pero que en algún momento fallaba y daba lugar a la emancipación, lo que no sabemos es cómo puede ser posible que la ritualización falle. Se había mencionado con Foucault que la elaboración de sí mismo era una actitud que lejos de buscar en los secretos escondidos de sí mismo alguna verdad, se proyectaba a inventarse a sí mismo; lo que no sabemos son las condiciones de posibilidad de ese acto poético. Se había mencionado con Freud que el duelo resolvía la pérdida del objeto bajo el principio de realidad pero no sabemos cómo el duelo podría ser de utilidad para desarrollar un modo de relación con el mundo.

Para responder la pregunta, indagaré en primer lugar cómo se define la resistencia y la insurrección desde los trabajos de Freud y de Foucault para

que, en un segundo momento, se puedan apreciar diferentes niveles de articulación conceptual en el marco del trabajo de Judith Butler y, al final, conocer las condiciones de posibilidad para la elaboración de sí.

En el primer capítulo se revisará el concepto de la resistencia en el contexto del psicoanálisis freudiano. Rápidamente hay que reconocer que Freud identificó siempre a las resistencias del lado de la pulsión de muerte, así que la labor del capítulo será pensar en el vínculo entre la resistencia y la muerte, tratando de identificar si la resistencia pudiera tener algo de emancipador o de erótico y, de ser así, bajo qué condiciones y en qué perspectivas.

En el segundo capítulo se buscará entender qué es la resistencia en el trabajo de Foucault, de la mano de la producción del sujeto. Para ello, comenzaré con las relaciones que hay entre la verdad y el sujeto con la finalidad de conocer el horizonte existencial hacia donde la sujeción nos lleva. Una vez considerado el sujeto, se revertirán una serie de mecanismos que permitirán situar la diferencia o alteridad desde la sujeción misma en el trabajo de Foucault.

En el tercer capítulo se realizará un tejido con la resistencia en ambos autores, que nos irá revelando desde dónde reflexiona Butler y con ello las condiciones de posibilidad de una insurrección a partir de entender la resistencia como un tejido que requiere del compromiso personal y con el otro.

CAPITULO 1: RESISTENCIA E INSURRECCIÓN EN FREUD.

*Quien consigue educarse para autoconfesarse la verdad,
queda duraderamente protegido del peligro de la inmoralidad,
por más que su patrón moral se desvíe de algún modo
del usual en la sociedad.*

Freud: "Conferencia 27: La transferencia"

*Quiero aprender a considerar cada vez más la necesidad
en las cosas como en lo bello en sí; así seré uno de los que embellecen las cosas.
Amor fati ¡Que sea éste mi amor en adelante! No le haré la guerra a la fealdad;
no acusaré a nadie, no acusaré ni siquiera a los acusadores.
¡Que mi única negación sea apartar la mirada! Y, sobre todo,
¡Quiero no ser ya otra cosa y en todo momento que pura afirmación!*

Nietzsche: "La gaya ciencia"

1. Resistencia tanática, resistencia erótica.

De acuerdo con "*Análisis terminable e interminable*" la finalidad del psicoanálisis es que se generen las condiciones más favorables para las funciones del yo.³⁸ Dicho de otra manera: *que el yo se encuentre más tranquilo*. Se puede entender ésta tranquilidad desde un mapa bélico particular, dando por sentado que el psicoanálisis no se orienta hacia la generación de un *yo contento* pues antes habría que definir la felicidad en el contexto del psicoanálisis, lo cual sería una precisión espinosa en la medida en que la psique se piensa en términos de placer y no necesariamente se vincula con la felicidad. Al pensar en dirección del *yo tranquilo*, implícitamente se acepta que el yo se encuentra perturbado, que hay situaciones que le agobian y que saber conducirse con ellas sería un gran logro.

Orientados hacia la tranquilidad del yo, sabemos que quienes le agobian son el ello, que no es ajeno a él sino su continuación inconsciente o bien la

³⁸ S. Freud, *Análisis terminable e interminable*, 251.

inmensa zona desorganizada suya; y el superyó, que es el rico heredero de una tradición cultural que se instala en el inconsciente y regula sus decisiones. A partir de esta inclinación que hemos aceptado, habrá que advertir entonces que el psicoanálisis no es ni una clave para conquistar la felicidad ni la garantía de un porvenir contento, sino que se acerca más a un conjunto de estrategias de guerra que describen acontecimientos en un campo de batalla psíquico. Para situarnos mejor hacia esta orientación, haré uso de una metáfora: imaginemos al yo como un emperador cuyo gobierno se encuentra organizado desde su soberanía, al ello como la población a la que el emperador pretende gobernar y al superyó como el inversionista que financia al yo y lo condiciona en sus relaciones con el ello.

Desde esta metáfora, podemos hacer un primer y minúsculo acercamiento a la resistencia. En *"Inhibición, síntoma y angustia"* Freud plantea que la resistencia es el gasto de energía que emplea el yo para mantener la represión sobre el ello por sugerencia del superyó.³⁹ Cuando ocurre la represión, el yo hiere una parte del ello pero, para restablecer sus relaciones con él, le otorga un poco de autonomía; esa autonomía se vuelve el síntoma con quien el yo se relaciona desde una ambivalencia entre integrarlo a sí o bien continuar con la represión, ya no hacia la moción pulsional del ello sino al síntoma formado. Regresando a la metáfora, el emperador reprime una revuelta de la población por sugerencia de sus inversionistas y, para mantener una buena relación con la población, le concede ciertas libertades, entre ellas la de organizarse (como podría ser una asociación civil), organizaciones a las que en ocasiones recurre para integrarlas en su gobierno y en otras reprime buscando mantener su soberanía encima de ellas.

Ante este primer acercamiento, hay que reconocer que el tema se complica cuando Freud nos dice que no solo hay resistencia yoica sino que también hay resistencias del ello y del superyó, sumando un total de cinco resistencias psíquicas, mismas que trabajaré más adelante. En el fondo lo que el yo está tratando de evitar con la resistencia es la angustia, entendiéndola como la reacción ante un peligro desconocido que sólo el yo

³⁹ S. Freud, *"Inhibición, síntoma y angustia"* En *Obras completas vol. XX*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1991). 149.

puede sentir y producir. La angustia, nos dice Freud en el mismo texto, se genera en por lo menos tres frentes: el yo se angustia ante las mociones pulsionales del ello, también se angustia ante el mundo exterior y desde luego que, como herencia del complejo de Edipo, se angustia ante el castigo social.

Así, la angustia es la causante de la represión y la razón por la cual el yo emplea sus recursos en resistencias. En éste punto, la resistencia juega un papel interesante cuya tendencia parece generar las condiciones para que nada cambie en el mundo psíquico; por eso es que Freud reconoce a las resistencias del lado de la pulsión de muerte quedando como estrategias conservadoras que en última instancia conducirían al organismo de vuelta a un estado inerte.

La angustia, como señal ante el peligro del placer del ello, de la amenaza real y del castigo social, indica que hay placeres peligrosos, que hay amenazas a la supervivencia y que hay condiciones para que el castigo social sea realmente un castigo. Detrás de la angustia se esconde el temor que alarma al yo y que no es otro que la pérdida del objeto; el objeto, como se verá más adelante, una vez que es introyectado en el yo, se vuelve constitutivo suyo; se encuentra erotizado y difícilmente se le abandona. La angustia a perderlo se adelanta al dolor que padecería el yo si el objeto desapareciera. En consecuencia, la resistencia busca conservar al objeto, evitar la angustia y mantener el patrimonio del yo rico en objetos introyectados y sin pérdida de alguno.

Si el yo no abandonara ningún objeto, su crecimiento abrazaría la totalidad y sería infinito. Volviendo con la metáfora, el emperador se haría de todos los territorios posibles y así la resistencia del yo se despertaría ante la angustia de perder un territorio. No obstante, el psicoanálisis nos ha enseñado que eso no sólo no es posible sino que además es inevitable y aunque el yo se empeñe por medio de sus resistencias a evitar perder sus objetos, jamás tendrá la fortuna de controlar el mundo exterior.

La tendencia a la infinitud yoica confirma el carácter tanático de la resistencia en el momento en que el yo se aferra a evitar la pérdida del objeto

aun cuando sea incontrolable para sí. Es decir, cuando el yo no tolera la pérdida del objeto y melancólicamente lo conserva. No obstante, podríamos también pensar que se abre al mismo tiempo un carácter erótico de la resistencia cuando el yo emplea todas sus estrategias para conservar al objeto ya sea ante la amenaza de pérdida o bien ante la pérdida real. Lo que me propongo hacer en éste capítulo es pensar en la resistencia desde su carácter erótico. Para ello, revisaré las cinco resistencias psíquicas de las que habla Freud y que nos revelarán el carácter tanático de la resistencia, posteriormente consideraré, a partir de la relación del yo con el objeto, bajo qué condiciones la resistencia pudiera ser erótica.

2. Las resistencias.

Podemos comenzar poniendo en la mira cinco momentos en que Freud habló de resistencias; antes debo advertir que estos momentos no se corresponden necesariamente con cada una de las cinco resistencias que Freud señala en *"Inhibición, síntoma y angustia"* pues, como se verá enseguida, las resistencias se mezclan en estos momentos que por ahora sirven para abrirnos la puerta a los procesos psíquicos. Aunque será muy breve el paso por ellos, el sendero nos conducirá hacia las cinco resistencias. Los momentos que abordaré a continuación son la histeria, el sueño, la transferencia, el olvido y la compulsión a la repetición.

La resistencia aparece por primera vez en los *"Estudios sobre la histeria"*⁴⁰ cuando la hipnosis demostró ser un método inadecuado para el tratamiento de la histeria. Para ser exactos, Freud y Breuer observaron que una vez concluido el tratamiento de la histeria por medio de la hipnosis, el efecto duraba escaso periodo de tiempo, la enfermedad regresaba y la histeria se restablecía, revelando que la psique se resistía a la curación, por muy dolorosa que fuera la enfermedad. Con esta suerte, se señalaba a su vez que posiblemente el paciente podría obtener alguna ganancia estando enfermo.

⁴⁰ S. Freud. "Estudios sobre la histeria" En *Obras Completas vol. II*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

Como función psíquica encontramos a la resistencia en "*La interpretación de los sueños*"⁴¹; cuando el durmiente no puede recordar el sueño como fue soñado. El acontecer normal del sueño, nos dice Freud, es que las leyes del proceso primario condensen en unidades a las representaciones profanadas en el inconsciente quienes a su vez son desplazadas de una representación a otra, logrando alterar el recuerdo del deseo original. Así, cuando se emprende la labor de narrar el sueño, las escenas del inconsciente son acomodadas en historias que a partir de un orden temporal y gracias a la elaboración secundaria, hacen al sueño tolerable para la psique. El modo en que aquí funciona la resistencia es bajo un consentimiento otorgado por la consciencia que pareciera que no puede creer su deseo, como si no se reconociese en él, ya fuere por increíble, ya fuere por intolerable. La resistencia opera desde la elaboración secundaria ejerciendo un control sobre el sueño y negando su constitución reprimida.

Hasta aquí tenemos dos formas de resistencias psíquicas que se materializan en satisfacción de estar enfermo y en la falta de reconocimiento de sí por sí mismo, por difícil o increíble que fuere. Una resistencia ubicada en la enfermedad psíquica y otra en el devenir psíquico cotidiano. Para avanzar sobre los otros momentos en que las resistencias fueron descritas por Freud, habremos de recordar que el espacio de elaboración de la teoría psicoanalítica fue la clínica analítica, lugar desde donde la relación entre el paciente y el psicoanalista deja ver a la resistencia en dos ocasiones más que coinciden en la compulsión a la repetición quien tomará la forma de un lenguaje psíquico. Uno de estos momentos es la transferencia, que es la relación del paciente con su analista;⁴² y el otro cuando el paciente falla a la regla psicoanalítica fundamental, a saber, asociar libremente lo que el recuerdo traiga a su mente.⁴³

En cuanto a la transferencia, su carácter de resistencia no es menor. En la transferencia el paciente repite los vínculos sociales que ha desarrollado a lo

⁴¹ S. Freud. "La interpretación de los sueños". En *Obras Completas vol. IV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

⁴² S. Freud. "27a. Conferencia: La transferencia". En *Obras Completas vol. XVI* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 404.

⁴³ S. Freud. "19a. Conferencia: Resistencia y represión". En *Obras Completas vol. XVI* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 263.

largo de su vida y que mantiene en la actualidad;⁴⁴ el analista toma el lugar del objeto con quien se re-forma la vinculación del yo con sus objetos. Así, el analista es absorbido por la transferencia del paciente implicando en dicha relación su afección y su historicidad psíquica. Si vamos todavía más lejos de la situación analítica, la transferencia y la resistencia se relacionan cuando el inconsciente imprime su sello histórico en los vínculos cotidianos que mantiene la psique con la sociedad.

El olvido es un caso curioso pues ante la dificultad de recordar, Freud nos señala que la psique tenderá a repetir mediante actos compulsivos. Incluso observa que la repetición es el recurso de la psique para recordar lo aparentemente olvidado.⁴⁵ Dicho de otro modo, que el recuerdo no pueda ser verbalizado mediante la palabra, no significa que haya sido olvidado. El recuerdo siempre se conserva, la psique nunca olvida ni se limita al uso de las palabras para satisfacer sus deseos y, en la medida en que el recuerdo no pueda articularse en palabras, el recurso de la psique será el cuerpo y recordará mediante actos.

Resumiendo: la falta de reconocimiento de sí por sí mismo, alguna satisfacción de estar enfermo, la dificultad de recordar, la transferencia y los actos compulsivos son algunos momentos en donde Freud identificó a las resistencias. Eventualmente todos ellos son procesos inconscientes que fueron descubiertos desde la primera tópica del psicoanálisis -consciente, preconscious e inconsciente-. Una segunda tópica -yo, ello, superyó- altera el funcionamiento de éstos procesos en la medida en que solamente el yo es consciente pero su mayor constitución es preconscious e inconsciente, mientras que las otras dos instancias son inconscientes. A partir de esta alteración, las resistencias se distribuyen entre los tres de acuerdo a su constitución y la distribución queda con tres procesos para el yo y una para cada una de las demás instancias.

El yo, siendo el almacén de la angustia, toma tres estrategias de resistencia que le permitirán afirmarse desde contrainvestiduras, lo que significa reforzar su mando mediante formaciones reactivas o inversas. Las tres

⁴⁴ S. Freud. "Recordar, repetir, reelaborar". En *Obras Completas vol. XII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 153.

⁴⁵ S. Freud. *Recordar, repetir, reelaborar*, 152.

estrategias de resistencia que le corresponden son resistencia de la represión, resistencia de transferencia y, ganancia de la enfermedad o integración del síntoma a sí. Con estas tres estrategias pretende poner bajo su control las mociones pulsionales del ello, la relación con los objetos externos y sacar provecho del pacto pacífico creado por el ataque al ello por mandato del superyó, el síntoma.

Al ello le corresponde una estrategia que, con base en el olvido, requiere de elaboración. Y al superyó le corresponde como estrategia de resistencia la culpa, misma que empleará como castigo al yo. Por sus características, me detendré brevemente en ellas, tratando de recuperar su carácter tanático para después discutir su posibilidad erótica.

3. Resistencia del ello.

Para abordar la resistencia del ello debe quedar claro cuál es su relación y diferencia con el yo. En "*El yo y el ello*"⁴⁶ Freud los distingue descriptivamente desde dos clases de inconsciente, uno de ellos latente, susceptible de consciencia y por consiguiente preconsciente; el otro de ellos insusceptible de consciencia y compuesto por un amplio reino que alberga todo lo reprimido pero no agota su territorio con ese material sino que es aún más amplio.⁴⁷

La diferencia entre ambos inconscientes se debe al tipo de representaciones que en ellos circulan. El inconsciente susceptible de consciencia contiene representaciones-palabra mientras que el inconsciente no susceptible de consciencia representaciones-cosa. Todas las representaciones anudan a las pulsiones^{vi} y se componen por restos mnémicos que un día fueron percepciones. Las representaciones-palabra, nos dice Freud, son restos mnémicos que alguna vez fueron percepciones acústicas y, debido a su cualidad de palabra es que pueden devenir conscientes. En cambio las representaciones-cosa son principalmente elementos visuales que, sin corresponderse necesariamente con las cosas, se encuentran como figuras

⁴⁶ S. Freud. "El yo y el ello". En *Obras Completas vol. XIX* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

⁴⁷ S. Freud, *El yo y el ello*, 25.

alojadas en lo inconsciente. Hasta aquí, vemos que los dos inconscientes se encuentran poblados por huellas mnémicas, no está por demás mencionar que la consciencia surge en reemplazo de éstas huellas.

Ya se había mencionado que una diferencia entre el yo y el ello era que el yo se erigía como la zona del ello cuyos procesos anímicos están organizados en una persona. Regresando con nuestra metáfora, si el ello es el pueblo que pretender dominar el yo, debe reconocerse que el yo salió del pueblo; es decir que no son instancias separadas sino que el ello es desde donde confluye el yo. Es gracias a la influencia del mundo exterior que, con base en el sistema percepción-consciencia, cicatriza una zona del ello tomando la forma del yo. Cuando el yo se comporta como un represor, se le contrapone todo lo hecho a un lado por la represión tornándose como su otro en sí mismo; entonces el yo cerca aquello que se encuentra reprimido para que se vea impedido en devenir consciente.

Volviendo con los dos inconscientes, el sistema preconsciente nace cuando la representación-cosa es sobreinvertida y enlazada por representaciones-palabra, fundando una correspondencia entre ellas; lo que no puede ser enlazado queda reprimido en el interior de lo inconsciente y proscripto a sus leyes.^{vii}

El yo toma ventaja de estas ligas y se apodera de lo preconsciente, controlando así los contenidos de las representaciones, el ordenamiento temporal, la introducción de las censuras, el examen de realidad y el principio de realidad. Así, al comerciar con representaciones-palabra, pretende ordenar los eslabones que ligan a las representaciones-cosa decidiendo si un contenido inconsciente puede devenir consciente.⁴⁸

Bajo estas consideraciones podemos avanzar hacia la resistencia del ello. En "*Más allá del principio de placer*"⁴⁹ Freud nos va a señalar que el inconsciente no se resiste a la cura y va a insistir que en realidad no se resiste a nada pues la resistencia parte de los mismos estratos que generaron la represión, o sea del yo preconsciente quien, bajo el influjo de las pulsiones de

⁴⁸ S. Freud. *El yo y el ello*, 17.

⁴⁹ S. Freud. "Más allá del principio de placer". En *Obras Completas vol. XVIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

autoconservación, trata de imponer en el inconsciente el principio de realidad por encima del principio de placer del ello.

Regido por el principio de placer, el ello encontrará modos de obtener su satisfacción, con independencia de la consciencia. Esto significa que elementos reprimidos en el ello se satisfarán prescindiendo de una elaboración y el modo bajo el cual lo harán será la compulsión a la repetición cuyo éxito se debe a que el aparato psíquico, una vez que encontró un modo de satisfacción, difícilmente renuncia a él. Así, lo que no puede ligarse mediante la palabra, el contenido inconsciente de representación-cosa, tiende a satisfacerse a su manera. Dicho de otra forma, la resistencia del ello se relaciona con aquello que en "*Recordar, repetir, reelaborar*"⁵⁰ Freud analiza como la sustitución del recuerdo por el actuar; subrayando que entre mayor sea la resistencia, mayor será entonces la sustitución del recuerdo por el acto.

En consecuencia, la resistencia del ello puede verse como el producto de una carencia. Carencia del yo para ligar las representaciones-cosa con representaciones-palabra, ya fuere como consecuencia de la angustia o a consecuencia de recursos insuficientes para enlazar los contenidos inconscientes; carencia también de los medios de satisfacción aprobados por la organización yoica que podrían en última instancia arrojar al ello a obtener su satisfacción aun a costa del yo sufriendo entonces ataques que se disparan a partir de la angustia yoica. Carencia de aquél que, en ausencia del conocimiento de la ley, la infringe sin saber que está cometiendo un delito y se expone a la represión del soberano.

4. Resistencia de transferencia.

Rápidamente se puede mencionar que la transferencia se torna resistencia cuando se reemplaza el recuerdo verbalizado por la repetición actuada. Aunque en la mayoría de los textos de Freud la transferencia queda circunscrita, por método, a la situación analítica, se puede hablar de transferencia en un contexto más amplio siempre y cuando consideremos

⁵⁰ S. Freud, *Recordar, repetir, reelaborar*, 151.

que es un proceso que se forma cuando deseos inconscientes se actualizan con ciertos objetos.

En la transferencia, a partir de coincidencias quizá sólo psíquicas e inconscientes, una vivencia pasada es transferida y repetida a otra de carácter actual. En el contexto de la clínica analítica se caracteriza por la sustitución de una persona anteriormente conocida en la persona del psicoanalista.⁵¹

Mediante la compulsión a la repetición, renueva en lo actual la acción de la represión, consiguiendo que la realidad psíquica, el deseo inconsciente y las fantasías relacionadas con él, se impongan sobre el principio de realidad. Dicho de otra forma, ante la falta de recuerdo verbal, la repetición de actitudes y mociones afectivas quedan como recursos pues, en estricto sentido, la vida entera, por falta de olvido, se actualiza en el instante.

Como ya se mencionó, ésta resistencia es yoica. Lo que indica que el yo lucha en contra de los cambios que acontezcan con relación a los objetos, empalmando el vínculo pretérito al presente. Una de las leyes de lo inconsciente era la omnitemporalidad; con la transferencia vemos cómo el pasado nunca es pasado sino un presente que *vuelve* en el presente, conservando así la presencia de un objeto ausente. Recordando la metáfora del yo soberano y pensando en el objeto como territorio introyectado o adquirido, en la transferencia el yo busca conservar y conquistar nuevos territorios desde las mismas estrategias antes empleadas con independencia de la variabilidad del objeto o territorio.

Pensar a la transferencia desde la compulsión a la repetición y la omnitemporalidad inconsciente, nos permite llevarla de nuevo hasta sus últimas consecuencias develando que es el proceso mediante el cual se imprime el pasado sobre todos los objetos del entorno. Un *siempre nuevo comienzo viejo*, el retorno de un origen proscrito que quiere escribirse de nuevo tal cual fue escrito. En esta necedad de volver a repetir lo antes vivido es en donde se encuentra el carácter tanático de esta resistencia que alerta mediante la angustia al yo para no volver a perder el objeto antes ido.

⁵¹ S. Freud. *Recordar, repetir, reelaborar*, 152.

5. Resistencia de lo reprimido

Se había mencionado que cuando el yo, por indicaciones del superyó, hiere al ello, se forma el síntoma como pacto de paz hacia el ello; asimismo, que el yo se encontraba en una ambivalencia frente al síntoma, oscilando entre integrarlo a sí o bien continuar la represión sobre él en cuanto heredero de la moción pulsional reprimida. De manera general ésta segunda opción es la resistencia de lo reprimido.

Habría que puntualizar algunas cuestiones. Para empezar, si la pulsión es siempre placentera o por lo menos tiende al placer, cabría preguntar por el motivo de la represión. Al respecto Freud nos dice que una pulsión es víctima de la represión no por displacer y sin embargo lo es por displacentera.⁵² Lo que aparentemente parece una contradicción no lo es si advertimos que el displacer se debe a otra cosa que a la pulsión y, desde ahí empezamos a sospechar, máxime cuando falta la contradicción y la negación en el inconsciente, que el displacer está sedimentado por configuraciones psíquicas particulares por las cuales el placer se transforma en displacer; en pocas palabras, porque la satisfacción de la pulsión angustia al yo. Por eso Freud insiste en que la condición de la represión es que el displacer sea mayor que la satisfacción, y siendo así, la represión consigue rechazar algo de la consciencia y mantenerlo alejado de ella.

En cuanto a la represión, es preciso mencionar que Freud nos habla de dos tipos de represiones: una represión primaria y otra secundaria.⁵³ En la primaria, a la agencia representante psíquica se le ha denegado desde siempre la admisión en lo consciente, estableciendo una fijación que logra que la agencia representante sea inmutable y la pulsión quede ligada a ella. De suerte que la represión primaria sirve de telón de fondo para la represión secundaria, quien recae sobre los retoños psíquicos de la primaria o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en un vínculo asociativo con ella. La interacción entre ambos tipos de represión se consuma cuando la represión secundaria consigue que, a

⁵² S. Freud. "La represión". En *Obras Completas vol. XIV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 141.

⁵³ S. Freud, *La represión*, 143.

partir de fuerzas de atracción y repulsión, algo reprimido desde antes pueda asociarse a ella.

Una tercera precisión es que la represión secundaria puede ser cancelada, como es el caso de un chiste, pero la cancelación ocurre provisionalmente y de inmediato se restablece. Y si fuera, por seguir con el ejemplo, la gracia del chiste, una vez que es consciente el chiste pierde su gracia pero no necesariamente se termina la represión, tan solo se saca a la luz un representante pulsional que, despojado de su carga, deja de representar a algunas pulsiones quienes, por efecto del desplazamiento, se mudan a otra agencia representante.

Esto nos pone de frente al proceso primario y nos permite comprender por qué el yo gastará mucha energía mediante la resistencia para mantener la represión. Si la pulsión permanentemente busca su satisfacción y al hacerlo ejerce presión para ingresar a la consciencia, el yo mantendrá el equilibrio mediante la contrainvestidura de la resistencia, quedando sometido a fuerzas que lo presionan desde el ello y desde el superyó para sostener la represión. Si a esto le añadimos el carácter móvil y mutable de la condensación y el desplazamiento, queda claro entonces que la represión, sin ser el origen de los síntomas, los deja como secuelas. En nuestra metáfora, el yo emplea a sus fuerzas armadas para reprimir a un grupo de la población que le angustia; sin embargo, la población se dispersa pero la idea que les unía como grupo sigue existente, solo que se ha mudado del campo de visión de las fuerzas armadas; dispersos del campo de visión pero unidos en otras batallas, contraatacan y logran alterar a las fuerzas armadas quienes van de nuevo al combate hasta que el soberano yo emite un acuerdo de paz, una formación sintomática.

Bajo estas consideraciones, se aprecia que la represión se sostiene desde una iteración del yo que puede fallar por el proceso primario pero no siempre. Junto con esto, Freud nos señala que los destinos del factor cualitativo de la agencia representante reprimida pueden ser tres: la pulsión puede ser sofocada por completo y nada se descubre de ella; puede ser que se mude en angustia; o bien, sale a la luz, llega a la consciencia, logra satisfacerse pero de manera encubierta mediante la formación sintomática.

Esta resistencia yoica es tanática en la medida en que la moción pulsional permanentemente es reprimida. La angustia del yo ante el placer de la pulsión le exige invertir sus energías sosteniendo la represión, una soberanía que no puede pensarse, ni sentirse, de otra forma más allá de la organización yoica.

6. Ganancia de la enfermedad.

Ante la ambivalencia del yo frente al síntoma, la otra opción era integrarle a sí. Cuando se habla de ganancia de la enfermedad y de integración del síntoma en el yo, se refiere en primer lugar a una configuración psíquica resultante de vínculos con objetos; en segundo lugar a una psique adaptada, aunque fuese bajo una infelicidad general y difusa, al entorno que le rodea y del cual, en tercer lugar, ha podido resultar beneficiada. Para entender éstas tres características, es necesario valorar el trabajo del yo cuando busca integrar el síntoma. Para hacerlo habremos de considerar que la represión también tiene la función de respetar y amar al yo.

En cuanto a la vinculación con los objetos, sabemos que la historia psíquica se forma a partir de las investiduras a ellos. Precisamos recordar que el objeto es un componente de la pulsión al cual se encuentra ligado porque es el lugar en donde consigue la satisfacción. En "*Pulsiones y destinos de pulsión*" nos dice Freud que bajo el principio de placer, en el bebé se forma un desarrollo libidinal a partir de recoger en su interior los objetos ofrecidos mientras le sean fuente de placer, ocurriendo entonces que los introyecta como constitutivos suyos en un nivel psíquico y, por el contrario, aleja lo que en su interioridad ocasiona displacer. Así, de la indiferencia que el mundo exterior le representaba al individuo siendo bebé, cuando se le imponían los objetos, pasa a odiar aquello que repela, o bien incorpora en el yo aquello que le ocasiona placer.

Las primeras satisfacciones sexuales son autoeróticas y se viven sobre la base de funciones vitales con fines de autoconservación; así, las personas encargadas del cuidado del bebé se vuelven los primeros objetos de vinculación en la medida en que satisfacen sus necesidades vitales,

consiguiendo que se amarren a ellos bajo la forma de primeros objetos sexuales.

De la vinculación histórica con el objeto y con relación a la vida amorosa del ser humano, Freud deriva dos caminos de elección de objeto que, por lo demás, no son definitivos uno y otro sino que a su vez se diluyen entre ellos. Hay elecciones de objeto de tipo de apuntalamiento que son cuando se ama a la madre nutricia o al hombre protector de acuerdo al historial pulsional de la psique; y también elección de objeto de tipo narcisista bajo el cual se ama y se busca lo que uno mismo es, lo que uno fue, lo que uno querría ser o a alguien que fue parte del sí mismo propio⁵⁴.

Como consecuencia de la vinculación con el objeto, el yo erige en su interior un ideal que en adelante le será de utilidad para medirse a sí, quedando el amor por sí mismo bajo la mirada del ideal, un ideal que se encuentra engrandecido y realzado psíquicamente. El ideal tiene como origen la influencia de los padres y en el curso del tiempo se sumaron educadores, maestros y todas las personas del medio. En adelante, el yo amará a todo lo que posea el mérito que le falta para alcanzar el ideal y por consiguiente, el ideal también será la condición de la represión.

Sobre la base del narcisismo la ganancia de la enfermedad está asegurada. El síntoma no sólo le fue útil al yo en sus negociaciones con el superyó y el ello sino que además le sirvió para negociar con el mundo exterior; dicho de otra manera, la integración del síntoma en el yo adquiere ventajas para la persona pues le permite amarse en una sociedad dada.

De acuerdo con la metáfora, si los objetos son los territorios que busca conquistar el emperador para extender su dominio, un dominio con base en el placer, tratará de mantener una relación armónica con el superyó e integrar al ello en su organización, pues esto lo hará sentirse fortalecido para alcanzar el objeto. Este territorio a conquistar, su territorio ideal, es la promesa de satisfacción que el entorno social le presentó. Si la distancia entre el territorio ideal y el comportamiento del ello es grande, el yo

⁵⁴ S. Freud. "Introducción al narcisismo". En *Obras Completas vol. XIV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 87.

intensificará la represión a las mociones pulsionales que se alejen de su objetivo.

La ganancia de la enfermedad y el ideal del yo se encuentran sedimentados en la organización yoica gracias a las formaciones sintomáticas que el yo pudo incorporar a sí. El yo pudo abrazar el acuerdo y, aunque sea desde la compasión y la tristeza, el sujeto satisface sus pulsiones ahí, de esta forma la ganancia de la enfermedad es una resistencia más, un motivo para no cambiar.

En la ganancia de la enfermedad lo que está en juego no es el vínculo afectivo del yo consigo y con el mundo sino la forma del vínculo y el contenido que abraza al yo con el objeto. Dicho de otra forma, si el yo siempre ha vivido de una manera y ha aprendido a vivir, amar y relacionarse de esa forma, se vuelve en el análisis muy difícil cambiar su forma de amar. Incluso alterar las formas del amor a sí y al objeto pueden ser ocasión de angustia y en consecuencia de resistencias y represiones.

7. Resistencia del superyó.

Aunque por primera vez habla Freud de un *superyó* en "*El yo y el ello*", el concepto mismo se encontraba latente en el psicoanálisis desde antes, diseminado en otros conceptos como angustia de castración, complejo de Edipo, consciencia moral, culpa y melancolía. En "*El yo y el ello*" Freud reconoce que el proceso melancólico, descrito en "*Duelo y melancolía*", es bastante común. Un proceso que dicho rápidamente consiste en que un objeto perdido se erige dentro del yo, generando que la investidura de objeto sea relevada por una identificación que al final contribuirá a producir el carácter.

Yendo poco a poco, en "*Duelo y melancolía*"⁵⁵ Freud revela que tanto el duelo como la melancolía comparten signos en común como los son: surgir como reacción ante la pérdida de un objeto de amor; notarse una desazón profundamente dolida en el sujeto; apreciarse una cancelación del interés

⁵⁵ S. Freud. *Duelo y melancolía*, 241.

por el mundo exterior; coincidir en una pérdida de la capacidad de amar; y observarse una inhibición de toda actividad.

No obstante, las diferencias comienzan cuando en el duelo se sabe que la pérdida se superará y que no hace falta remitir a la persona al psicoanalista pues es un proceso normal ante la pérdida de un objeto; en cambio la melancolía se presenta, adicional al conjunto anteriormente descrito, rebajas en el sentimiento de sí, autorreproches, autodenigraciones y expectativas de castigo.

Los procesos de duelo y melancolía refieren de manera común a la pérdida de un objeto; en el caso del duelo el objeto ya no existe y se vuelve necesario quitar toda la libido de los enlaces que mantenía con el objeto. Pasado el tiempo, se impone el principio de realidad y logra la libido mudarse a otro objeto superando el vacío en el mundo que deja la pérdida del objeto. En la melancolía, lo que se empobrece con la pérdida no es el mundo sino el yo; el melancólico sabe qué perdió pero no qué fue lo que perdió con el objeto, al no saber lo que perdió, la ligadura libidinal que invertía al objeto se vuelca sobre del yo: "la sombra del objeto cae sobre del yo quien en lo sucesivo puede ser juzgado por una instancia particular, como un objeto, como el objeto abandonado"⁵⁶. De suerte que el yo queda escindido y una parte suya se contrapone a otra, la aprecia críticamente y la toma por objeto. Esta instancia crítica deviene consciencia moral instaurada en el yo que, junto con la censura de la consciencia y el examen de realidad, forma las grandes instituciones del yo. Cabe agregar que la instancia crítica provoca un desagrado moral del yo consigo mismo.

Freud, intrigado por sus pacientes melancólicos, observa que los autorreproches, bien vistos, ni siquiera se adecuan a la persona que los emite y muchas veces se ajustan más a otra persona a quien el paciente ama o amaría:

En la melancolía intervienen las investiduras de objeto, los tipos de amor y el narcisismo, en un proceso peculiar que consiste en que hubo una elección de objeto, una ligadura de la libido y por cualquier motivo -afrenta real, desengaño- sobrevino un

⁵⁶ S. Freud. *Duelo y melancolía*, 246.

sacudimiento de ese vínculo de objeto. La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, y la libido libre no se desplazó a otro objeto, sino que se retiró sobre del yo estableciendo una identificación del yo con el objeto resignado. Aunque pareciese contradictorio, hubo una fuerte fijación al objeto y escasa resistencia a la investidura, pues la elección de objeto se hizo sobre bases narcisistas.⁵⁷

A partir de "*El yo y el ello*", sabemos que las investiduras de objeto, en tanto pulsionales, parten del ello. En relación con el superyó, el objeto sexual resignado provoca una alteración en el yo que se erige como objeto en el interior del yo. Al desaparecer el objeto, el yo le odia y eventualmente el odio se ensaña con el objeto sustitutivo; no obstante, es el yo quien sustituye la investidura de amor colocándose a sí mismo en el lugar del objeto, generando las condiciones para su autodenigración en un circuito de satisfacción sádica.

El carácter del yo, nos dice Freud, contiene la historia de las elecciones de objeto, pues en él se sedimentaron las investiduras de objeto resignadas. El yo, al cobrar los rasgos del objeto, siguiendo con la melancolía, se impone él mismo al ello como objeto de amor. La libido de objeto se muda en libido narcisista, se resignan metas sexuales y se subliman.

La resistencia del superyó procede del carácter, es decir de la historia de elecciones de objeto resignados. Eventualmente son las primeras identificaciones quienes más le influyen, el ideal del yo al ser herencia del complejo de Edipo tiene su génesis en la identificación con el padre.

El superyó, para nuestra sorpresa, está sumergido en el ello y contiene, además del residuo de las primeras elecciones de objeto, el carácter del padre y la consciencia moral, que en conjunto generan sentimientos de culpa, mismos que se despiertan por las tensiones que surgen entre las exigencias de la consciencia moral y las operaciones del yo. Dicho sea de paso, los sentimientos sociales descansan en identificaciones con otros sobre el fundamento de un idéntico ideal del yo. Así, la culpa y el odio del yo sobre el yo, además de su temor al superyó, se sostienen desde vínculos sociales.

⁵⁷ S. Freud. *Duelo y melancolía*, 245.

Alrededor de circuitos melancólicos, el superyó hace que el yo se confiese culpable y se someta al castigo. Por eso es que Freud concluye que no puede sorprender que lo que gobierna al superyó es un cultivo de pulsión de muerte que, en ocasiones, consigue empujar al yo hacia el suicidio. El yo lo permite resignándose a sí mismo porque se siente odiado y perseguido por el superyó en lugar de amado.

En consecuencia, el yo no tiene permitido hacer algunas cosas porque el superyó se lo ha prohibido. El yo termina por renunciar a algunas operaciones para evitarse conflictos con el superyó. La angustia de castración queda encubierta y el yo se sustrae de ella ejecutando los mandamientos que le son impuestos. Desde nuestra metáfora, los inversionistas fueron quienes se vieron más beneficiados por el intercambio del organismo con el mundo exterior, elaboraron convenios con el entorno y le exigen al yo su cumplimiento a costa de su existencia, condicionando de esa forma su gobierno.

En consecuencia, la resistencia del superyó tiene como finalidad que el yo evite la angustia ante el castigo social; la génesis de la resistencia superyoica se encuentra en la consciencia de culpa que amenaza con abandonar al yo y someterlo al castigo. Le mantiene en una evaluación permanente y se opone a cualquier cosa que salga de las exigencias superyoicas; de ahí que las exigencias del superyó sean fuente de angustia y motivos suficientes para reprimir las mociones del ello.

8. La resistencia tanática.

Detrás del recorrido recientemente efectuado, vemos que de manera general la psique se resiste a la diferencia. Las ocasiones particulares de resistencia nos mostraron cinco estrategias que se emplean para conseguir que todo siga igual y se impida lograr cambio alguno. Por ello es que Freud identificaba a las resistencias como tácticas al servicio de la pulsión de muerte.

La pulsión de muerte entiende la autoconservación como el estado nulo o como la estabilidad máxima del aparato psíquico, pero no como consecuencia de un trabajo pacificador sino como la anulación completa de las tensiones psíquicas. Al interior de la psique, tiende a anular toda revuelta o amenaza que altere o modifique los precarios acuerdos de paz que surgen en las interacciones entre las tres instancias. Al exterior busca romper, deshacer o destruir, mediante la hostilidad y la agresión, todo vínculo nuevo de la psique con el mundo.

En cuanto a la vinculación con el mundo exterior hay que hacer una matización. Si de igual forma la pulsión de muerte es una pulsión y si la pulsión de manera general busca al objeto para obtener su satisfacción, entonces hay que considerar que la pulsión de muerte no se acerca a los objetos para introyectarlos como conquistas psíquicas sino que les impone las formas de vinculaciones pretéritas, tal y como la transferencia y la ganancia de la enfermedad nos enseñaron.

Al interior de la psique, para la pulsión de muerte está perfecto que el ello carezca de los recursos que le ayudarían a ligar representaciones-cosa con representaciones-palabra pues, de esa forma, se ahorra a intentar otros tipos de placerse, otros recursos de satisfacción y consigue evitar la angustia del yo.

Teniendo una fuerte vinculación con el superyó, la pulsión de muerte le asiste para mantener bajo amenazas al yo, yendo desde la persecución al yo hasta generar condiciones de hostilidad que le orillen al suicidio. En nuestra metáfora, la pulsión de muerte es el ejército de agentes secretos que, financiados por el superyó, angustian al yo y lo provocan para emplear su ejército hacia la represión.

Desde aquí podemos preguntarnos si la resistencia es por naturaleza tanática o si más bien lo tanático es precisamente aquello que orilla a la psique a emplear las estrategias de resistencia en función de las pulsiones de muerte. Como estrategias, parecen ser funcionales para el yo pero la función para la que son empleadas es únicamente para evitar la angustia.

Respecto a la angustia, Freud nos señala en *“Inhibición, síntoma y angustia”* que es un modelo introyectado. Dicho más despacio, cuando el organismo se encuentra ante un peligro real, un peligro que amenaza su existencia, se desprende la angustia y permite la huida del organismo a la situación amenazante. Cuando Freud nos dice que es un modelo introyectado, significa que las estrategias que emplea el yo para defenderse de las amenazas del mundo externo son las mismas que emplea para defenderse de las mociones pulsionales amenazantes.

9. Estrategia 1: Resistencia y erótica del yo.

Ya vimos que el yo emplea las estrategias de resistencia para evitar la angustia, misma que solamente él siente. Por otro lado, hemos visto que las resistencias se encuentran del lado de la pulsión de muerte. Si pensamos en el yo como aquél que emplea la resistencia, sabiendo de las exigencias del superyó y de sus intentos por conservar su soberanía, y además tratamos de identificar el lado erótico de las resistencias al servicio del yo, podríamos entonces hallar algunos matices relevantes en cuestión de las resistencias.

Frente a la resistencia del ello, hay que recordar que el yo es la zona del ello que se encuentra organizada por la influencia del mundo exterior. Si bien ésta resistencia habla de una carencia psíquica para unir representaciones-cosa con representaciones palabra, habremos entonces de valorar que el yo, estando en la proximidad con el mundo social, puede identificar qué representaciones le son útiles para la vinculación con el entorno y cuáles son mejor dejar proscriptas. De ahí que la aduana preconsciente elija qué debe de acceder a la consciencia, qué puede hacerlo bajo la condición de modificar su forma o bien, qué de plano no tiene derecho al acceso.

Frente a la resistencia del superyó, la deuda que mantiene el yo puede ser entendida como el proyecto que le ofrece el superyó a manera de ideal. Así, parece que el superyó, quien se ha enriquecido con el enlace del mundo exterior, tiene claridad en cuanto a lo que debería ser el yo y cualquier decisión que contraría al proyecto merece ser castigada. No es casual que el yo se someta tan fácilmente, vía la consciencia de culpa, al castigo, se

autorreproche sus malas decisiones y cuando falle, se sienta perseguido y poco amado por el superyó.

Así, siendo selectivo con el ello e indulgente con el superyó, el yo encuentra la forma de preservarse en el mando del reino psíquico. Con esta suerte, hace uso de los recursos que propiamente le corresponden en las relaciones con el ello y con el otro externo para administrar de mejor manera su gobierno. Cuando le conviene a su buen gobierno, adapta los acuerdos que ha hecho con el ello de tal forma que salga beneficiado en los intercambios con el mundo exterior, abraza el síntoma y mantiene buenas relaciones dentro y fuera del reino. Cuando no le conviene al buen gobierno las exigencias del ello, entonces emplea sus recursos para reprimir todo intento de rebelión inconsciente que tienda a una satisfacción desvalorada por el yo, por mucho que desee dicha satisfacción. Recordemos que el yo busca preservarse en el poder aprovechando estar mejor organizado que el ello y que, para hacerlo, debe mediar los intercambios internos y externos.

Por último, ocupado el yo en la administración del reino psíquico y siendo su representante externo, poco tiempo le queda para elaborar diferentes o alternativos modos de vinculación con los objetos; en consecuencia, lo que alguna vez le fue funcional, la estrategia que de antaño se formó y logró una vinculación exitosa, será repetida con cada nuevo objeto pues el éxito de la estrategia ha sido ya antes comprobado.

De todo lo anterior, se deriva que es inútil encontrar una erótica en las resistencias del yo; lo único que logramos fue justificar su forma de actuar pero no identificamos mayor relevancia en el uso de las estrategias a favor de su conservación. Esto se debe a que el problema no es precisamente el yo sino la angustia. El yo, lo sabemos, no emplea las estrategias de resistencia si no ha sentido angustia, si no ve mayor peligro en su relación con el objeto ni en el dominio de su gobierno. Por lo tanto, será la angustia el lugar en donde habremos de buscar si hay algún lado erótico de las resistencias.

10. Estrategia 2: Resistencia y erótica de la angustia.

La angustia, nos dice Freud en *"Inhibición, síntoma y angustia"*, nace como reacción frente al peligro de la pérdida del objeto que, de consumarse, arroja a la psique a una indeterminación dada por la ausencia del objeto. Esta indeterminación, que podría tomar la forma del trauma, se adelanta a su ausencia y parece que al mismo tiempo la tiene como su expectativa.

Si la angustia se adelanta a la pérdida del objeto, podemos recordar que el duelo acontece después de la pérdida. A diferencia de la melancolía, el duelo se resigna a la pérdida del objeto y trata de identificar qué fue lo que con el objeto perdió. Al final, será el influjo del examen de realidad lo que le permitirá a la psique resolver el duelo. En la solución del duelo podemos apreciar que la pérdida se hace consciente, no es únicamente un principio de realidad lo que la resuelve sino también el ejercicio reflexivo de la pérdida, una reflexión que se encuentra ausente en la melancolía.

Si la angustia se adelanta a la pérdida del objeto y el duelo acontece después de la pérdida, podemos plantear que la angustia tiene lugar cuando la psique carece de recursos para resolver el duelo de la pérdida. Entonces sí, es lógico que se alarme cuando ve la amenaza de la pérdida asomarse. Pero si la psique es reflexiva con su angustia, si cuenta con recursos para resolver el duelo con el apoyo del principio de realidad, entonces la angustia, que de igual forma será inevitable, cambiará de alarma a señal e indicará lo que hace falta a la psique para trabajar en cuestión de la vinculación con los objetos.

Bajo ésta reflexión, podemos volver a la resistencia pensando en la angustia como señal y no alarma. Ante la resistencia del ello y su dificultad para ligar representaciones-cosa con representaciones-palabra, se puede pensar en desarrollar nuevos eslabones que al momento de ligar las representaciones hagan más flexible al preconscious; es decir, emplear nuevos elementos para comprender mejor las mociones pulsionales.

Ante la resistencia del superyó y su consciencia de culpa, puede el yo ahorrarse el temor al superyó comprendiendo el proyecto que ha heredado y las posibilidades de alcanzarlo frente a otros proyectos posibles que el

mismo principio de realidad le revele. Es decir, crear un sistema reflexivo desde donde la culpa sea tan solo la señal de que algo se está haciendo de manera diferente pero cuyo alcance deje de ser la inhibición del yo y se aproxime a otros modos de ser del yo.

En cuanto a la resistencia de la represión, que vincula directamente el placer pulsional del ello con el objeto, ocupar la angustia como señal de alteridad para crear nuevos caminos de satisfacción pulsional en lugar de reprimir las diferencias. Es decir, emplear los recursos de la destrucción en una poética de la construcción de nuevas vías de experimentar la satisfacción pulsional.

Esto nos lleva a cuestionar la ganancia de la enfermedad que, a su vez, se debilita cuando la consciencia de culpa pierde poder. Esto es así porque la ganancia puede serlo si la culpa coincide con la angustia, el síntoma y el mundo exterior. Pero cuando ya no hay una coincidencia tan estrecha entre la culpa y el síntoma, y el mundo exterior se vuelve un campo abierto de alteridad, entonces la ganancia de la enfermedad se torna en la pérdida de la alteridad.

Finalmente la transferencia, que es un siempre nuevo comienzo viejo o el retorno de un origen proscrito que busca ser de nuevo escrito tal cual lo hizo alguna vez, puede alterarse cuando ya no hay angustia a la pérdida de un objeto sino señal de un nuevo objeto de vinculación. Para ello, habrá que entender el nuevo comienzo viejo como apertura a ser reescrito. Es decir, si de igual forma el origen retorna al presente, que el origen no se convierta en la ruta a seguir con el objeto sino en un nuevo origen, una nueva oportunidad de escribir una historia y no la historia.

En conclusión, podemos encontrar una erótica de la resistencia cuando la resistencia deja de estar al servicio de la pulsión de muerte y pasa a colaborar con la pulsión erótica. Para ello se requiere que no sea la angustia a la pérdida sino la angustia a la permanencia lo que desate a las resistencias. Dicho de otra forma, la resistencia es erótica cuando la angustia deja de ser una alarma de peligro y se convierte en la señal de alteridades.

11. Devenir angustia e insurrección psíquica.

Antes de cerrar, quisiera detenerme en la posibilidad de devenir angustia⁵⁸, no tanto en un nivel psíquico sino con ambiciosas pretensiones ontológicas. Desde luego que Freud trabajaba en términos psíquicos y podríamos encontrar ahí una dificultad para pensar la psique ontológicamente, más aún cuando el trabajo freudiano tiene como sustento los estudios de caso y no el ser de la psique ni las modalidades psíquicas del ser.

Desde donde quiero abordar ésta línea es a partir de la compulsión a la repetición; Freud nos advierte que ella es el factor fijador de la represión, lo que significa que en primer lugar la represión no está dada de una vez y para siempre sino que precisamente porque requiere de un factor es que permanentemente se está revalidando. En segundo lugar que, si más allá de la pulsión hay en la psique huellas mnémicas, entonces es el registro mnémico el que conduce la satisfacción desde la fijación que se haya registrado en él. Y, en tercer lugar, que si la compulsión a la repetición es un viejo nuevo comienzo, el origen de la satisfacción se reencuentra con el objeto en cada momento presente.

En cuanto a la necesidad de fijar la represión, podemos advertir que aquí la fijación se está oponiendo a un devenir. Es decir, la pulsión se reprime de acuerdo a un programa elaborado psíquicamente cuyo estatus, metafóricamente legal, impide otras formas de satisfacción ajenas al programa psíquico. Este programa pareciera estar inscrito en la huella mnémica con la finalidad de evitar la angustia obteniendo placer del modo en que se encuentra inscrito. Desde ahí, el origen, la huella mnémica, pareciera funcionar como el inicio determinado para toda satisfacción, en una línea recta que enlaza todas las posibles satisfacciones en ella misma.

No obstante, de acuerdo a *“Nota sobre la pizarra mágica”* la huella mnémica no se encuentra determinada al infinito sino que se encuentra expuesta a reelaboraciones y a la alteración de su forma cada vez que es nuevamente

⁵⁸ María Antonia González Valerio “La angustia (entre la estética, el arte y el psicoanálisis)” *Estudios filosóficos: Revista de Filosofía del Instituto Superior de Filosofía* 61, no. 176 (2012): 127-138.

escrita⁵⁹. De tal suerte que es el surco por donde los nuevos registros psíquicos y los retoños del pensamiento pueden transitar pero cuyo camino no está trazado definitivamente. Con ésta consideración, el programa psíquico de la represión es un programa siempre abierto a la resignificación; de ahí que la represión nunca sea contundente sino que siempre se está reiterando.

De ésta forma, podemos pensar en ese *nuevo origen siempre viejo* de la compulsión a la repetición y advertir que si bien es el factor fijador de la represión y ella es siempre cambiante en función de huellas mnémicas alterables, también puede ser verdad que el nuevo origen sea un origen nuevo. Es decir, no es que el pasado proscrito regrese tal cual fue inscrito en la memoria al presente sino que es la oportunidad de volver a comenzar ese origen lejano de una manera diferente.

Lo anterior recuerda el *Amor fati* de Nietzsche desde donde la vida es siempre un juego cuyo resultado desconocemos a priori, una tragedia en la que el destino es construido por uno pero que no por ello evita ni el sufrimiento ni la pérdida. Un tiempo de cuya forma no sabemos, le desconocemos. Y si el tiempo no fuera lineal, y si el tiempo fuera circular y éste momento tendiera a repetirse eternamente, entonces por obligación habría que introducir un cambio que se orientara a la afirmación, una mutación que hiciera de la repetición un devenir diferente, buscar hacer del momento de tal forma que se deseara su repetición eternamente. Así, si la angustia amenaza al yo con la pérdida del objeto y si transformar la alarma en señal de alteridad trastorna el funcionamiento psíquico, entonces devenir angustia, devenir alteridades, son las resistencias psíquicas que requerimos para vivir de manera diferente, una insurrección psíquica que se orienta a la afirmación de la vida.

⁵⁹ Rosaura Martínez Ruiz, "Memoria y psique freudiana en el juego de la fantología", *Andamios: Revista de investigación social* 7, no. 14 (septiembre – diciembre 2010): 201-224.

CAPÍTULO 2: RESISTENCIA E INSURRECCIÓN EN FOUCAULT.

*¡Emprende el vuelo cada día! Al menos durante un momento,
por breve que sea, mientras resulte intenso.
Cada día debe practicarse un "ejercicio espiritual"
-solo o en compañía de alguien que, por su parte,
aspire a mejorar-... escapar del tiempo.
Esforzarse por escapar uno de sus pasiones...
Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás.
Semejante tarea en relación con uno mismo es necesaria,
y justa semejante ambición. Son muchos quienes
se vuelcan por entero en la revolución social.
Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo
de la revolución optan por convertirse en hombres dignos.*

George Friedmann, 1942

*"-Yo nunca he escrito más que ficciones...-"
Pero nunca ficción alguna ha producido
tanta verdad y tanta realidad.*

Gilles Deleuze: "Foucault"

1. Elipsis ética y estética.

La resistencia en Foucault es un concepto cuya función es estratégicamente elíptica y consiste en hacer algo con nosotros. Su dirección camina a un pensar poético que apunte hacia una existencia ética y estética al mismo tiempo. Es elíptica en la medida en que el sujeto siempre está relacionado con algo o alguien, implicando una mutua afectación en ambos polos de relación. Estratégica porque requiere del uso de técnicas como el conocimiento, la memoria, el cálculo y el pensamiento como condiciones de posibilidad de una existencia estética y de una política de la existencia.

Pensar poético en la medida en que no basta la relación entre ambos polos sino que hace falta considerarla y a partir de dicha consideración, sabiendo que estamos implicados en ella, crear nuevas formas de relación, alternativas de existencias, experimentar deseos. Evidentemente el pensar no está conceptualizado como acciones cognitivas que permitan una toma de decisiones sino como un nudo que integra conocimientos, sentimientos, el cuerpo, la historia, la sociedad y uno mismo en un momento.

Existencia ética entendiendo a la ética en la estela nietzscheana del amor fati, es decir, vivir el momento de tal forma que se deseara su repetición eternamente, lo cual puede ser posible a partir de la trasnvalorización de todos los valores. La estela de Nietzsche desde donde piensa Foucault tiene como base "*La Genealogía de la Moral*" en particular el concepto de la mala conciencia. Para Nietzsche, el ser humano desarrolla su alma a partir de interiorizar instintos en función de valores morales de su cultura. Una violencia contra sí mismo es la que inaugura al ser humano como ser social, imprimiendo en la memoria con fuego sus promesas, a las que no falta por la deuda que le sostiene y le hace formar parte de su sociedad, en caso contrario, la culpa le azota como verdugo. De esta forma, la invitación que hace Foucault es a una ética con base en el cuidado de sí, entendiendo por cuidado una *askesis* que consiste en prácticas de atención, cura y conocimiento de sí mismo.

Por último, existencia estética en la medida en que la *askesis* implica una práctica que consiste en pensarse de otra manera, cultivarse a sí mismo, fundarse en libertad, crear alternativas de existencia. Una *poiesis* desde donde el mundo, el otro y uno mismo, en permanente relación, se ven comprometidos a significarse de diferentes maneras, siendo la exigencia para sí mismo fundarse en libertad.

El centro de análisis de Foucault para desarrollar lo anteriormente expuesto es la relación del sujeto con la verdad. Desde la "*Historia de la locura en la Época Clásica*" hasta "*Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*", trabaja esta compleja relación, que pasa por el cuerpo pensándolo desde dimensiones éticas, políticas y estéticas, y va hasta mecanismos disciplinarios cuyas tendencias a la normación impacta a complejas redes de la sociedad. Bajo

esta mirada se estructura una relación cuya tendencia es pasar por realidad un conjunto discursos que simulan una verdad.

A Foucault muy poco le interesa el estatus de validez de la verdad, es decir, poca importancia le da al hecho de que un conocimiento sea verdadero o falso. No es la epistemología sino la episteme lo relevante para él, es decir: la condición de posibilidad que se encuentra detrás de esa verdad. Al respecto, el trabajo de Foucault nos enseña que detrás de cada verdad hay un complejo tejido de circunstancias políticas que condicionan su elaboración. Esto significa en primer lugar que no hay una verdad trascendental sino que siempre la verdad es histórica, depende de condiciones coyunturales que afectan a los individuos en un momento dado. En segundo lugar, que la verdad se encuentra siempre en medio de un conjunto de fuerzas cuya disputa le da forma. Tanto la historicidad como las fuerzas, se abren como el núcleo de interés de Foucault por la verdad. En este sentido es que se interesa más por aquellas condiciones externas a la verdad que por el contenido mismo. Por ejemplo, nadie dudaría que las medicinas pueden salvar vidas pero fuera de ellas, se vuelve relevante el concepto de vida que trata de protegerse de la muerte, los juicios morales detrás de cada enfermedad, las prácticas médicas, terapéuticas, jurídicas y morales que conllevan ciertas clases de enfermedades.

Frente a ese compuesto de discursos que dan lugar a determinados tipos de verdades, es desde donde Foucault trabaja la resistencia. Hay resistencia donde hay un discurso de poder,⁶⁰ pero la resistencia no funciona en el rechazo a ese discurso de verdad. En estricto sentido, rechazar implica aceptar y además continuar, el rechazo permite el establecimiento de su límite y con ello la articulación con su negativo. De ahí que la resistencia, en el trabajo de Foucault no sea un rechazo de las relaciones de poder sino la creación de alternativas, siendo la tarea de una estética de la existencia el medio que le aproxima a este acto poiético.

Aunque será hasta sus últimos años de vida cuando Foucault estructure bajo la relación del sujeto con la verdad todo su trabajo anterior y porvenir, enfocándose en las técnicas de cuidado de sí en la antigüedad, dicha relación

⁶⁰ M. Foucault, "El sujeto y el poder" En H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (México: UNAM-IIS, 1988).

estaba presente en su trabajo, de manera latente, desde "*La Historia de la Locura*", en donde se aprecia una serie de discursos de corte moral cuya tendencia es crear al sujeto coartando la subjetividad.

Identificar la génesis de la resistencia requiere la revisión del conjunto de la obra foucaultiana, labor compleja pues su pensamiento siembra nuevas ramificaciones cuyos frutos prometen una enriquecedora exploración. Frente a ello, me iré por la tangente considerando ricas interpretaciones sobre el trabajo de Foucault que pueden ofrecer un escenario para conocer el surgimiento de la resistencia. En particular, dos se vuelven muy sugerentes debido a la cercanía intelectual con nuestro autor, aquella que efectúa Deleuze en un texto que se acerca al homenaje a un amigo caído, ofreciendo sugerentes interpretaciones, y otra que realiza Miguel Morey desde una cercana aproximación intelectual.

El problema que nos encontramos con Deleuze es que divide el trabajo de Foucault en tres dimensiones -saber, poder, sí mismo-⁶¹ que presenta como ontologías irreductibles en constante implicación, pero cuya articulación a la luz del trabajo de Foucault no termina de quedar clara. Es evidente que en su interpretación el saber es visible y enunciable, el poder lo invisible que se encuentra afuera del saber y que por lo tanto lo delimita, y el sí mismo el proceso de subjetivación que con base en un pliegue ontológico se constituye como sí, entendiendo por pliegue un afuera que pasando por el saber y el poder es introyectado por el sujeto.

Para Morey el trabajo de Foucault trata de una ontología del presente cuya columna es "*La Historia de la Locura*" desde donde se puede desenlazar una ontología histórica de nosotros mismos relacionada en tres dimensiones, la primera en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento; en segundo lugar las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás y; en tercer lugar la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral.⁶²

Lo que Morey trata de señalar, y es en donde se encuentra la distancia con Deleuze, es que el trabajo de Foucault tiene la forma de círculos concéntricos

⁶¹ Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 2010), 148.

⁶² Miguel Morey, "Prólogo" en Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 2010).

con base en "*La Historia de la Locura*" que posteriormente se desarrollaron con mayor claridad en trabajos subsecuentes. Habiendo así dos elementos que articulan el trabajo de Foucault: la historia de la locura y la ontología histórica de nosotros mismos.

Una ontología histórica de nosotros mismos involucra la constitución de la subjetividad en un determinado presente; es decir, los discursos que se entrelazan para tejer de una forma a los sujetos, de acuerdo a la posición en la que se encuentran distribuidos, en relaciones de poder, bajo la forma que dibujan pensamientos contemporáneos. Una ontología histórica de nosotros mismos, a su vez, tiene que ver con la forma en que el sujeto se mira a sí mismo y el posicionamiento que asume frente a la mirada que sobre de sí recae. En consecuencia, una ontología histórica de nosotros mismos se relaciona con los discursos que nos constituyen como sujetos y lo que como sujetos hacemos con esos discursos.

De acuerdo con la interpretación de Morey, habrá que conocer cuáles son los planteamientos que en "*Historia de la Locura*" se involucran para proceder a identificar los conceptos que posteriormente trabajó Foucault, enraizados ya desde su tesis doctoral, para dar lugar al escenario en donde se desenvuelve la resistencia y adquiere sentido el trabajo de Foucault como propuesta para una insurrección del sujeto a partir del cuidado de sí.

2. La historia de la locura en la Época Clásica.

La tesis doctoral de Foucault inicia con la herencia de un espacio cuya estructura parece conservarse desde la Edad Media hasta la Época Clásica: los leprosarios. Evidentemente no es el contenido lo que se hereda sino una simple operación que logra su culminación con los espacios destinados a los leprosos, operación que consiste en aislar o excluir para sanar. El leproso, enfermo que pagaba su pecaminosidad en vida para acceder al reino de los cielos, le transmite al loco un nuevo Dios a quien debe pagar en vida la realización de sus pecados. Cambia nuevamente el contenido del dios e incluso su nombre, lo que no cambia, siendo la estructura en herencia, es la deuda que contraen tanto leproso como loco ante una autoridad externa.

El tránsito de la lepra a la locura requirió de primera instancia una primera formulación de la locura. Foucault analiza obras artísticas renacentistas como lugares simbólicos de la locura, de donde concluye que en conjunto el loco es una figura de tránsito cuya existencia errante despierta temor y se llena de los miedos que durante la Edad Media representaba la muerte, absorbiendo la angustia de una aurora oscura de mundos, la amenaza de invasión de ideas terroríficas, convirtiéndose el loco en un representante que encarna pesadillas, caos y catástrofes cercanas, logrando anunciar la llegada de un peligro inminente.

El "*Elogio de la locura*" de Erasmo y el escepticismo de Montaigne se vuelven otros recursos que le permiten a Foucault incrementar su interpretación de la locura. A partir de estas obras, la locura no sólo está en relación con metamorfosis fantásticas sino también con una razón, es decir que el loco alguna razón posee del mundo.

Algunos intérpretes de Foucault como Frédéric Gros arguyen que si Descartes emprendió en sus "*Meditaciones*" un ejercicio racional de duda radical, para encontrar una verdad primera y cierta, excluyendo la posibilidad de la locura, se debe a que la razón clásica ya se había negado a compartir con la locura su destino.⁶³ De esta forma, se generan dos razones, una razón de la locura y una razón de la razón. Será la razón de la razón la que tome como tarea la definición de la razón de la locura, no tanto por su contenido como por las habilidades que crea para fundar, identificar y señalar al loco.

Con el decreto de fundación del Hospital General, en 1656, Foucault encontrará una estructura más visible de la experiencia clásica de la locura. Observando que el 1% de la población parisina pasará por el Hospital bajo la señal de la locura, indaga en las características de los locos y encuentra que dicha población se compuso por vagabundos, desempleados, ociosos, mendigos, pobres y locos errantes. Encontrar entre los locos a pobres y vagabundos se muestra como una señal relevante que anuncia un cambio: el pobre, figura religiosa que prometía la resurrección de Cristo, perdió su significado místico para volverse un problema de orden público.

⁶³ Frederic Gross, *Michel Foucault* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 35.

Es importante que Foucault se detenga en la transformación del significado de la pobreza no precisamente porque siente las semillas de un pensamiento laico sino por el orden en el que se vuelve problemática la pobreza: se asiste a la inauguración de una administración pública, lo que significa, ordenar y clasificar a la población, decidir en función de bienes determinados el desempeño que habrán de realizar, encauzar a la población a partir de necesidades específicas de las sociedades.

Volviendo a la *Historia de la Locura*, el mundo correccional que funda el Hospital General enlaza a partir de un común denominador a los desocupados, los libertinos mendigos, sodomitas, brujos y pobres en una coherencia unitaria; ese común denominador es el mundo de la Sinrazón, entendiendo por esto aquello que la conciencia moral del siglo XVII rechaza por ser contrario a sus valores y que se compone por desordenes de conducta, la inadaptación a los valores familiares, la religión y la sociedad burguesa. De esta forma, la locura se percibe como un ataque a lo sagrado, por lo que habrá de ser severamente castigada. El loco provoca escándalo, altera el orden público, avergüenza a la familia, tiene prácticas sexuales anormales. Aquí surge una metamorfosis que le acompañará en adelante, la locura dejó de ser una pesadilla cósmica que anunciaba el porvenir de un caos para transformarse en el objeto que avergüenza y escandaliza a las conciencias morales.

Esta metamorfosis del personaje que va del misticismo a la vergüenza, le llama la atención a nuestro autor porque, en la medida en que consigue avergonzar -sin olvidar que hay una razón en la locura-, se interpreta que el loco quiso, oscuramente, hundirse en la locura. Es decir, se le hace responsable al loco de su locura, lo que trae como consecuencia prácticas que nada tienen que ver con una terapéutica sino con el encierro. Sobre la base de las normas morales, el loco es privado de su libertad, condenado a prisión y sometido a prácticas cuya finalidad idealmente era regresarlo a la normalidad de la sociedad.

Hasta ahora hay una doble herencia que dibuja la figura de la locura; por un lado se encuentra el espacio de segregación y una tradicional práctica de excluir para sanar, y por el otro un personaje que condensa en sí, de primera instancia, los peligros de un mundo extraño y pesadillezco y, en última

instancia, la vergüenza de una sociedad burguesa. El loco encarna de esta manera un conjunto de ideas sobre el mal, que van del peligro a la vergüenza y cuya legítima herencia son los espacios de exclusión con finalidades de purificación.

La construcción de la figura y la revitalización del espacio poco nos dicen del concepto de locura en la Época Clásica. Foucault, habiendo analizado la práctica masiva del encierro, se detiene en el estudio de textos médicos y filosóficos relacionados con la naturaleza de la locura. Un primer resultado de esta exploración es que en la Época Clásica se encierra al loco y, por otro lado, se estudia la naturaleza de la locura pero sin que estas dos experiencias se conecten entre sí. En los textos clásicos de la locura hay una amplia cantidad de contradicciones, que logran exaltar más los prejuicios sociales que un saber científico; más aún, en nombre del saber científico se justifican prejuicios sociales.

La vaguedad con la que se describe la locura, lejos de ser la de bandera de una ignorancia sobre la cual se pudiese reivindicar otro tipo de conocimiento, se vuelve el signo que permite conocer la forma en que se experimentaba a la locura. Para la medicina de la época, la locura es generada por múltiples causas, algunas próximas y otras lejanas. Entre las próximas se encuentran las alteraciones cerebrales e incluso perceptuales; entre las lejanas se encontraban perturbaciones en la vida personal, cambios en el medio ambiente o alteraciones de los climas. Dicho sea de paso, la melancolía era una enfermedad inglesa que se debía a las malas condiciones climáticas de Londres. La locura surgía cuando las causas, lejanas y próximas, colaboraban desarreglando las pasiones.

Para Foucault será en el delirio en donde la Época Clásica encontrará el secreto de la locura. Entendiendo por delirio una distancia respecto a la rectitud de un pensamiento.⁶⁴ Es decir, el loco piensa y razona como el cuerdo excepto por una ligera modificación que es la fantasía sobre la cual basa su razonamiento. En otras palabras, el loco razona pero lo hace con las visiones irreales del sueño, permitiendo así formar el concepto de la locura:

⁶⁴ M. Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica* (México: Fondo de Cultura Económica): "Esta palabra se deriva de *lira*, un surco; de tal manera que *delirio* significa propiamente apartarse del surco, del recto camino de la razón". 369.

Uniendo la visión y la ceguera, la imagen y el juicio, el fantasma y el lenguaje, el sueño y la vigilia, el día y la noche, la locura en el fondo no es nada. Pero esa nada tiene, paradójicamente, la función de manifestarla, hacerla estallar en signos, en palabras, en gestos.⁶⁵

En contraste con el Renacimiento, cuando la locura desde una experiencia cósmica hablaba de otros mundos, en la Época Clásica la locura, frente a tantas contradicciones, escapándosele siempre de la mirada a los teóricos, fundada sobre la base de vergüenzas, control social y solidificación burguesa, termina siendo nada. Que la locura sea nada significa que su concepto es tan variable como las miradas que pretenden observarla. Un significante cuya coincidencia sintáctica y pragmática pretende colmar una semántica pero siempre tan variable como la pragmática misma.

No obstante, la herencia de este significante vacío se llenó, al igual que los espacios de internamientos y sus prácticas de exclusión y al igual que el loco como heraldo de encarnación maligna, con verdades que colmaron de significación al loco. En la tercera parte de "*La Historia de la Locura*", Foucault describe lo que aconteció con ella en la segunda mitad del siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX; una experiencia antropológica de la locura cuyos signos dan lugar a definir la locura, ya no como una ausencia de ser dentro de la cual cabrían diferentes interpretaciones, sino como la alteración misma de facultades humanas; dicho de otra manera, a partir de una verdad antropológica que da lugar a facultades propiamente humanas, la locura se vuelve la alienación de ellas, la distancia que una persona concreta manifiesta frente a una normalidad abstracta.

En el siglo XVIII aparece en el centro del escenario un modesto y tímido personaje cuya identidad de antaño, frente a la locura, difería en varias máscaras pero que a partir de ahora toma una temible fuerza: el médico. Ese modesto funcionario de la salubridad, es decir, ese personaje en cuyo verbo se encuentra la vida y la muerte de la población, toma entre sus manos a la locura, pero no para atenderla sino para calmar el miedo de la población ante una amenaza de epidemia. No se le invitó a curar al loco sino a proteger a los sanos. En la medida en que el loco es un alienado desviado, vuelven como tempestad las marcas que sobre el loco caían, ya no es el peligro de

⁶⁵ M. Foucault, *Historia de la locura*, 378.

otro mundo sino el desencadenamiento de los instintos, la emergencia de los deseos humanos, el escape de la buena racionalidad. Entre la función del médico, el temor a una epidemia de locura y una verdad antropológica, la locura toma la forma del reverso de una civilización, la locura aleja al hombre de la evolutiva y honorable dignidad humana.

Con la Ilustración, el encierro se modifica. A finales del siglo XVIII el loco es liberado de las murallas que compartía con pobres, libertinos y librepensadores. Es gracias a la Revolución Francesa que se suprimen las medidas de encierro arbitrario por ser representantes de un despotismo hasta entonces superado. Pero el loco, apenas sale a las calles, es conducido por medio de la medicalización a una nueva prisión cuya exclusiva periferia está circunscrita a la mirada científica; quedando la locura definida por la mirada objetivadora del médico.

La psiquiatría marca como fecha de nacimiento el día en que Pinel soltó a los locos durante la Revolución. Sin duda que, quedando bajo la custodia médica, nace una psiquiatría quien consigue definir a la locura como una enfermedad, digna de ser atendida en espacios especializados para ella. Inmovilizada en una identidad médica, liberada de sus prisiones, la locura lo único que consiguió con la Revolución fue alterar el sentido del internamiento inaugurando una terapéutica destinada a salvar al loco de su locura.

La terapéutica que se derivó de esta operación consistió, para Foucault, en una culpabilización. Las técnicas de tratamiento implicaban amenazas, humillaciones, juicios, vigilancias. Para que dejara de delirar se le hacía sufrir. El loco ya no es marginado y abandonado en el margen de la sociedad, sino que se le hace ser alguien extraño para sí mismo, se le culpabiliza por quien es y en consecuencia se le somete a humillaciones para ver si se puede dar cuenta de su desviado ser.

Al final de la *Historia de la Locura*, Foucault presenta una conclusión desgarradora. La relación histórica con la locura fue lo que le permitió al hombre aprehenderse a sí mismo como verdad, tomarse como objeto científico, tomar una verdad antropológica como cimiento para edificar sobre ella una ciencia del hombre, la psiquiatría y posteriormente las

psicologías, entre las ciencias humanas que se relacionan con la locura, tuvieron en su origen la carga moral que sobre el loco cayó y, en tanto verdades científicas, marcan el sendero por donde seguirá andando la locura.

Esta conclusión tampoco es muy diferente para el resto de las ciencias humanas pues lo que termina por revelar Foucault es que se construyeron desde la negatividad: una sociología a partir del suicidio y, podemos continuar hacia una economía desde la pobreza; una política desde la guerra; una pedagogía desde la disciplinarización; una jurisprudencia desde el delito.

Siguiendo con la interpretación de Morey y bajo el entendido de que la "*Historia de la Locura*" es el eje central que sostiene el pensamiento de Foucault, podemos identificar una primera aproximación a la relación del sujeto con la verdad cuando vemos discursos que se imponen a los individuos, los identifican y les dan forma, a partir de la forma se generan sus prácticas, mismas que relacionan a los sujetos entre ellos, generando diferentes formas de influencias, relaciones, dependencias, interdependencias. El loco señalado por la moral, el médico que le cura, el psicólogo que le trata, todos dependiendo de la locura del loco (entre más loco más sentido tiene la práctica), el juez que le condena, la familia que lo expone, la sentencia que sobre su cuerpo carga, el cuerpo que lo alberga en una comunidad que le impone actividades, actividades de las cuales depende su supervivencia.

Con la *Historia de la Locura* asistimos a un relato cuya trama es la construcción de la amenaza y encarnación de todos los males con base en una verdad, verdad sesgada, verdad poco neutralizada, verdad impuesta desde su autolegitimación, verdad legítima por el discurso que la produce, verdad de las fuerzas sociales.

3. La verdad

La verdad es interpretada por Foucault de forma alternativa a la que tradicionalmente se había trabajado en filosofía. De modo general, la verdad aspiraba a la adecuación del enunciado con la cosa; el trabajo de Foucault

apunta más bien hacia una verdad discursiva cuya condición de posibilidad son otros discursos que se afectan en una red de interdependencia.

Es decir que el interés de Foucault con relación a la verdad se concentra precisamente en todo aquello que está afuera de la verdad pero que se vuelve su condición de posibilidad. Al señalar esto, estamos poniendo el acento en todos aquellos discursos que intervienen para que una verdad determine y se fije en algunos elementos y no en otros y para que consecuentemente diseñe un conjunto de estrategias prácticas alrededor de un saber. En otras palabras, las condiciones para que en el siglo XVI un sujeto sea identificado como loco mientras que otro no, las condiciones que justifican descuartizar a Amiens y décadas más tarde generar mecanismos que intervienen sobre el cuerpo para instaurar un cierto tipo de control.

No es epistemología sino episteme el foco de atención. El contenido de la verdad parece ser secundario para Foucault; lo relevante es la matriz que le permite funcionar como un dispositivo que orienta el pensamiento. Conceptualizar de ésta manera la verdad tiene su origen en las reflexiones que realizó a partir de Nietzsche. Tanto en su primer curso en el Collège de France como en su ensayo "*Nietzsche, la genealogía, la historia*"; llega a la conclusión de que la verdad no descubre en realidad nada sino que zanja la ruta por la cual, al igual que el prisma con la luz, coloreará los objetos y les dotará de forma a partir de su apariencia.

El camino que sigue su reflexión parte del curso que en 1971 impartió en el Collège de France intitolado "*Lecciones sobre la Voluntad de Saber*"; en él compara dos modelos de verdad en filosofía, el aristotélico y el nietzscheano. Para analizar el aristotélico Foucault parte del inicio de "*La Metafísica*" que dice: "Todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de conocer; el placer causado por las sensaciones es la prueba de ello, puesto que, aun al margen de su utilidad, nos complacen por sí mismas, y las sensaciones visuales por encima de todas las otras".⁶⁶ El análisis de Aristóteles lo hará a partir del trabajo de "*La Metafísica*", "*Ética a Nicómaco*" y "*De ánima*" y concluirá que para Aristóteles y consecuentemente para la historia de la filosofía:

⁶⁶ M. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber* (Buenos Aires: FCE, 2012), 21.

- Hay un vínculo entre la sensación y el placer,
- La independencia de ese vínculo con respecto a la utilidad vital que puede tener la sensación,
- Hay una proporción directa entre la intensidad del placer y la cantidad de conocimiento transmitida por la sensación y,
- Hay incompatibilidad entre la verdad del placer y el error de la sensación.⁶⁷

En Aristóteles, Foucault interpreta que hay un vínculo entre el conocimiento, el placer y la verdad, con base en las sensaciones; objetos múltiples y carentes de relación inmediata con el cuerpo le satisfacen desde la distancia mediante la percepción visual. Para nuestro intérprete francés, el deseo de saber, que se encuentra en las primeras líneas de "*La Metafísica*", se postula como parte de la naturaleza humana, lo cual a su vez significa que es universal a todos los hombres, y se funda en una pertenencia primera que es la sensación. Este conocimiento es de primer orden y, un tipo terminal, es el que se formula en la filosofía. Lo relevante de las conclusiones a las que llega Foucault sobre Aristóteles es la forma en que relaciona al conocimiento con la verdad y el placer:

La percepción visual, como sensación a distancia de objetos múltiples, dados simultáneamente y carentes de relación inmediata con la utilidad del cuerpo, manifiesta en la satisfacción el hecho de que acarrea consigo el vínculo entre conocimiento, placer y verdad. En el otro extremo, esa misma relación se traslada a la felicidad de la contemplación teórica. El deseo de saber que las primeras líneas de la *Metafísica* postulan como universal y natural a la vez se funda en esa pertenencia primera que ya manifiesta la sensación. Y es él el que se encarga del pasaje continuo de ese primer tipo de conocimiento al tipo terminal que se formula en la filosofía. El deseo de conocer supone y traspone en Aristóteles la relación previa del conocimiento, la verdad y el placer.⁶⁸

El otro modelo de verdad que trabaja en éste curso es el de Nietzsche, particularmente las reflexiones derivadas de "*La gaya ciencia*". Foucault parte de la premisa de que la verdad es posterior al conocimiento toda vez que el fundamento de toda verdad es la validez de los conocimientos que la

⁶⁷ M. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 249.

⁶⁸ M. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 249.

componen. Foucault concluirá con cuatro principios derivados de la obra de Nietzsche: principio de exterioridad (detrás del saber hay un juego tiránico de instintos); principio de ficción (la verdad es un caso particular del error general); principio de dispersión (la verdad no depende de la unidad de un sujeto, sino de una multiplicidad de síntesis históricas); principio de acontecimiento (la verdad no define un conjunto de significaciones originarias, sino que constituye en cada ocasión una invención singular)⁶⁹:

- El conocimiento es una "invección" detrás de la cual hay algo muy distinto: un juego de instintos, impulsos, deseos, miedo, voluntad de apropiación. El conocimiento se produce sobre el escenario en que éstos combaten;
- Se produce no como efecto de su armonía, su equilibrio afortunado, sino de su odio, de su compromiso dudoso y provisorio, de un pacto frágil que siempre están dispuestos a traicionar. El conocimiento no es una facultad permanente, es un acontecimiento o, al menos, una serie de acontecimientos.
- Siempre es vasallo, dependiente, interesado (no en sí mismo, sino en lo que es capaz de interesar al o a los instintos que lo dominan), y
- Si se da como conocimiento de la verdad, es porque la produce en virtud del juego de una falsificación primera y siempre prorrogada que plantea la distinción de lo verdadero y falso.⁷⁰

La tercera y cuarta conclusión nos aproximan a un falseamiento de la realidad en función de intereses perspectivistas. Las implicaciones de esto es que la tendencia de la verdad es imponer una perspectiva y homologar el resto de posibilidades a una sola interpretación, por lo demás dominante, desde donde la diferencia se borra y se trata de diluir la realidad hacia esa perspectiva:

El interés, en consecuencia, se sitúa radicalmente antes del conocimiento, al que subordina como un simple instrumento; el conocimiento dissociado del placer y la felicidad está ligado a la lucha, el odio, la maldad que se ejercen contra sí mismos al extremo de renunciar a sí mismos por una adición de lucha, odio y maldad; su vínculo originario con la verdad se deshace, porque la verdad sólo es en él un efecto, el de una falsificación que se denomina oposición de lo verdadero y lo falso. Este modelo de un

⁶⁹ F. Gross, *Michel Foucault*, 77.

⁷⁰ M. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 250.

conocimiento fundamentalmente interesado, que se produce como acontecimiento del querer y que determina por falsificación el efecto de verdad, está sin duda a la mayor distancia imaginable de los postulados de la metafísica clásica.⁷¹

Comparado con Aristóteles, para quien la voluntad de saber es un deseo y placer para todos los hombres, con Nietzsche se asiste a una verdad fundada en la ilusión y sugerente de estrategias bélicas en las que imperan la crueldad de la imposición y el conocimiento como violencia; a falta de neutralidad se instaura una verdad perspectivista, logrando fundir las relaciones que se mantienen con la realidad.

Sometida la verdad a los cuatro principios concluidos por el trabajo de Nietzsche, se vuelve un concepto muy débil que rechaza una serie de principios sobre el conocimiento como su pretensión de universalidad o la evolución progresiva del mismo. Sale a la luz que la forma en que conceptualiza Foucault a la verdad es diferente a una verdad trascendental. La introducción que hace en el concepto de verdad a partir de Nietzsche es la verdad como devenir; en la estela de Heráclito, la verdad se encuentra en constante movimiento y siempre está cambiando por lo cual es imposible aprehenderla; antes que poseerla, la relación con la verdad, en tanto devenir, sugiere la contemplación y el juego. La verdad como devenir rompe con la ilusión de conocimientos esenciales, estalla la necesidad de desvelar el secreto oculto del mundo en sus objetos porque el objeto no está vedado sino que se le está formando y su formación pende de un hilo, luchas tiránicas compiten por el establecimiento de la forma que adquiera. Como la locura, después de ser nada, se volvió en la disminución de las facultades humanas, el loco como menos que humano pero candidato a un poco de humanidad.

Con lo anterior, Foucault a su vez diluye la dicotómica relación del sujeto con el objeto. El sujeto no ha de develar lo oculto del objeto ni el objeto sugerir secretamente su misterio a quien lo sepa escuchar. Ambos quedan liberados del misterio para verse envueltos por un discurso que por lo demás tampoco es estático sino que se encuentra sometido a las mismas reglas descritas en relación con los sujetos, los objetos, las sensaciones, las

⁷¹ M. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 251.

pasiones, el conocimiento y en el conjunto de todos ellos a las prácticas que promueven, incitan, permiten, autorizan, suscitan; ese discurso da lugar a prácticas discursivas que se caracterizan por el recorte de un campo de objetos, en donde la definición de una perspectiva legítima al sujeto de conocimiento, consiguiendo la fijación de normas para la elaboración de los conceptos y las teorías.

No hay que perder de vista que cuando Foucault presenta sus conferencias sobre Nietzsche, plantea como tesis de su trabajo “la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales”⁷². En estas conferencias, Foucault va a señalar que hay dos historias de la verdad; la primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación y cuyo origen, como ya se mencionó, identifica con Aristóteles. La segunda, por otra parte, es que en la sociedad hay otros sitios donde se forma la verdad; en ellas hay una serie de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber.⁷³

Esto significa que el ser humano se sitúa en una relación estratégica del conocimiento, lo que implica relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, que provocan que se desvanezca su racionalidad, su unidad y su soberanía. Al mismo tiempo, hay que comprender que en el trabajo de Foucault el poder y el saber forman un sistema histórico común: una realidad que opera sobre los cuerpos para hacerlos dóciles, validada por la objetivación de distintos saberes entrecruzados; es decir que los saberes construyen una realidad cuyo ámbito de objeto es autorizado por técnicas de poder. Por lo tanto, los seres humanos forman parte del juego cuando sobre ellos se ejerce el poder y al mismo tiempo son el lugar en donde se reitera el saber.

Una revisión sobre la *Historia de la Locura* nos mostró que las ciencias humanas, los saberes del humano, se construyen desde la negatividad. Es el hombre en negativo el sujeto que buscan aprehender. Si a ello le añadimos el concepto de verdad de Foucault, tenemos una sociedad que bélicamente

⁷² M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. (Barcelona: Gedisa, 2010), 15.

⁷³ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 16.

funda a sus objetos y, si el objeto es el hombre, el devenir del sujeto se encuentra inmerso en sus relaciones con la verdad. Como cuando el loco fue representante de mundos terroríficos, cuando fue un sujeto improductivo cayendo como la piel de la lepra su carácter místico de reencarnación de Cristo; como cuando el loco fue sujeto de vergüenza, como cuando el loco fue un desviado alienado pero candidato a humano, como cuando el loco fue sujeto.

4. El sujeto.

Como consecuencia de una verdad histórica, el concepto de sujeto también se altera y, manteniendo una distancia a aquella forma de pensarlo como conciencia solipsista, autoconstituida y libre, el sujeto se vuelve un objeto constituido por discursos que le son ajenos pero que le forman como miembro de una sociedad.

En la experiencia histórica, la sujeción se articula con relaciones de poder y con discursos verdaderos. Si los sujetos están sometidos a técnicas y estrategias de poder y el saber aprehende no sólo al individuo sino a la totalidad de su existencia, entonces el sujeto no sólo no es soberano hacia sí mismo sino que además su relación con la verdad está sometida a una serie de estrategias y posicionamientos respecto al poder y al saber.

Foucault conceptualiza al sujeto siempre relacionado con el poder. Para él, el sujeto emerge en la vida cotidiana, categorizando al individuo y marcándolo por su propia individualidad. Unido a su propia identidad, el poder le impone una verdad desde donde habrá de reconocerse y al mismo tiempo obtener reconocimiento bajo la misma identidad. Así, el sujeto adquiere dos significados íntimamente relacionados; por un lado, sujeto a otro por control y dependencia y, por el otro, sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Bajo estos dos significados se puede apreciar una forma de poder que mientras sojuzga y somete, también es constitutivo del sujeto, lo forma, le crea.

En "*Vigilar y castigar*" Foucault arguye que para asegurar el funcionamiento de estas técnicas de poder y saber, en donde van a incidir fundamentalmente es en el cuerpo, construyendo una serie de sujetos fabricados desde las

relaciones de poder. La operación del poder sobre el cuerpo consiste en romperlo para reorganizarlo como sujeto.

Esta forma de operación se asemeja al planteamiento de Deleuze sobre el *Cuerpo Sin Órganos*. En "*Mil mesetas*" propone que uno ha de procurarse de un cuerpo sin órganos entendiendo por ello al cuerpo como un campo de inmanencia del deseo. Bajo esta propuesta el enemigo no son los órganos que componen al cuerpo sino la organización de esos órganos. El cuerpo que nos presenta Deleuze se encuentra estratificado en organismo, significancia y subjetivación. Al hablar de organismo se refiere a una articulación del cuerpo organizado como lo conocemos; en un siguiente estrato, la significancia pone de relieve que el cuerpo será significado e interpretado o de lo contrario se será un desviado y, en el estrato de subjetivación puntualiza la fijación de un tipo de sujeto arraigado en un cuerpo que de lo contrario podría ser un vagabundo. Ante estas tres estratificaciones, el *Cuerpo Sin Órganos* se les opone como desarticulación, o articulaciones múltiples, como plan de consistencia, no en el sentido de deshacer el cuerpo para matarse sino de abrir el cuerpo a conexiones que consigan otros tipos de agenciamientos. La similitud con Foucault se encuentra en los estratos del cuerpo organizado pues, visto desde Foucault, son las relaciones de poder quienes organizan ahí a un sujeto.

Cuando el poder rompe con el cuerpo y articula un sujeto en él, realiza una operación que asegura desde el control de los gestos hasta el control de las actividades; desarrolla principios de vigilancia exhaustiva que se mantiene bajo propósitos de corrección de comportamientos y cuya tendencia aspira a la normalización de existencias. En última instancia, está en juego la elaboración de un cuerpo útil articulado básicamente como instrumento de producción con base en la formación de un saber de individualidades regladas, normadas y sometidas, con la finalidad de producir un cuerpo conveniente y compuesto por pequeñas individualidades funcionales y adaptadas a partir de las disciplinas:

La modalidad, en fin: implica una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado y se ejerce según una codificación que reticula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos. A estos métodos que permiten el control minucioso

de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las “disciplinas”. (...) El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y eficacia que determina.⁷⁴

Para comprender el *modus operandi* del poder en la constitución del sujeto, es importante considerar los dispositivos como concepto y como ejercicio. Un dispositivo, de primera instancia, es un operador material del poder que introduce técnicas, estrategias y formas de sujeción. Son discursos, prácticas e instituciones cuya función es conducir.

Para Foucault, *conducir* es *liderar* a otros desde mecanismos de coerción y también un modo de comportarse en un campo más o menos abierto de posibilidades. La relación con el ejercicio del poder es que el poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles. Al conducir y conducirse, va quedando claro que la cuestión del poder no es tanto una confrontación bélica como más bien una cuestión de gobierno; pensando el gobierno en el sentido de estructurar el posible campo de acción de los otros. Generando instituciones, entendiendo por ellas todo comportamiento más o menos forzado y aprendido, todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción.

Volviendo con el dispositivo, en la medida en que reúne palabras que designan y cosas por definir, otorgando visibilidad a algunas y dejando en la sombra otras, se tiene entonces como característica que su composición es heterogénea e involucra desde proposiciones filosóficas hasta pensamientos morales; en conjunto consigue definir o conceptualizar el mundo, articulando una realidad que se convierte en el horizonte de visibilidad y a su vez en el límite que divide lo otro de lo mismo.

Mismidad y alteridad juegan un rol interesante desde el dispositivo porque consigue acotar una realidad y situar en función del acotamiento su

⁷⁴ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, 141.

irrealidad que, lejos de ser una no realidad, en tanto límite, forma parte de la misma realidad. El dispositivo resulta del cruce de relaciones de saber y de poder. En su centro se juegan cambios de posiciones, se modifican sus funciones, altera los campos que abraza, juega a la diferencia y a la similitud. Con relación al sujeto, desde los dispositivos se define como un ser enredado en relaciones de saber y de poder, cuyo fundamento último es la verdad que forma y conduce al sujeto.

Las relaciones de poder operan a partir de estrategias, nadie lo posee pero se ejerce y cae sobre el lugar que ocupa el sujeto, consiguen manipularle en función de relaciones de fuerza para desarrollarle en una dirección concreta, bien para bloquearle, estabilizarle o utilizarle. Cuando la familia por vergüenza entrega al loco, el origen de la vergüenza no está en la familia sino que la familia está atravesada por discursos que logran hacer reaccionar con vergüenza ante el *extraño*.

Las estrategias se reproducen por dispositivos que se orientan hacia la construcción del sujeto desde necesidades concretas para el sustento de la sociedad, particularmente haciendo al cuerpo partícipe de cadenas de producción. El vagabundo y el pobre no pueden ser la encarnación de dios, el mecanismo que legitima dicha estrategia es el saber que, al erigirse como poder mediante su validación, termina mancomunado con una disciplinarización de los cuerpos.

El concepto de *población* será la clave que le permita a Foucault sostener la disciplina como sujeción de los cuerpos y en consecuencia la formación del sujeto. La población implica una masificación y clasificación de los individuos que va de la mano con las necesidades del capital y con la generación de sujetos capaces para el servicio de las fuerzas de trabajo.

La población como técnica de gobierno surge en el siglo XVIII cuando el conocimiento estadístico permitió establecer una normalidad que sirviera de parámetro de medida para comparar las desviaciones de la norma. Coincide en siglo con una verdad antropológica que modificó al loco pasando de irracional a menos que humano. La norma, en tanto disciplinaria, tuvo como tarea convertir multiplicidades en individuaciones para poder facilitar su gobierno.

Lo que resulta del ejercicio de esta producción, es la creación de saberes cuyas normas disciplinarias implican un juego de normatividad política, que inventa un sujeto colectivo, que formula un conjunto de saberes que someten a los sujetos. Desde ahí, Foucault argumentará en su curso sobre “*Los anormales*” que lo anormal no es lo que sale de la norma sino lo que esta no logra nivelar:

La pericia médico legal no se dirige a delincuentes o inocentes, no se dirige a enfermos en confrontación a no enfermos. Sino a algo que es, creo, la categoría de los *anormales*, o, si lo prefieren, es en ese campo no de oposición sino de gradación de lo normal a lo anormal donde se despliega efectivamente la pericia médico legal. (...) Propone, en realidad, un tercer término; es decir que compete de manera verosímil al funcionamiento de un poder que no es ni el poder judicial ni el poder médico: un poder de otro tipo que yo llamaría, provisoriamente y por el momento, poder de normalización.⁷⁵

Para comprender mejor esta transformación, consideremos las relaciones de poder. Foucault nos dice que el poder designa relacionamientos entre *compañeros*, entramados que ponen en marcha capacidades técnicas, comunicaciones y relaciones; ajustados acorde a fórmulas establecidas, constituyendo disciplinas.

La disciplina se establece cuando un conjunto de técnicas se ejercen de acuerdo con una grilla que cae sobre el tiempo, el espacio y el movimiento de los individuos; formando como resultado actitudes, gestos, cuerpos, humanos. Al caer, dibuja los parámetros de movimiento de los sujetos; cae sobre una multitud dispersa y su tendencia es normarla.

La forma en que la disciplina norma consiste en desagregar masas en unidades, realiza un reordenamiento complejo de unidades en función de una jerarquía rigurosa⁷⁶. En consecuencia, Foucault propone como modelo de gestión disciplinaria la formulación benthamiana del *panóptico*, lugar de encierro en donde los principios de visibilidad total permiten someter a cada individuo a una economía de poder.

⁷⁵ M. Foucault, *Los anormales*. (México: FCE, 2001), 49.

⁷⁶ M. Foucault. *Seguridad, territorio y población*. (Argentina: FCE, 2011), 75.

La liberación de estas estrategias de poder se vuelve difícil cuando comenzamos a considerar que el poder no es una sustancia que alguien posea, o una sustancia que funcione como génesis primera, sino que circula por todo el espesor y la extensión del tejido social, pasa entre todos, enlazándonos y separándonos, reuniéndonos en el conflicto que nos opone. El poder no se posee, se ejerce. En *“Verdad y poder”*, Foucault va a insistir en que:

Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir.⁷⁷

Más que reprimir o ideologizar, produce realidad y verdad. En *“Vigilar y castigar”* Foucault invierte la relación platónica entre el alma y el cuerpo para concluir que, a partir de la producción de verdad y realidad desde saberes que norman bajo estrategias de poder, el alma se vuelve la cárcel del cuerpo:

En nuestra época todas estas instituciones –fábricas, escuelas, hospital psiquiátrico, hospital, prisión- no tienen por finalidad excluir, sino, por el contrario, fijar a los individuos. Para que los hombres sean colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas por las que los hombres lleguen a encontrarse realmente, no de una manera analítica sino sintética, vinculado al aparato de producción para el que trabajan.⁷⁸

En *“El Sujeto y el poder”* Foucault analiza los conceptos de Estado, poder y resistencia. Respecto al Estado, comenta que: “tradicionalmente se ha recurrido a formas de pensar en el poder basadas en modelos legales, esto es: ¿qué legitima al poder? O se ha recurrido a formas de pensar el poder basadas en modelos institucionales, esto es: ¿qué es el Estado?”⁷⁹

⁷⁷ M. Foucault, “Verdad y poder”, En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, selección de Miguel Morey. (Madrid: Alianza, 2011) 148.

⁷⁸ M. Foucault, “La inclusión forzada: el secuestro institucional del cuerpo y del tiempo personal”. En *La verdad y las formas jurídicas*, 134.

⁷⁹ M. Foucault, *El sujeto y el poder*, 228.

Esto significa que el Estado no es la fuente de donde surge el poder sino que se encuentra atravesado por él. El poder tiene que ver con modos en que ciertas acciones modifican otras. Lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros, no se puede simplemente reducir a una represión violenta de aparatos estatales. Sino que el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción; conduce, incita, produce, induce, seduce; en este sentido, la violencia física es una lejana consecuencia y se encuentra en el mismo nivel que otros resultados conseguidos incluso sin violencia física, como lo puede ser el consentimiento.

Es decir que la puesta en escena de las relaciones de poder no excluye el uso de la violencia como tampoco la obtención del consentimiento, no hay duda que el ejercicio del poder no puede existir sin el uno u el otro, sino a menudo con la presencia de ambos. Pero a pesar de que el consenso y la violencia son los instrumentos o los resultados, ellos no constituyen el principio o la naturaleza básica del poder.

El ejercicio del poder no es violencia ni consentimiento porque en sí mismo es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; el poder incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, constriñe o prohíbe absolutamente; añade Foucault que es una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación.

Hasta ahora vemos reunirse en torno al sujeto una disciplina sobre el cuerpo, una fabricación con relación a necesidades de cadenas de producción, una sociedad estratificada en estrategias de poder, un saber disciplinizante que al mismo tiempo que construye verdades da lugar a un conjunto de normas cuyos estándares conjuntan masivamente en poblaciones y segregan individualidades en función de la nivelación que norman. El conjunto marca una dirección cuyas consecuencias para el sujeto trae profundos alcances: el conjunto funciona creando su vida. Es la vida lo que está en el fondo de la producción de las relaciones de poder y saber. La vida lo que le norma la disciplina, la vida lo que el poder le hace al cuerpo, la vida lo que la sociedad le permite al sujeto. La vida, en fin, en el centro de las operaciones del poder. Es la vida lo que la sociedad le hace al sujeto, es la

vida lo que la cadena de producción le permite sostenerse como sujeto, es la vida lo que el saber y su carga moral le instruyen como pensamiento al sujeto. Es la vida, a final de cuentas, lo que el poder y el saber generan, la vida lo que en manos de los dispositivos se conduce.

En “*Defender la sociedad*” Foucault va a concluir su seminario con el concepto de *biopoder*, este poder sobre la vida que atraviesa a los sujetos y ordena todo el conjunto de su vida, con base en determinadas formas de saber, generando una *gubernamentalidad* que, a partir del poder pastoral (forma de gobierno que toma a su cargo la salvación de un pueblo en movimiento y que intenta corresponderse con el individuo), va a ir moldeando las vidas de los sujetos:

Tenemos, por lo tanto, dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *organodisciplina* de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado. (...) Esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro. Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios de poder y los mecanismos reguladores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros. (...) Estamos, por lo tanto en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen en el límite mismo de su ejercicio.⁸⁰

Con relación a la población, la gubernamentalidad es un neologismo cuyo concepto consiste en gobernar desde principios morales tradicionales. En “*Seguridad, territorio y población*” Foucault sostiene que por gubernamentalidad entiende el conjunto constituido por instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer poder, teniendo por blanco la población, por forma de saber a la economía política, por instrumento técnico esencial a los dispositivos de

⁸⁰ M. Foucault, *Defender la sociedad*, (México: FCE, 2006), 226 - 229.

seguridad. Asimismo, una fuerza de conducción desde la soberanía de la disciplina.⁸¹

Para Foucault la gubernamentalidad forma parte de una episteme medieval desde donde el mercantilismo privilegiaba la relación entre la población y la riqueza bajo un orden cameralista. Es decir, que la administración de la población suponía un ejercicio del Estado que lograba separar a las personas productivas de las improductivas para ponerlas al servicio de las actividades estatales. No obstante, el concepto de gubernamentalidad lo emplea en análisis posteriores para explicar las relaciones entre las técnicas de dominación ejercidas por otros.

La diferencia con la biopolítica es el paradigma económico que se forma en la episteme de los siglos XVIII y XIX cuando el liberalismo consiguió racionalizar los problemas gubernamentales como fenómenos de un conjunto de seres vivos constituidos como población; problemas tales como salud, higiene, natalidad, longevidad y razas.

El liberalismo es entendido por Foucault como un principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno, obedeciendo a la regla interna de economía máxima, es decir, maximizar efectos disminuyendo costos. Dicho sea de paso, en la búsqueda de una tecnología liberal de gobierno, se regularon las formas jurídicas ya que constituían un instrumento mucho más eficaz que apostar a la sabiduría o moderación de los gobernantes.⁸²

El efecto que sobre la población tiene la biopolítica, es que se le comienza a considerar como un conjunto de seres vivos cuyos rasgos biológicos y patológicos son susceptibles de ser controlados, con la finalidad de hacer una mejor gestión de los recursos de trabajo.

Con la biopolítica, en la medida en que es conducción de los cuerpos, se asiste a un poder pastoral, pensando en el pastor como aquél que conduce. Las estrategias que adjudicó este poder pastoral implicaron la salvación, no en el más allá sino en el mundo. Propósitos terrenales como la salud, el bienestar, la seguridad y la protección, tomaron el lugar de los propósitos religiosos. Se multiplicaron los oficiales del poder pastoral y pasaron, de las

⁸¹ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*.

⁸² M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, (México: FCE, 2012).

instituciones estatales como la policía, a instituciones privadas como la familia. Finalmente, ésta multiplicación de objetivos y agentes, conllevó al desarrollo del conocimiento humano alrededor de dos roles: uno globalizante y cualitativo, concerniente a la población; otro, analítico, concerniente al individuo.⁸³

Las consecuencias que para pensar al sujeto trae consigo la biopolítica, es que se complica con un juego de gubernamentalidad, configurando formas de pensamiento verdaderas desde una política estratégica que pastorea la vida de los sujetos.

De primera instancia Foucault dice estar de acuerdo en que todos los tipos de sujeción son fenómenos derivados de procesos económicos y sociales, en donde intervienen fuerzas de producción, luchas de clases y estructura ideológica que, en conjunto determinan formas de subjetividad. No obstante, Foucault señala que estos mecanismos sociales no son lo terminal en cuestión del sujeto sino que se relacionan con muchas otras formas.

Así que érase una vez un loco cuyos signos de locura no entendemos pero basta con saber que fue encerrado y purgado. Érase una vez un preso cuyo delito nos parece insignificante pero cuya falta mereció la mayor de las condenas. Expulsados y excluidos de las buenas formas de la sociedad y arrinconados en el margen que traza la frontera entre lo visible y lo invisible. Érase una vez un médico en cuyas manos se encontraba la salvación de la población y la reprobación en contra de los que perturban con su epidemia. Locos, presos, perversos: enfermos candidatos a la categoría de humanos. Érase una vez un monarca, érase una vez un presidente, en quienes recayó, por la mano de un dios divino o de un dios con forma de pueblo, la responsabilidad de conducir su territorio, administrarlo y asegurar su prosperidad... y lo creyeron y se la creen. Érase una vez una autoridad moral que se materializó en instituciones: colegios, cárceles, hospitales, familias, asociaciones, cuyos procesos derivaron en una ortopedia de las almas. Érase una vez un teatro social montado para que cada personaje y cada escena estuvieran finamente elaborados hasta el último detalle. Érase una vez una maquinaria social que produjo cada pieza con base en la fe por

⁸³ M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 233.

la bondad. Érase una vez un conjunto de personas que fingiendo pensar decidían actuar sin advertir que no eran ellos quienes pensaban sino que se encontraban atravesados por pensamientos en cuyas garras se encontraban atrapados y de cuyas manos se escapaba. Érase una vez un sujeto que aspiraba, y no sin ansias, verdaderamente luchaba por ser normal. El fracaso garantizado, las puertas de la exclusión siempre abiertas y sin salida: seguir adelante o morir. Muerte en vida por sí mismo en la resignación; muerte en vida por otro en la significación, identidad y exclusión. Muerte suicida de quien carente de recursos para explotar el mundo, rompe con la resignación y destaza su cuerpo. El suicidio no explota al mundo, genera una implosión apenas perceptible por la ausencia cercana pero sin conseguir cambio alguno en el mundo; el terrorista ejecuta el mismo proceso que el suicida pero en sentido contrario, consiguiendo los mismos resultados que el loco, el preso y el condenado... Normal, resignado, idéntico, excluido -enfermo, perverso, homosexual ¡marica! transexual, drogadicto- suicida, terrorista... Érase una vez un sujeto.

5. Resistencia

El cuadro que surge del sujeto y su relación con la verdad puede ser desalentador. Frente a una verdad histórica y un sujeto formado bajo estrategias de control, quedando la vida asediada y acotada por disciplinas que se orientan a producir cuerpos afines a las cadenas de producción, queda desplazada la posible soberanía del sujeto cognoscente hacia el sometimiento de una serie de ejercicios influidos por la verdad, externos a sí mismo, pero de los cuales forma parte y es partícipe; ejercicios que generan una serie de mecanismos que les permiten reiterarse.

El problema que va a trabajar Foucault a partir de los últimos años de los 70's es ¿hasta dónde podemos pensar de otra manera? Es decir ¿podemos vivir de manera diferente? ¿Cómo construir un espacio para la libertad? Si la constitución histórica del sujeto surge con relación a una determinada verdad, ¿cómo resistir a estas fuerzas del poder que coartan la libertad de los sujetos? La problemática central surge en la relación entre la

gubernamentalidad y la relación consigo mismo. En *“El sujeto y el poder”*, Foucault arguye:

Podríamos decir que el problema a la vez político, ético-social y filosófico que se nos plantea en la actualidad no es tratar de liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino de liberarnos del Estado y del tipo de individuación asociada a él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad, rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.⁸⁴

Si en el centro se encuentra la disciplina y la normalización -más allá de la represión y la ideología-, entonces las preguntas, para pensar en el sujeto, son: ¿cómo luchar contra la normalización sin volver, empero, a una concepción soberanista del poder? Apuntando a un sujeto sometido pero constituido, Foucault trata de investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones de poder. De primera instancia podría ponerse en cuestión la libertad para considerarla desde el sometimiento y poder. Al respecto, Foucault nos dice que:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracteriza esas acciones como el gobierno de los hombres por otros hombres, -en el sentido más amplio del término- se incluye un elemento muy importante: la libertad. El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en tanto ellos sean libres. Por esto entendemos sujetos individuales o colectivos que están enfrentados a un campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizados. Cuando los factores determinantes saturan la totalidad, no hay relacionamientos de poder, la esclavitud no es una relación de poder en tanto los hombres están encadenados. Consecuentemente no existe la confrontación cara a cara entre el poder y la libertad, los cuales se excluyen mutuamente (la libertad desaparece en todo lugar donde es ejercido el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego la libertad bien puede aparecer como la condición para ejercer el poder (al mismo tiempo que es su precondition, ya que la libertad debe existir para que el poder pueda ser ejercido, y a la

⁸⁴ M. Foucault, *El sujeto y el poder*, 234.

vez ser su apoyo permanente, ya que sin la posibilidad de resistencia, el poder podría ser equivalente a la imposición física).⁸⁵

En otras palabras, se puede ser todo lo libre que se quiera pero bajo determinadas condiciones. No puede separarse la relación entre el poder y el rechazo de la libertad a someterse. No obstante el sujeto, en tanto sometido, también está constituido. Es decir, el sujeto está sometido a relaciones de poder que lo constituyen como tal, que lo sitúan, colocan, le forman y crean su mundo. Desde ahí está rodeado de recursos que aun cuando esté sometido también lo activa. En el centro de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad, señala Foucault, y continúa:

Si es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como una condición permanente de su existencia hay una insubordinación y una cierta obstinación esencial de parte de los principios de libertad, no hay entonces relación de poder sin los medios de escapatoria o fuga posibles. Cada relación de poder, implica en última instancia, en potencia, una estrategia de lucha en las cuales las fuerzas no están superimpuestas, no pierden su naturaleza específica, no se vuelven confusas. Cada una constituye para la otra un tipo de límite permanente, un punto de posible revés. Una relación de confrontación alcanza su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando mecanismos estables reemplazan el libre juego de reacciones antagónicas.⁸⁶

Foucault continúa señalando que en una relación de confrontación, la fijación de una relación de poder se vuelve un objetivo, al mismo tiempo que su cumplimiento y su suspensión. A su vez y como contrapartida, la estrategia de lucha, también constituye una frontera para las relaciones de poder, la línea en la cual, en vez de manipular e inducir acciones de forma calculada, se debe estar satisfecho con la reacción a ellas luego de un evento.

Con estas estrategias de lucha, Foucault nos quiere señalar que no es posible para las relaciones de poder existir sin los puntos de insubordinación, que

⁸⁵ M. Foucault, *El sujeto y el poder*, 239.

⁸⁶ M. Foucault, *El sujeto y el poder*, 243.

por definición son medios de escapatoria. Cada intensificación, cada extensión de las relaciones de poder para someter al insubordinado puede sólo resultar dentro de los límites del poder.

Así, entre subordinación y constitución, sometimiento y empoderamiento, el sujeto sueña con transformarse en una relación de poder y cada relación de poder se vuelca hacia la idea de que, si sigue su propia línea de desarrollo y encuentra la confrontación directa, puede transformarse en una estrategia ganadora.

El medio que sirve de recurso a Foucault para trabajar la resistencia es conocer la manera en que desde la filosofía helénica se ha constituido el sujeto. Para los griegos, la verdad no es pura, es libre, Foucault descubre que el sujeto helénico se liga a una verdad mediante la *askesis*, es decir, por un conjunto de técnicas y prácticas con las que busca transformar su modo de ser. Aquí va a cobrar especial fuerza en los estudios de Foucault la *parrhesía*, observando la relación entre el decir verdad y la práctica de la libertad.

La parrhesía aparece en "*Hermenéutica del sujeto*" en donde la define como un discurso libre, un hablar franco, un decir verás. Describe a aquél que dice la verdad, quien para poder hacerlo, requiere una relación con un maestro en donde se construya este ejercicio verdiccional y al mismo tiempo una relación consigo mismo de autoconstitución que haga de la parrhesía una técnica de vida. En ambas premisas se habla de un sujeto que ocupándose de sí mismo se fundamenta en libertad mediante el dominio de sí mismo y con el trabajo similar de un maestro.

La relación con un maestro está mediada por los diálogos platónicos, especialmente la dialéctica socrática; recuerda a su vez el diálogo sobre "*El amigo*" del Zaratustra. En él, Nietzsche comienza hablando del diálogo que tiene el eremita consigo mismo, entre su yo y su mí, y la profundidad a la que puede llegar pero la necesidad de tener un amigo, un tercero que se encuentre a su altura. Para tener un amigo, nos dice Nietzsche, hay que querer también hacer la guerra por él y en consecuencia ser también un enemigo. La función del enemigo en la figura de los amigos es ser mutuamente una punta de lanza para alcanzar al superhombre, es decir que

los amigos han de combatirse permanentemente en búsqueda de su superación.⁸⁷

Junto con esta relación del amigo, se encuentra en el concepto de parrhesía trabajado por Foucault la conversión de sí mismo. En sus cursos de los 80's siguió de cerca el trabajo de Pierre Hadot cuya labor versó alrededor de los ejercicios espirituales de la antigüedad. Por ejercicio espiritual se entiende el conjunto de prácticas y actividades que se relacionan con uno mismo en una askesis del yo; dicho de otra forma, crear una nueva comprensión del mundo, pero no una comprensión cualquiera sino aquella que exija la transformación y conversión de uno mismo, conllevando a un modo de vivir, una forma de vida y una elección vital.

La conversión es un concepto central en el trabajo de Hadot, quien observa que es un lugar común pensar en la conversión como experiencia política cuando los hombres de la antigua Grecia, mediante la práctica democrática de la discusión judicial y política, conseguían descubrir habilidades para “cambiar el alma” del adversario a través del manejo del lenguaje y mediante mecanismos de persuasión.⁸⁸

Sin disminuir importancia a la experiencia política, Hadot la distingue de la conversión filosófica en cuestión que la filosofía por sí misma deviene en acto de conversión, entendiendo por ello una ruptura absoluta con formas habituales de vida en función de acceder a la tranquilidad espiritual y a la libertad interior:

La filosofía antigua no aspira nunca a la construcción de ningún sistema abstracto, sino que se muestra como una llamada a la conversión en virtud de la cual el hombre regresa a su naturaleza original (*epistrophe*), arrancando violentamente de la perversión que rodea al común de los mortales gracias a una profunda alteración de la totalidad del ser (en esto consiste la *metanoia*).⁸⁹

Que la filosofía se entienda como una forma de conversión, aclara Hadot que significa que es un retorno a uno mismo, a la verdadera esencia por medio de una violenta separación de un alienado:

⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2009), 96.

⁸⁸ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, (Madrid: Siruela, 2006), 179.

⁸⁹ P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 180, *cursivas en el original*.

El fenómeno de la conversión nos revela de una manera privilegiada la insalvable ambigüedad de la realidad humana y la irreductible pluralidad de sistemas interpretativos que se le pueden aplicar... El filósofo tenderá a pensar que la única y auténtica transformación del hombre estriba en la conversión filosófica.

Volviendo con Foucault, en la *“Ética del cuidado de uno mismo y la práctica de la libertad”* plantea que la función crítica y práctica del filósofo será, en esencia, la desujeción en el juego de la política de la verdad, y esto a partir de reflexionar alrededor del análisis de los saberes y verdades dirigiéndose hacia un análisis de las relaciones de poder que están detrás de ellos, orientado a promover cambios dentro de las relaciones de poder; es decir, que la filosofía sólo puede afirmarse en la primacía de la práctica desde el interior de cierto juego, teórico o práctico, entre política y epistemología.

En consecuencia la tarea que encomienda Foucault al filósofo es la de denunciar las relaciones ocultas de poder; despertar o coadyuvar a las resistencias políticas; generar nuevos saberes verdaderos que puedan enfrentarse contra las gubernamentalidades dominantes; apoyar en la apertura de nuevas subjetividades; mostrar que nada es fatal para el ser humano; en otras palabras, que podemos siempre vivir de maneras diferentes.

Al decir la verdad, Foucault pone el acento en los tipos de actos por los cuales un sujeto se manifiesta, se representa a sí mismo y a los demás como alguien que dice la verdad. En su seminario sobre *“El gobierno de sí y de los otros”* Foucault va a señalar que los discursos que se oponen a la parrhesía son la retórica y la adulación. La retórica porque pretende convencer de una verdad a otros que no la han buscado y la adulación porque implica una postura moralista que coloca bajo el sometimiento a alguien que se considera superior, lo que impide el decir verás.⁹⁰

Quien dice la verdad, el parrhesiasta, es capaz de arriesgar su propia existencia por su relación con la verdad. Este decir verás, si se contrapone a la verdad del saber y el poder, le regresa al sujeto su autonomía en la

⁹⁰ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*. (Buenos Aires: FCE, 2010), 308.

medida en que al conocerse a sí mismo y poder desde ahí hacer un discurso verdadero, puede posicionarse de frente, asumiendo el riesgo de su propia muerte, para manifestar una relación consigo mismo fundada en la libertad.

En "*La hermenéutica del sujeto*" Foucault va a señalar que el sujeto que ejerce la parrhesia no está presente como el que dice "esto es lo que soy", sino que está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos: "*Tú ves en mí esta verdad que yo te digo*".⁹¹ Siguiendo a Séneca en el decir verás, propone que la parrhesía envuelve decir lo que pensamos y pensar lo que decimos, reflejando en la conducta un compromiso que está en el fondo del individuo. De tal forma que el ejercicio de la parrhesia consiste en hacer lo que se dice, decir lo que se piensa y pensar lo que se hace, una congruencia entre el acto de pensar, decir y hacer. Configurándose la parrhesía como una acción cuya askesis no forma parte de una práctica de obediencia a la ley.

En el último curso que impartió, "*El coraje de la verdad*", sigue a las escuelas cónicas y concluye que el filósofo es aquél que exhibe su vida como testimonio escandaloso de la verdad, no por afán gratuito de provocación, sino para inquietar la conciencia de quienes creen llevar una vida buena y recta.⁹²

6. Insurrección.

El sujeto forma parte de la población y como tal su identidad se define con finalidades gubernamentales. Es preciso administrar a la población para optimizar sus resultados y bajo este objetivo, las instituciones privilegian sus actividades y tramitan el sendero por el cual habrán de ser conducidos los sujetos; cualquier desviación está perfectamente calculada y en caso de cometerse, se multiplicarán las instituciones que regulen a los sujetos hacia una normalidad mínimamente aceptable.

La vida es un ciclo que, al igual que el ciclo del agua o el ciclo de Krebs, pasa por unas etapas que se ordenan sucesivamente para regular las historias de

⁹¹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. (Buenos Aires: FCE, 2009), 355.

⁹² M. Foucault, *El coraje de la verdad*, (Buenos Aires: FCE, 2010), 187.

vida. Grupos poblacionales o etapas de desarrollo en cuyos años las edades se cargan de significados para orientar las actividades y posibles éxitos de cada persona. Historias de vida aisladas que funcionan como ideales que normalmente se aspira conseguir. Luchas y combates, heridas y traiciones, quizá forman parte del juego del ciclo, pero al final parece que este sistema perfecto justifica los medios.

Esta sociedad perfecta y su esfuerzo organizativo para lograrlo, se olvidó de algo más fundamental: muy a pesar de dios y de la ley, no nacimos iguales. Y ni dios ni la ley han conseguido nunca hacer equivalentes a los sujetos.

La desigualdad tiene tantas dimensiones como categorías la población, de lo contrario no habría necesidad de desarrollar el concepto poblacional. Y no es solamente el acceso a oportunidades sino que algo más profundo, eso que Heidegger abrió como mundo arrojando al ser a un ahí, siendo su primer horizonte de posibilidad el mundo en torno.

La población tiende a la unidad de las masas en individualidades que caen sobre los cuerpos y forman a los sujetos. Y cada individualidad se pasea como máscara incrustada sobre rostros que habiendo sido arena cicatrizan en personajes. Aquí hay un circuito compuesto por una doble operación, una sociedad reconoce como sujeto a un individuo y un individuo se reconoce como sujeto ante una sociedad. Althusser reveló este circuito bajo la *interpelación*: los aparatos ideológicos del Estado funcionan mediante la ideología que interpela a los individuos y los recluta como sujetos. Ante el *¡ey, usted!* del policía, el individuo voltea como sujeto y se reconoce en esa llamada.

Butler pregunta ¿por qué se reconoce el sujeto en ese llamado? Y, habiendo trabajado la figura retórica del tropo como fundacional del sujeto, sugiere que se reconoce porque ha interiorizado, aun en contra de su deseo, las categorías que le definen como sujeto y que le dan visibilidad a su cuerpo, que lo hacen reconocible en cuerpo y alma como aquél a quien el policía está llamando.

Entre la interpelación y el tropo, nuevamente se cae la perfección de la población. Si los agentes de interpelación se multiplican, como múltiples se encuentran los dispositivos; si el sujeto del tropo, habiendo sido deseante, se

refleja frente a su deseo, tenemos entonces una primera forma de resistir a la normación: la multiplicidad de agentes de interpelación se empareja con la diversidad de personas que pueden desempeñar el rol del amigo y el reflejo del sujeto frente a su deseo puede desempeñar el ejercicio reflexivo que culmine en una conversión de sí.

La conversión de la que nos habla Hadot reveló una estructura humana en la ambigüedad de sistemas interpretativos. Por sí mismo, este planteamiento abre otra opción de resistencia e insurrección. Una ambigüedad humana significa en último extremo que no hay un significado que abrace toda la experiencia humana; en consecuencia, no hay una identidad definida hasta el absoluto para ningún ser humano pues, en tanto ambiguo, cada significado que pretenda absorber la experiencia tiende al fracaso y abre vías alternativas para significar aquello que el significante a la sombra pretendió arrojar.

Mezclados en relaciones de poder, la resistencia lejos de ser una esencia es un ejercicio. Cada relación de poder supone una posibilidad de resistencia, y bajo determinadas condiciones se puede revertir el ejercicio del poder. A veces un aparentemente ligero y escueto “no” es suficiente. Pero hay circunstancias en que ese “no” genera una transformación radical en las relaciones, especialmente cuando ese “no” adquiere dimensiones relevantes y se vuelve necesario que el decir “no” se torne en una forma de resistencia decisiva.

Continuando con el “no”, el poder de la negación -poder implícito en la resistencia en tanto ejercicio-, es limitar una premisa anterior. El límite impuesto ante una premisa impuesta se convierte entonces en una exigencia de transformación. La negación en cuanto resistencia funciona como una orientación hacia un futuro del cual poco sabemos, futuro que en algunas circunstancias esa negación arriesga, pero, tratándose de la vida frente a la población, del deseo frente a la normación, el poder de la negación como insurgencia de una transformación es una resistencia cuyas características no son menos que urgentes.

Entre la resistencia y la insurrección, oponiendo el deseo a la población, considerando una conversión de sí por medio del cuidado y una

transformación en las relaciones en las que nos enredamos. Foucault al final nos quiere decir que somos más libres de lo que nos imaginamos, pero esa libertad no es una esencia a la cual podamos llegar después de un largo y pesado viaje, es un ejercicio que requiere el compromiso ascético de sí consigo mismo de la mano con otro. Un ascetismo que funciona como práctica de cuidado de sí, entendiendo por cuidado la reflexión y el pensar, el conocimiento de sí y del otro, el compromiso con la verdad y la denuncia de los poderes que la acotan. En suma, ejercer el cuidado de sí no de otra forma que para inventarse a sí mismo desde un compromiso emancipador que se atreva a exigir el retorno a sí como resultado de ejercicios autopoieticos, como resultado de la práctica de la libertad.

CAPÍTULO 3:

DEVENIR MELANCOLÍA.

DUELO PORVENIR.

*El intruso no es otro que yo mismo y el hombre mismo.
No otro que el mismo que no termina de alterarse,
a la vez aguzado y agotado, desnudado y sobreequipado,
intruso en el mundo tanto como en sí mismo,
inquietante oleada de lo ajeno,
conatus de una infinidad excreciente.*

Jean-Luc Nancy: El intruso.

*La verdad (universal, si hay una) se construye por
el descubrimiento del amigo en su singularidad,
del otro en su heterogeneidad, de la comunidad solidaria
en el respeto de sus valores y finalidades propias.
Tal es el 'método' y 'la lógica' de las marginalidades,
que constituyen el signo ejemplar de una innovación
política adecuada a las transformaciones revolucionarias
exigidas por los agenciamientos productivos actuales.*

Félix Guattari: Cartografías del deseo

1. (Dos) Resistencia(s).

Teniendo en la perspectiva a Judith Butler, quien supone una vinculación entre Freud y Foucault que en última instancia logra que la relación entre el sujeto y la subjetividad sea un proceso nunca consumado del todo; el objetivo de los capítulos anteriores ha sido desarrollar el concepto de *resistencia* tanto en la teoría psicoanalítica de Freud como en el marco conceptual trabajado por Foucault, identificando elementos de discusión entre ambos autores.

Antes de continuar, considero prudente hacer una aclaración. Aunque sea posible que sintácticamente podríamos estar hablando del mismo concepto: *resistencia*, el trato derivado de los análisis de Freud y de Foucault nos

acercan a una ligera diferencia semántica y a múltiples consecuencias pragmáticas.

Por principio de cuentas, el concepto que Freud ocupa para hablar de *resistencia* es el alemán *Widerstand*, mientras que el concepto francés que emplea Foucault es *résistance*. Ambos conceptos se han traducido al inglés como *resistance* y al castellano como *resistencia*; salvo una ligera variación, ambos conceptos se corresponden excepto por un detalle que no es necesariamente una contradicción; en el contexto de la lengua alemana *Widerstand* tiene la connotación de ejercer un acto para impedir otro acto de algo o alguien, mientras que en francés sugiere una capacidad física de impedimento. La diferencia es entre acto y sustancia, no obstante vuelve a haber coincidencias en cuanto que en ambos idiomas es un verbo cuya acción es *impedir* y es este sentido, el verbal, el que he trabajado. La acción de resistir, la psique resiste, el sujeto resiste. Incluso en su modo reflexivo: la psique se resiste, el sujeto se resiste. La psique resiste perseverando en la compulsión a la repetición y se resiste al cambio. El sujeto resiste en la norma y se resiste a la normativización. El sustantivo, psique o sujeto, varía con el verbo en común. Esta variación es importante para el concepto de melancolía de Judith Butler, especialmente cuando prácticamente propone que la psique es el núcleo de resistencia del sujeto, cuestión que se analizará más adelante.

La suerte hermenéutica de la *resistencia* en el campo semántico de ambos autores es, como ya se habrá advertido, diferente en el mejor de los casos y en última instancia llega a rozar en lo opuesto. Tiene que ver con la variación del sustantivo y es por ello que en Freud, la resistencia refiere a una tendencia a la estabilidad que se relaciona con las pulsiones de muerte y funciona como impedimento para que cambio alguno altere la constitución psíquica. En contraste para Foucault la resistencia se relaciona, de entrada, con el poder como ocasión de reversión, a partir del cuestionamiento de la norma, y llevada a último extremo, con la posibilidad de autoconstituirse de manera diferente y quizá emancipadora. Desde luego que esta diferencia semántica está asediada por las direcciones de la mirada que atraviesa al sujeto gramatical en ambos casos; con Freud es la psique como aparato del sujeto que se forma en la vinculación con el mundo y en el caso de Foucault,

considerando la relación del sujeto con la verdad, es el entorno inmediato del sujeto que se promete como una matriz de discursos que dan forma al sí mismo y, en un horizonte temporal, siempre queda la posibilidad de revertir el poder desde los discursos mismos.

La suerte de la *Insurrección* no nos presenta tantos problemas en tanto que puede haber coincidencias entre devenir angustia y el cuidado de sí desde un compromiso con la verdad. Si, en el marco del psicoanálisis y de la mano de Nietzsche, se identifica a la compulsión a la repetición como un nuevo comenzar del origen; y si al mismo tiempo el cuidado de sí exige un compromiso consigo mismo para constituirse de maneras diferentes; entonces nos encontramos con la coincidencia de romper con una normatividad o una consciencia rígida para experimentar al mundo de manera diferente; es decir que se rompe con una ontología dura dando lugar a una ontología más flexible, una ontología que implica en ella una permanente transformación. Esta dislocación que introduce el concepto de insurrección, nos refleja a su vez un contraste entre rituales que conducen a una estabilidad, por precaria y mínima que sea, y la dificultad para, a final de cuentas, lograrla pues, de lo contrario, no habría necesidad de ritualizar desde la compulsión o las disciplinas al ser humano. En consecuencia, es la dislocación generada por una insurrección la que abre la posibilidad de romper con ontologías rígidas para dar lugar a otros modos de ser, como también se verá a continuación.

Regresando con la *resistencia*, había comentado que una diferencia semántica nos llevaba a múltiples formas pragmáticas. De esta multiplicidad, me gustaría tomar dos en particular que relacionan a los tres autores de quienes hemos estado hablando. Estas dos formas son la transferencia y la interpelación; para su tratamiento tomaré como punto de partida algunas reflexiones de Butler alrededor de ellas⁹³.

En cuanto a la transferencia, ya se había mencionado que dentro de la situación analítica se ponen en marcha las resistencias del paciente hacia su analista y hacia su proceso analítico. Acotado al espacio analítico, en esta

⁹³ Sobre la transferencia serán las reflexiones del texto "*Dar cuenta de sí mismo*" el que servirá de punto de apoyo y, en cuanto a la interpelación, tomaré como base "*Lenguaje, poder e identidad*". Por la naturaleza de este capítulo cuyas intenciones son discutir con los tres autores, no expondré los fundamentos de ambos textos.

resistencia se juntan la compulsión a la repetición, la dificultad de asociación de palabras y la actualización del inconsciente. Lo que propiamente ocurre en este vínculo del analizado con el analizante es que el yo toma como recurso el lenguaje para observar la mirada que sobre de sí recae. Para ello, la función del analista consiste en reflejar al analizado su discurso y, alrededor de él, poner de manifiesto algunas conexiones psíquicas.

Este conjunto de procesos psíquicos que se activan en la transferencia se complejizan con las leyes de lo inconsciente que alteran de primera instancia la interpretación de sí y, en consecuencia, la interpretación del proceso analítico. Por un lado, condensación y desplazamiento de los contenidos inconscientes y por otro la ausencia de tiempo. Si el representante de la pulsión es un nudo que amarra otras representaciones y si para ser inteligible ha de someterse a un proceso de desplazamiento como consecuencia de las represiones, entonces aquello que accede a la consciencia, desde el sueño hasta el acting out, muy poco puede reflejar de la persona. Si a ello le añadimos la ausencia del tiempo, cuestión que trataré más adelante, nos encontramos con una superposición de contenidos inconscientes sobredeterminada por efectos de la represión que enturbian la posibilidad de entender un pasado ido y nos ponen de frente a la misma situación siempre presente.

A lo anterior, Butler le agregaría que como consecuencia de concebir al sujeto como un ser relacional, hay una opacidad fundamental en él, dada por su llegada a un mundo que le precede y también por la dificultad de recuperar una historia formativa pasada. Las implicaciones de ambos planteamientos es que la unidad histórica de la persona y la coherencia de su discurso quedan sometidos al error y a la ceguera. Si el error es constitutivo de uno mismo, entonces las pretensiones de verdad sobre sí mismo, la recuperación de una historia ida que permita decir “este he sido yo”, escapan a las ambiciones de saber absolutamente todo de sí.

Considerando lo anterior, en la transferencia hay un encuentro de dos opacidades cuyos procesos psíquicos se juegan en la relación analítica. Si no es posible recuperar un pasado ido, si hay un conjunto de procesos psíquicos que acontecen desde un arsenal proscrito en un presente inmediato, entonces la interpretación que de sí hace el paciente, considerando el uso de

recursos culturales para lograrla, al final terminarán siendo los discursos que le reflejen como sujeto.

Que la interpretación tenga mayor relevancia que la comprensión en la situación analítica, significa que no es un ejercicio hermenéutico aquél que se realiza entre el analizado y el analizante sino que, por el contrario y depositado fuera de la arqueología de sí, se forma un tejido que trenza el conocimiento psicoanalítico con el saber de sí del paciente. En esta mediación, la función del analista no es la del director de conciencia que conduce la interpretación del analizado, sino que metafóricamente se acerca a ser un espejo que refleja el discurso del paciente, provocando una reflexión que permite considerar el ordenamiento discursivo que en cualquier otro caso aseguraría la sujeción inconsciente de la persona.

Ahí, la resistencia de la transferencia y la compulsión a la repetición juegan un papel poco estratégico: no se trata simplemente de resistirse a modificación alguna, lo que más bien se revela es que las formas de amor sedimentadas en la psique establecen las reglas del juego, reglas que se pretende, si no vencer, por lo menos sí poner de manifiesto. Ante la dificultad de ligar representaciones cosa con palabras, la situación analítica nos revela en la transferencia otra peculiaridad, esta es que se carece de los recursos para verbalizarlo todo.

Por lo anteriormente mencionado, se deduce que no es la intención del análisis la completa verbalización de lo inconsciente -lo cual tampoco es posible en la medida en que el mundo desde donde estamos estructurados como sujetos nos excede- sino que, lo mismo que las reglas del juego, la psique está acotada a determinadas formas, siendo la sesión analítica una oportunidad para pensarlas de manera diferente. Si, al final, de igual forma no hay recursos para poner la historia completa en palabras, si una resistencia del ello nos pone de frente a la ausencia de recursos para darle forma conocida al afecto, si una resistencia de represión nos coloca en una posición subjetiva de la cual ni somos responsables ni hemos electo, lo que se despliega entonces en la transferencia es una oportunidad de identificar formas diferentes de significar a la que le podemos añadir la oportunidad de devenir angustia. Visto así, una aproximación pragmática a la *resistencia* es

un momento de mediación entre lo sedimentado y lo posible. Una oportunidad para jugar a otras formas de entender la propia existencia.

Por otra parte, entender a la interpelación como forma pragmática de la *resistencia* significa considerar dos fenómenos simultáneos; en primer lugar la vuelta que inaugura al sujeto dentro de la sujeción y, en segundo, los recursos del sujeto para reconocerse o no en ese llamado. Es decir, un primer proceso desde donde se ofrece una unidad entre los individuos, el llamado y los sujetos; desde donde el contexto presta una coherencia interna total. Y un segundo proceso en el que la unidad del contexto se pervierte en función de una falla entre la llamada y el sujeto que se vuelve.

Aunque en estricto sentido, sería solamente el segundo proceso el que nos abriría la puerta a la *resistencia* como pragmática⁹⁴, considerar el primero es relevante porque implica una sucesión de procesos; es decir que no puede haber resistencia si antes no hubo sujeción. Aquí la temporalidad juega un papel fundamental si lo ligamos con Foucault cuando las relaciones de poder implican las mismas posibilidades de resistencia.

Volviendo con Althusser, cuando expone la escena de interpelación, a saber, un policía interpela a un individuo que se vuelve como sujeto, Althusser supone que entre la palabra interpelativa y el individuo hay una relación que le permite reconocerse de tal forma que puede sentirse llamado por la palabra. Butler pone en evidencia que es probable que Althusser no esté dando crédito a un falso reconocimiento desde donde el sujeto pueda volverse y decir "ese que llamas no soy yo". Evidentemente hay de cualquier forma una vuelta, el matiz que está introduciendo aquí Butler es el reconocimiento del sujeto por el otro y por sí mismo. Esta ligera introducción, le exige al proceso interpelativo dar cuenta sobre las categorías que otorgan el reconocimiento mediante la palabra.

Si, bajo estos supuestos, pensamos en el trabajo de Foucault, para que la interpelación surta efecto el sujeto ha de ser reconocido desde un marco normativo que le permita cierta legibilidad. Es decir, nadie puede ser interpelado si antes no es reconocido desde una serie de supuestos que le

⁹⁴ Judith Butler en "Lenguaje, poder e identidad" analiza lo que he llamado aquí una fractura del proceso de interpelación, a partir del lenguaje de odio y la palabra que insulta.

aseguran como sujeto. Lo que a su vez significa que solamente bajo el reconocimiento es que un sujeto puede tener existencia social, de manera que el sujeto queda asegurado en una matriz cultural que le precede y que de alejarse de las categorías que permuten el reconocimiento, lejos de manifestarse como diferencia o divergencia, se le mantiene en el margen de la matriz social, en la marginalidad, desde donde es coherente que sea irreconocible por no decir que se vuelve una monstruosidad con respecto a la mirada normativa.

En ambas experiencias, en la transferencia y en la interpelación, tenemos dos elementos que se encuentran como factor común de los dos procesos: *siempre hay otro que significa*. En la transferencia el analista es un otro frente al yo analizado y ambos significan, sobre la base de la relación, el devenir analítico en donde se juegan los síntomas, las resistencias y las transferencias. Asimismo, para ser interpelado, habrá un agente que interpele al sujeto desde un marco de legibilidad que le permita ser identificado como un sujeto. Hay otro que significa, lo cual no quiere decir que el significado esté depositado en el otro suspendiendo la significación del yo o del sujeto sino que tanto el otro como el yo y el sujeto están implícitos en esa significación, en estricto sentido, no podría haber un otro ni un yo ni un sujeto si no hubiese una relación implícita y no habría una relación implícita si no hay un vínculo que de algún modo relacione a los elementos. Por lo tanto, para que exista relación, para que haya un yo y exista un sujeto, es necesario que se cumplan dos condiciones. La primera condición es que haya otro pues sin otro no soy. La segunda condición es que exista un significado, ya que sin un marco de referencia de legibilidad, tampoco soy. Es decir que, en conjunto, el yo y el sujeto se juegan entre los significados y la alteridad en donde las oportunidades de resistencia pueden ir desde la resistencia psíquica al cambio, desde la resistencia a significar de manera diferente por una dificultad para dar cuenta de una represión primaria o de procesos inconscientes de la mano con la ausencia de recursos para significar dicha experiencia; hasta la resistencia a ser reconocido a partir de una serie de categorías de reconocimiento que permitan actuar en consecuencia.

2. Alteridad y significación.

Para abordar ambas condiciones partiremos de la resistencia del ello. Ella nos revelaba contenidos proscritos de la consciencia que, a manera de representaciones-cosa, anudaban pulsiones que se encontraban en permanente movimiento, bajo las leyes de lo inconsciente. Freud interpreta que para resolver las resistencias del ello, las representaciones-palabra del preconsciente se ligaban a las representaciones-cosa. Algo que nunca termina por aclarar Freud es el estatus de rigidez o flexibilidad de la palabra; podemos intuir, por la movilidad inconsciente, que hay una fluidez interna pero no sabemos sobre la flexibilidad externa con que cuenta. Cuando Freud desarrolla su teoría del chiste,⁹⁵ la palabra se presenta como la condensación de significados psíquicos y biográficos de una persona, quedando la multiplicidad del sentido encerrada en la historicidad biográfica de la palabra pero, si el psicoanálisis es una cura mediante la palabra, pareciera ser que la palabra se aproxima a una flexibilidad que permite resignificar por lo menos el sí mismo.

Que no todo pueda ser ligado, que en el inconsciente fluya energía psíquica que no puede ser representada e, incluso, que no toda representación-cosa pueda ser ligada a la representación-palabra, nos acerca a un residuo proscrito constitutivo del sujeto, es decir, una forma interior desde donde hay algo repudiado por principio y lejano a la posibilidad de ser consciente. Esta ausencia estructural se presenta como una ajenidad intrínseca al sí mismo de cuya verbalización carecemos pero que se manifiesta en la compulsión a la repetición y en sutiles expresiones inconscientes.

Por un momento, pareciera que este extranjero que habita al sujeto podría acercarse a la soledad fundamental de Ricoeur, esa soledad a partir de la cual la experiencia se ilumina por el lenguaje⁹⁶. Desde la hermenéutica, para Ricoeur todo acontecimiento se interpreta como sentido y, a su vez, toda significación se realiza con base en el sentido. No obstante, hay una experiencia fundamental que se encuentra imposibilitada de sentido; eso proscrito es la experiencia de la soledad, entendiendo por ella no solamente

⁹⁵ S. Freud, "El chiste y su relación con lo inconsciente" En *Obras completas vol. VIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

⁹⁶ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, (México: Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 2003), 29.

sentirse solo en una muchedumbre o nacer y morir sólo, sino que la soledad, como fundamento, implica que la experiencia vivida como tal no puede ser transmitida a otro tal cual se vivió y tal cuál se sintió, sino que solamente puede ser transmitido el significado de dicha experiencia. Queda ahí un residuo que para Ricoeur, en el mejor de los casos, puede ser iluminado por el lenguaje.

Entre la resistencia del ello y la soledad fundamental, hay tres características cuya relación es muy íntima. En primer lugar hay un residuo proscrito e irrepresentable pero presente; la anulación del tiempo en el inconsciente conlleva a la reestructuración de la subjetividad, no ya en un horizonte temporal desde donde la coherencia histórica podría ser narrada, sino en uno espacial en donde el pasado y el presente son un siempre eterno presente. Esta anulación o mínima suspensión que pretende el psicoanálisis conlleva a la superposición de contenidos y a la dificultad de ordenarlos desde una temporalidad; si el recurso con el que se cuenta para dar cuenta de sí es el lenguaje hablado, sabemos que la psique no se limita a él, siendo el acto compulsivo otro de ellos. La semejanza con la soledad fundamental de Ricoeur es precisamente la dificultad o imposibilidad de transmitir la experiencia como tal y resignarse a que sea el significado lo transferible - representante de la pulsión-, quedando abierta la oportunidad de que mediante el diálogo pueda enriquecerse el significado transmitido con la experiencia proscrita.

Hay una segunda relación alrededor de la experiencia. La psique antes de representaciones-palabra ligadas a representaciones-cosa, antes de representaciones que anudan pulsiones y aún antes de las pulsiones, resguarda en lo inconsciente huellas mnémicas. Estas huellas acompañan a la psique desde el primer contacto con el mundo y en ellas descansan las impresiones que después serán combinadas y anudadas en pulsiones y, con suerte, en representaciones. Por su parte, en Ricoeur es la experiencia singular que no puede del todo ser transmitida en la significación particular de un ser que universalmente se define como lenguaje. El lenguaje, ajeno al sujeto, paradójicamente es la condición de posibilidad del sujeto, mediante el lenguaje, el sujeto puede significar y significarse pero no desde sí mismo, en ambos autores.

Una tercera relación entre Freud y Ricoeur es el tiempo presente. La psique, en la relación transferencial, le da forma al pasado desde el presente; es decir, el pasado es un arsenal resignificable y la luz que le da forma es el momento presente del paciente. Por su parte, la soledad como experiencia fundamental del ser humano trae al presente lo proscrito en el pasado y su tendencia es a la significación de lo ajeno para volverlo familiar.^{viii}

La diferencia entre ambos autores, además de que uno habla desde el psicoanálisis y el otro desde la hermenéutica, comienza cuando en Ricoeur la soledad fundamental queda abierta a la significación, es decir, abierta a ser develada por la luz del lenguaje, mientras que para Freud ese residuo proscrito tiende a la satisfacción mediante la compulsión a la repetición y, desde luego, no requiere de una significación para resolverse puesto que la demanda psíquica es la satisfacción, no el develamiento; y siendo su objetivo la satisfacción, puede conseguirlo prescindiendo del lenguaje hablado.

Entre la interpelación, la transferencia, una soledad fundamental y contenidos proscritos en el inconsciente, vuelven a saltar a la vista la dinámica de dos elementos que se juegan estas operaciones, a saber el otro y el significado. No puede haber una soledad fundamental si no hay una referencia de otro, tampoco pueden haber contenidos proscritos en el inconsciente sin el contraste de una alteridad que los refleje. El otro, ya fuere en la transferencia o en la interpelación, se vuelve necesario para la formulación del significado. El significado se encuentra sobre la base de diluir la soledad fundamental y, en tanto unión de la cosa con la palabra, el significado permite un acceso a lo inconsciente. En lo que sigue, me voy a aproximar más a la función del otro y a la significación, tomando en cuenta que son el resultado de pensar en la resistencia y apuntando a crear un puente con la melancolía.

3. Necesidad del otro.

En tanto el mundo precede al sujeto, mientras la posibilidad de sujeción dependa de la interpelación de otro, podemos dar por supuesto que en la relación del yo con el otro es el otro quien se erige como la condición de posibilidad del yo. La posibilidad, en cuanto condicionada, significa que

sólo si se cumple la condición hay entonces consecuencia. Pensando en el yo y en el otro, sólo si hay otro entonces hay yo y lo contrario es válido también pues si no hay otro entonces tampoco hay yo, pero no funciona al revés. Es decir que el yo no puede ser la condición de posibilidad del otro. Para que el yo pueda ser la condición del otro, antes tuvo que haberse sedimentado como yo, por lo tanto, el otro antecede al yo.

El otro, en tanto alteridad, es la diferencia que encara al yo y, de acuerdo a lo anterior, por la diferencia es que el yo puede ser, sin la diferencia el yo no es. En consecuencia, el otro es la diferencia que inaugura al yo como diferencia. Esto significa que el otro es una diferencia del yo, no es su extensión sino el punto que limita la extensión. Inaugurar como diferencia supone que si no hay límite a la extensión, si la unión del yo con el mundo es ilimitada, luego entonces no hay yo, no hay sociedad y no hay mundo, quedando una extensión infinita. En consecuencia, el otro limita, es el punto que marca la distancia de la extensión del yo y, al dar lugar al mundo y a la sociedad, permite la apertura del mundo. Entonces, la necesidad del otro es que el otro abre el mundo.

Es posible que Lacan, cuando habla del *estadio del espejo*, pensara algo similar aunque las consecuencias pueden ser otras.⁹⁷ El proceso suena sencillo: el bebé se refleja en un espejo y se identifica. Cabe resaltar que para comprender el estadio del espejo es fundamental entenderlo desde la perspectiva de la identificación, entendiendo por ello la transformación que se produce en el sujeto cuando asume para sí una imagen del exterior.

Lacan insiste en que este proceso resulta vital para la psique pues relaciona al organismo con el entorno en donde se encuentra; una imago que permite al yo identificarse a partir del reflejo que obtiene de su yo en el mundo, a partir de la mirada que sobre de sí cae. Esta identificación logra situar al sujeto en una realidad, lo fija en un entorno como el punto que se refleja en la mirada, lo coloca en un contexto dado y le permite encontrarse en ese contexto, en esa mirada y en esa realidad.

Hasta aquí tenemos dos consecuencias del otro, la primera es que el otro abre el mundo y la segunda, con origen en el estadio del espejo de Lacan, es

⁹⁷ Jaques Lacan, "El estadio del espejo" En *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 1987), 87.

que el otro coloca en el mundo. Abrir y colocar parecieran ser dos sentidos diferentes de la función del otro, mas no lo es pues la apertura del otro sucede desde el límite fijo donde se encuentra colocado en el mundo y desde donde se posiciona ese punto en la matriz de ese mundo, una frontera que del lado de acá coloca pero del lado de allá abre. Es decir, inaugura al yo como diferencia, su diferencia, lo que no significa que sea toda la diferencia sino una particular. Desde luego que al ser apertura del mundo a partir de la diferencia, la apertura está acotada al límite instaurado por ese otro. Siendo límite que coloca frente a un mundo, el suyo, se convierte el otro en una especie de frontera. Esta frontera se presenta como una fusión de abrir y colocar que se dirigen hacia una posibilidad de ser. De esta manera, llegamos a que la necesidad del otro es la apertura y fijación de una posibilidad de ser.

4. Tendencia a la significación.

Cuando habla sobre la resistencia del ello, Freud resuelve en la necesidad de ligar la palabra con la cosa; más aún, la salida de la compulsión a la repetición en el contexto clínico ocurre a partir de elaborar el recuerdo corporal mediante la representación de la palabra. Por su parte y desde otro lugar, Ricoeur nos dice que si un acontecimiento afecta como significado entonces se la transmite como sentido.

Frente a la unidad de significado y sentido ante el acontecimiento del que nos habla Ricoeur, podemos preguntar por aquél acontecimiento no significado ¿tiende al olvido? ¿Queda proscrito? Más aún ¿pueden tener alguna relación el sentido y el olvido? Respecto al olvido, puede haber por lo menos dos clases de él, uno consistiría en la desaparición total del acontecimiento no significado en donde entraría el universo entero; otro tendería a lo presente pero no sentido, una experiencia de ausencia y soledad de la que ya hablábamos y desde donde quedaría proscrita la vida.

Por parte del sentido, tenemos a su vez dos clases de sentidos, uno que se desarrollaría con el concepto y desde donde el significado se encuentra limitado a las propiedades de la cosa; y otro que escapa del concepto y que se extiende al universo entero aún no significado.

Vemos una relación nacer aquí, aquella que va del sentido conceptual o universal, al olvido universal o ausente. Esto nos revela la debilidad de la fuerza de significación pues su energía solamente se sustenta en lo conceptual no olvidado. Por lo tanto, el problema no es tanto la exactitud hermenéutica de la significación ni el alcance significativo que tenga el concepto para abrazar a la cosa; el problema, el verdadero problema, es pretender que todo lo que nos rodea tenga un solo significado.

Así pues, el problema al que nos arroja una pragmática de la resistencia es que, entre la necesidad del otro y la tendencia a la significación (como iluminación de la soledad por el lenguaje, y la liga de las palabras y las cosas), es que todo tenga siempre algún significado.

Esto nos deja suspendidos en una ambivalencia fundamental con el mundo. Mientras tenga sentido puede significarse pero la significación nos enfrenta a la finitud y fabilidad humana pues no contamos con los suficientes recursos para significar el universo, humano, entero. Confesamos nuestra limitación cuando buscamos en el sentido un orden del mundo pues sin él parece haber sólo caos y contingencia. Esta situación se complica cuando ingresa el otro como referencia y fijación de una posibilidad de ser pues, cuando no se cuentan con los suficientes recursos para significar pero aun así se significa, entonces la fijación se vuelve el rostro de la muerte resguardado en el límite de la significación, ya lo veíamos con Foucault: el loco está loco. El loco ingresa un orden en el mundo. La locura del loco se sostiene a costa de asesinar la experiencia del loco, encerrándola en el delirio, en aras de conservar el orden del mundo.

Bajo estas reflexiones, una significación semánticamente ambivalente de la resistencia, una pragmática fundada en el otro y la significación, y la finitud humana, me propongo ahora abordar el concepto de melancolía que trabaja Judith Butler. Para dicho concepto, la performatividad es la clave que permite entenderlo y desde donde se podrá enriquecer la pragmática de la resistencia.

5. La performatividad.

Por Austin sabemos que la performatividad es uno de los componentes del acto de habla.⁹⁸ El acto de habla se caracteriza por realizar lo que al hablar se enuncia, por ejemplo, al inaugurar algo, que efectivamente se esté inaugurando. El acto de habla es un acto locucionario que por principio es el acto de decir algo y se compone por un acto fonético que es la emisión de ruidos o sonidos; un acto fático que es la emisión de ciertos sonidos pertenecientes a un vocabulario emitidos de acuerdo a una construcción gramatical; y un acto rético que consiste en realizar el acto de esos términos con un cierto sentido y referencia.

Aunque al castellano se ha traducido el *acto rético* como *acto realizativo*, es preciso aclarar que en inglés el concepto que emplea Austin es *performance*; de hecho, al definir el acto rético, Austin declara que el acto rético es: "*the performance of an act of using those vocables with a certain more-or-less definitive sense and reference*"⁹⁹; nosotros vamos a ocupar el anglicismo "*performativo*" como equivalente del realizativo, en concordancia con Derrida y Butler.

Volviendo con el acto de habla, nos dice Austin que realizar un acto locucionario es, en general, realizar también un acto ilocucionario; el acto locucionario es un acto de significado que aproximadamente equivale a expresar cierta oración con un cierto sentido y referencia. Por acto ilocucionario se entiende el uso de una oración, ya sea para informar, ordenar, advertir o comprometerse, este acto puede ser afortunado o desafortunado y conlleva una fuerza convencional. Y por acto perlocucionario se concibe a las consecuencias de decir algo, lo que se produce o se logra por decir, ya sea convencer, persuadir, disuadir, sorprender o confundir.

Hasta aquí, contamos con un esquema general sobre el acto de habla, en general apunta hacia lograr que se haga lo que se dice en el momento de decirlo. En la base se encuentra el performativo como elemento que realiza la acción, que logra que se haga realidad lo que se dice. El performativo no puede ser ni verdadero ni falso, no describe nada y no registra nada; el acto

⁹⁸ John Austin, *¿Cómo hacer cosas con palabras?* (Barcelona: Paidós, 1982).

⁹⁹ J. Austin, *How to do things with words* (Londres: Oxford University Press, 1962), 95.

de expresar una oración es realizar una acción que no es solamente el acto de decir algo sino lo que produce, genera o realiza. Para su éxito, para que sea un acto afortunado, Austin insiste en que se requiere que quien habla, o bien otras personas involucradas en la situación, lleven a cabo otras acciones determinadas "físicas" o "mentales", o aun actos que consisten en expresar otras palabras en las circunstancias adecuadas.

Por circunstancias adecuadas, Austin entiende un conjunto de condiciones que, de cumplirse adecuadamente, logran el éxito del acto de habla. Para ello, en primer lugar tiene que haber un procedimiento convencional o ritualizado aceptado que incluya la emisión de ciertas palabras por determinadas personas en ciertas circunstancias. En segundo lugar, las personas y circunstancias deben ser las apropiadas según lo convencional para recurrir al procedimiento que se emplea. En tercer lugar, la secuencia de todos los actos del procedimiento deben llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta. En seguida, los pensamientos y los sentimientos de los participantes deben de estar de acuerdo en conducirse de la manera adecuada, respecto al acto convenido. Y, por último, cada participante tendrá que comprometerse totalmente con el ritual en su oportunidad. Si no se cumple por lo menos una de estas reglas, entonces la expresión performativa se vuelve infortunada.

Es conocida la crítica que Derrida le hace a Austin alrededor del performativo, especialmente las acciones mentales coordinadas con el acto de habla y la pretenciosa ambición de establecer un contexto de circunstancias adecuadas. En "*Firma, acontecimiento, contexto*"¹⁰⁰ parte de una serie de supuestos que terminarán por fracturar el acto de habla de Austin.

Para Derrida el contexto no es nunca absolutamente determinable, en el texto mencionado, toma como punto de inicio la marca que imprime la escritura; para él la condición de posibilidad de la escritura es que un signo escrito siempre sea legible, y aun cuando sea una clave entre dos personas, ha de poder ser inteligible; en la escena de la escritura, quien escribe, quien marca, se encuentra en un contexto desde donde se dirige a otro por medio de su escrito, ahí ya hay una primera forma de romper el contexto, al no

¹⁰⁰ J. Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto" En *Márgenes de la filosofía*, (Madrid: Cátedra, 2010), 347-372.

encontrarse presente el destinatario, la escritura marca la trascendencia del espacio para dirigirse y llegar a otro. A su vez, en el destinatario, la marca de la escritura puede ser legible en tanto los signos de la escritura sean iterables, es decir que la iterabilidad del signo estructura la marca de escritura. Esto no genera, por supuesto, una extensión del contexto mediado por el mensaje sino una ritualización de la marca que, a partir de su iteración, puede ser legible.

En cuanto a la iterabilidad del signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito, Derrida expone que el signo puede ser citado; iterabilidad que rompe con cualquier contexto dado en cuanto unidad cerrada en sí mismo, y a la vez oportunidad de apertura de nuevos contextos hasta donde los signos sean iterables o, en palabras de Derrida, de manera absolutamente no saturable. Bajo estas condiciones grafemáticas, Derrida vuelve sobre Austin:

Austin no ha tenido en cuenta lo que, en la estructura de la locución (o sea, antes de toda determinación ilocutoria o perlocutoria) comporta ya este sistema de predicados que yo denomino grafemáticos en general y trastorna por este hecho todas las oposiciones ulteriores cuya pertinencia, pureza, rigor, ha intentado en vano fijar, Austin. Para mostrarlo, debo considerar como conocido y evidente que los análisis de Austin exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable.¹⁰¹

Junto a la crítica hacia la determinación última del contexto, Derrida toma otra característica de los actos de habla de Austin para su escrutinio: la presencia consciente del sujeto hablante respecto a la totalidad de su acto locucionario. La relevancia de esta crítica confronta a dos tipos de sujetos, el sujeto de Austin y el sujeto de Derrida. Como bien se puede apreciar, el sujeto del que habla Austin es un sujeto autoconsciente, autotransparente y plenamente intencional. Un acto de habla no podría ser afortunado si el sujeto no fuese del todo consciente del acto de la convención que realiza y del acto que ejecuta. Este concepto supone a un sujeto trascendental capaz de conocimiento y en consecuencia de autodomínio y control. Muy lejano es el sujeto de Derrida que, desde una tragicidad constitutiva, se encuentra

¹⁰¹ J. Derrida, *Firma, acontecimiento, contexto*, 363.

desde y hasta siempre escindido entre una inconsciencia y un consciente; el sujeto derridiano no apunta hacia una trascendentalidad o autotransparencia sino que se constituye desde su finitud y falibilidad. Desde ahí, tiene sentido la iteración del signo pues, mientras el signo no sea iterable o ritualizable, tiende a su evaporación. En consecuencia, la iterabilidad es la marca que permanentemente se está repitiendo pues su ingreso no es permanente.

Más allá de Derrida pero coincidiendo con él, Butler lleva la iterabilidad al cuerpo tanto en cuestiones de género como en la imposibilidad del lenguaje para establecer de modo definitivo algo. En cuestión del género, para Butler el cuerpo permanentemente se está significando, la masculinidad y la feminidad, lejos de ser una esencia corporal supuesta por la morfología de los cuerpos, es una ritualización de la cultura que define la materialización del género del cuerpo.¹⁰² No obstante, en tanto iterabilidad, el cuerpo nunca se encuentra del todo definido y, en consecuencia, puede algo del ritual fallar y entonces el cuerpo asumir otras formas culturalmente proscritas, negadas o prohibidas.

Esta iterabilidad se desarrolla desde la performatividad de la cultura, entendiendo por ella la materialización del lenguaje en los cuerpos que, en tanto contextos indeterminados, terminan siendo reiterables, es decir que abiertos a múltiples formas de significado. Esta apertura dada por la performatividad es analizada desde el lenguaje de odio.¹⁰³ Quien hiere, nos dice Butler, quien hace uso del lenguaje para ofender, da por supuesto una serie de convenciones rituales que identifican al agredido como destinatario de la agresión frente al agresor. Pero, en tanto signos iterables, con amplias resonancias de Nietzsche para quien el signo pierde y muda su fuerza en un horizonte de temporalidad, quedan abiertos a revertir el lenguaje de odio y asumir formas y modos impensables. El ejemplo desde donde trabaja es el del término *queer* (marica), usado en los años 70's para identificar, agredir y censurar al homosexual y que en los 90's revirtió su efecto lesivo siendo apropiado como una identidad de orgullo por un grupo de homosexuales quienes, en adelante, se autodenominaron cultura *queer*.

¹⁰² J. Butler, *El género en disputa*.

¹⁰³ J. Butler, *Lenguaje poder e identidad*.

6. La melancolía.

Melancolía, un muy triste proceso según podemos constatar en Freud cuando del melancólico nos dice que se recrimina la pérdida del objeto, cuando se toma el yo a sí mismo como objeto de amor y de odio. En el amor, dada una escisión en el yo y el lazo de vinculación con el objeto amoroso, el yo trata de incorporar a sí ese objeto que no es más que el yo alterado por la identificación del objeto. Pero a su vez es un curioso amor desde donde el yo abraza lo mismo que odia de sí. En el odio, en tanto yo escindido, el yo trata de expulsar eso que de sí detesta, subrayando así la escisión pero, siendo él mismo el objeto de odio, se acerca a la paradójica posibilidad de aniquilarse por completo. El yo no tiene remedio alguno más que resignarse a vivir consigo mismo, con todo lo que se ama desde su reincorporación y todo lo que se odia desde la identificación con la pérdida del objeto.

Es posible que en 1923 Freud añadiera que la melancolía participa en la consolidación del yo para la instauración del superyó, generalizando así este proceso a todos los seres humanos. Lo que sugeriría que lo normal es ser melancólico. La incorporación del superyó, en tanto heredero de la consciencia moral, supone la introyección de la sociedad inmediata en la psique del sujeto. Este proceso, que de alguna manera ancla al yo con la cultura, se vuelve la forma de asegurar que el yo guarde dentro de sí los signos característicos de la cultura. Una forma de marcar con fuego la memoria del sujeto comprometiéndolo con la preservación de los ideales de su entorno y generando que dichos ideales simulen como natural el camino del devenir de su existencia. Una *naturalización* propia del *ser social* que, al someterse a los ideales que le exige su cultura, lo puede insertar en narrativas desde donde podría parecer que la vida se encuentra dirigida y lo que habrá de hacer el yo es comprometerse a cumplir con dicha narrativa.

La incorporación del superyó y su consecuente medida ideal para el yo, implica no solo la identificación con objetos resignados o la pérdida de los objetos, sino que, más allá de eso, que el yo se valore fuera de sí, se mida, impulse o recrimine desde la medida del otro. Esto sugiere que el valor del yo está fuera de sí mismo y se encuentra depositado en un conjunto de

preceptos que no eligió pero que habrá de asumirlos y responsabilizarse frente a ellos. Por ello no es casual que el mismo Freud afirmara que un superyó muy intenso puede derivar en consecuencias suicidas. Desde aquí se puede entender el suicidio como alternativa de existencia cuando, la carga social que sobre la psique pesa, encuentra como último recurso la inexistencia en ese lugar, logrando con el suicidio, quizá por primera y última vez, afirmar la vida en el momento mismo en que se niega.

De la resistencia psíquica del superyó habíamos mencionado que provienen de las exigencias de la consciencia moral cuando, una vez instaurado el superyó en la psique, el yo se siente odiado y perseguido por él. Desde ahí, se juzga, se confiesa culpable y se somete al castigo superyoico. A su vez, la formación del superyó se alimenta de la historia de elecciones de objeto resignadas y van formando su carácter. Por todas estas características, la resistencia del superyó a Freud le parecía demasiado compleja ya que no se trata sólo de hacerlas conscientes pues se encuentran en la estructura del ser social de la psique: los objetos resignados en conjunto, de toda la vida en el entorno que le rodea. El valor que se asigna en función de la medida social introyectada y la dificultad de flexibilizar dicha valoración en la medida en que se siga perteneciendo al mismo entorno o, en caso extremo, salir de ese entorno pero, en tanto estructura social, llevarse consigo el arsenal histórico subjetivo.

Si, derivado de que la melancolía participe en la consolidación del superyó y si su fuerza apunta al suicidio, entra como contraparte el amor que el yo se tiene a sí, escindido por la pérdida del objeto, que no es la contraparte al suicidio sino el complemento para no ejecutarlo, como la ganancia que obtiene el yo de su enfermedad y las bases narcisistas que lo sostienen.

Cuando hablamos de las resistencias en el psicoanálisis, siguiendo a Freud, vimos que una de ellas era la ganancia de la enfermedad y la asociamos con el narcisismo. Quiero retomar ese planteamiento para entender la fuerza de la melancolía. Si, como mencionaba más arriba, el superyó implica la medida del yo a partir de valores que están fuera de sí y que incorpora, y si el narcisismo siendo el amor que se tiene el yo por sí mismo tuviera vínculos resignados del objeto depositados hacia el yo, entonces los criterios de amor del yo hacia sí mismo coinciden con los modos de amor implícitos en los

valores culturales introyectados y, en general, se sostiene a partir de modos sedimentados de amar. Entonces, la melancolía, en tanto introyección de valores culturales que se erigen como medida para el yo, cuenta con fuertes cargas narcisistas. De ahí que la melancolía y el narcisismo puedan relacionarse con la anulación del yo y la fuerza del superyó. Una persona narcisista es aquella que se mide grande frente a los valores introyectados y a su vez demanda la admiración del entorno desde esas mismas valoraciones, una persona melancólica es aquella que anula el deseo en función de la identificación con el otro.

Por otra parte y desde otro lugar, cuando hablamos de interpelación, también lo hacíamos de un marco de reconocimiento. Este concepto supone un marco que limita un interior y un exterior, el interior que puede ser reconocido entendiendo por ello lo familiar y legible mientras que el exterior es amorfo, caótico e irreconocible. Esto no significa que, por ilegible, el exterior se encuentre proscrito o ausente. Es verdad que el exterior irrumpe y al hacerlo, puede quedar encapsulado por el interior que hace inteligible lo exterior.^{ix}

La interpelación, para que el sujeto se reconozca aunque fuera en la no-coincidencia, supone una serie de categorías de reconocimiento, un interior que al llamar alumbra el objeto al que refiere. Las categorías de reconocimiento, al abrazar al objeto que enuncian colocándolo en una posición, pretenden fijar al objeto, al nombrar lo significan, se despliega la posibilidad de ser en la fijación del significado.

Cuando estos significados tienen importancia cultural, cuando el reconocimiento se da desde marcos culturales, los sujetos quedan definidos desde categorías internas que les confieren significados. La posibilidad de existencia social queda entonces mediada por el nombre que reconoce al sujeto como alguien, el significado que radia ese nombre y las posibilidades abiertas por tal significación.

Volviendo con el psicoanálisis, de la resistencia de la represión vimos que había contenidos que quedaban, por principio, ajenos a la consciencia. Una represión primaria que sirve de tallo para la enarbolación de posteriores represiones. Una represión secundaria supone algo que hubo antes pero se

reprimió, no obstante una represión primaria, que además es una resistencia estructural, habla de algo que nunca tuvo derecho a existir, que se encuentra no solo proscrita sino ajena por principio.

La escisión del yo y su autotortura, la significación desde marcos de reconocimiento normativos en la interpelación y una represión primaria, se encuentran como las coordenadas desde donde Butler propone la melancolía como estructura del sujeto.

La distinción entre represión y repudio es fundamental para entender la melancolía desde donde la trabaja Butler. En la represión podemos hablar de cambio, en un horizonte temporal, cuando, habiendo estado el deseo presente se le reprime posteriormente. El repudio no corrió con la misma suerte, lo repudiado está proscrito por principio y sin derecho a haber existido. En el fondo, la melancolía es la superficie que se construye sobre lo repudiado, cimentando un piso sólido que se simula como realidad, en un simulacro desde donde lo repudiado se mantiene proscrito para, necesariamente, dar soporte a la realidad cultural.

Cuando el repudio se encuentra en la base de la psique, cuando el reconocimiento se encuentra limitado a un conjunto de categorías sociales sostenida en y por la iterabilidad de los signos, cuando en la interpelación el sujeto es reconocido desde significados sedimentados, cuando la posibilidad de existencia social se encuentra limitada al marco cultural que hace legible al sujeto, entonces tenemos, en suma, una cultura melancólica desde donde hay un conjunto de elementos resignados, proscritos y repudiados de facto, sacrificados en aras de una estabilidad y normatividad dada, garantizando su éxito sobre bases narcisistas. Se cruzan así, en la melancolía, los caminos de la resistencia freudiana y la normatividad foucaultiana.

La afirmación de sí en la negación pone todas sus luces en la melancolía cuando, alrededor del suicidio en vida, la psique se autorreprocha fuera de sí, en el éxtasis del otro, la minimidad que es, en lugar de tomar de manera crítica ese valor con el cuál se mide, crítica difícil en tanto constitución social de la psique y contenidos repudiados o proscritos. Aquí, la resistencia freudiana es melancólica.

El sujeto foucaultiano también es melancólico en tanto sujeto normalizado y disciplinado mediante discursos que le definen y sujetan. En tanto elemento de la población y exigencias que sobre de sí recaen bajo la iteración de los significados que le legitiman y hacen legible desde marcos discursivos de comprensión. Acotado al marco de reconocimiento, anhelando esa normalidad desde la pertenencia social hasta el cuerpo.

Hasta aquí, he tratado de identificar el concepto de melancolía que trabaja Butler. Desde la performatividad se vio que el significado para ser reconocido ha de ser reiterado, esto a la vez que rompía con un contexto cerrado y abría la posibilidad de una infinidad de contextos, nos reveló que, junto a la interpelación, lograban fijar y situar un objeto dentro de un marco de reconocimiento. Es decir, que de la posibilidad de ser derivada del otro, se analizó la fijación o colocación de esa apertura de posibilidad de ser. Esto nos llevó a apreciar el concepto de melancolía de Butler considerando además la pérdida constitutiva que no puede ser reconocida, mediante las resistencias de represión y de superyó, que en última instancia conducen al narcisismo o al suicidio pero, cuando no, a la resignación en vida. Esta resignación fue completada con el ejercicio iterable de la normalidad desde discursos de poder que trabajamos con Foucault. En conjunto, lo que podemos ir advirtiendo es que cuando Butler habla de la melancolía, se está refiriendo a la muerte significativa. Muerte significativa en tanto la fijación del significado sobre los acontecimientos que los hacen reconocibles bajo determinados horizontes de existencia. Muerte en tanto sujeto colocado en una posición aun a costa de lo repudiado que esconda dicho lugar y que lo enriquecería dándole como mínimo la oportunidad de pensarlo de otra manera. Significativa en tanto iteración de normas para sujetar a los individuos, ya fuere por la interpelación o por marcos de reconocimiento. La melancolía en Butler es la muerte significativa del sujeto.

7. Duelo.

Cuando Freud en "*Duelo y melancolía*" distinguía ambos procesos, otorgaba al duelo una característica consciente y social a la pérdida. Sus ejemplos eran: un amor, un ideal, un familiar, la patria. Es decir que se sabe lo que se pierde

y qué es lo que se pierde con la pérdida. Esta ventaja ofrecía a la vez la oportunidad de descategorizar el objeto para mudar la libido a otro.¹⁰⁴

La ventaja consciente y social que se ofrece así en el duelo pone sobre la mesa que, frente a la melancolía -a quien se asemeja- la oportunidad de resolver la pérdida es relativamente sencilla. Freud hablaba de reconducir la liga afectiva a otro objeto. Cuando Butler retoma esta reflexión, habla de un "veredicto de realidad"¹⁰⁵ para convertir la melancolía en duelo y, desde ahí, resolver la pérdida que, en tanto abyecta por principio, abre el horizonte hacia eso otro del otro que llamábamos la posibilidad de ser.

Que sea un veredicto de realidad aquél que permita convertir en duelo lo que está abyecto, iguala tanto a la realidad social como a la realidad posible en condiciones similares de ficción. Y es verdad, tan débil puede ser un significado que puede ser resignificable, de ahí el carácter ambivalente de la significación del otro que ya se hablaba más arriba: el otro como fijación y apertura de posibilidad de ser.

No es casual que la relación del sujeto con la verdad se encuentre atravesada, en Foucault, por normas disciplinarias y discursos de poder. La relevancia que tiene la crítica a la verdad y al sujeto, en Foucault, es que la crítica -desde luego pensando en Kant- nos aproxima a un límite y ese límite nos acerca a las antípodas de su mirada, demuestra que hay otros horizontes de construcción subjetiva. De ahí la relevancia de la resistencia en Foucault que, si bien se encuentra ligada al poder, es también la posibilidad de, mediante la crítica, revertir los efectos del poder y abrir otras formas de subjetivación.

La subjetivación por ello tiene relevancia en los trabajos de Foucault y de Butler. Si al final dependemos de marcos de reconocimiento para formar parte de un discurso, si al final hay un conjunto de discursos que normalizan y dan forma a los cuerpos, si al final el sujeto se constituye en la normalización interpelativa que implica la cultura, entonces ser crítico de esos discursos, atender el cuidado de sí, vivir bajo el mandato de crearse e inventarse a sí mismo, el conocimiento de sí en general, se abre como la

¹⁰⁴ S. Freud, *Duelo y melancolía*.

¹⁰⁵ J. Butler, *Mecanismos psíquicos de poder*.

oportunidad de resistencia a esos discursos normativos para que el sujeto comience a constituirse a sí mismo, en su cuerpo y en su entorno, como trabajo y cultivo de sí.

Esa es, en todo caso, la relevancia de la parrhesia. Al decir la verdad, al hablar aun a costa de arriesgar la propia vida, se vuelve un ejercicio obligatorio para afirmar la existencia, no como aquél que en busca del tesoro perdido y proscrito se lanza a la aventura de sacar a luz la infinidad de elementos repudiados y discursos proscritos en la melancolía, sino como de aquél que, en aras de vivir la vida, resuelve inventarse a sí mismo desde el cuidado que de sí compromete consigo. Compromiso posible en tanto la angustia se altera de alarma a señal y permite resignificar el siempre nuevo origen. He ahí la relevancia del cuerpo pues si se encuentra mediado socialmente desde el éxtasis que instituye al sujeto, hacerse de un cuerpo, hacerse del propio cuerpo, comienza a ser un espacio de subjetivación que resiste a la normativización melancólica que lo instituyó y apropió en un entorno.

La posibilidad de duelo tiene que ver entonces con la exigencia de vivir de manera diferente. Si lo ordinario es la muerte significativa del sujeto, acotando su posibilidad de ser a un horizonte de visibilidad normativo y reiterable, el duelo demanda la creación de otros significados que den cuenta de la apertura posible. Decatexizar el objeto perdido para invertir la energía psíquica en otro objeto, no retrayéndose hacia el yo sino permitiendo la vinculación con otros objetos. Una vinculación que, teniendo sobre la base el amor del yo, permita que esos objetos se muestren como mundos posibles para explorar, otras narrativas que contar, otras comunidades a las cuales pertenecer e involucrarse, un devenir angustia orientado a la afirmación de la vida. Si el duelo conlleva un dolor, el dolor de la separación del objeto, la apuesta es hacer de ese dolor un motor que no lleve al yo a reprimir la pérdida sino a vivir la diferencia, producir nuevas formas de vinculación, nuevas formas de amar, nuevos horizontes para habitar

La supervivencia, que no es exactamente lo contrario de la melancolía, sino lo que ésta pone en suspenso, exige redirigir la cólera contra el otro perdido, profanando así la santidad de los

muertos con propósitos de vida, encolerizándose contra los muertos con el fin de no unirse a ellos.¹⁰⁶

8. La sexualidad: Ontología de la subjetividad.

Para identificar las condiciones de posibilidad del duelo, tal como lo refiere Butler, habremos de conocer desde donde tanto ella como Freud y Foucault hablan y la posibilidad de ser que se despliega de ese discurso. Para ello, es preciso reconocer que no puede pasar por alto la idea de que tanto para Freud como para Foucault y Butler, la sexualidad es un tema central de su pensamiento. Un punto de convergencia que, situado en el marco del pensamiento de cada uno, se dirige a modos de constitución subjetiva.

Comencemos por Freud. Viendo en retrospectiva su trabajo, la sexualidad es para el psicoanálisis un vínculo. Ese puente que se construye entre el cuerpo y la cultura, un yo que se constituye desde los objetos resignados, los objetos introyectados y la catexis sobre los objetos externos.

La vinculación que vemos en el psicoanálisis desde donde la sexualidad es el puente que se construye, muestra la consolidación histórica del sujeto que se actualiza en cada nuevo objeto. El objeto es abrazado por la historia subjetiva que le asigna una forma, quizá relacionada consigo pero que no deja de actualizar los vínculos anteriores.

Ya se hablaba de una resistencia en la transferencia, ahí opera la transferencia como un mediador que actualiza los vínculos sedimentados en el yo. En tanto resistencia, la actualización del vínculo en el objeto parece anular la diferencia del objeto para imprimirle la historicidad del yo. Esta anulación y grafía es la que sale a la luz en la resistencia de la transferencia. Por un lado tenemos una actualización que con base en la estabilidad se reconoce en los vínculos que desarrolla pero, por el otro, la posibilidad del cambio, da lugar a la angustia y con ella a la posibilidad de nuevas formas de vinculación.

De tal forma que la sexualidad en Freud, al estrechar un puente que vincula la psique con el mundo, toma la naturaleza del amor. Entendiendo por amor

¹⁰⁶ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 207.

los medios que le permiten al objeto y al sujeto mantenerse en relación. El problema que lo sexual en Freud nos revela es, en consecuencia, no el amor sino las formas de amar, esas sedimentaciones yóicas que, tendiendo a la repetición, generan malestar en el sujeto.

A ello, habríamos de agregar algunas consideraciones del origen sexual en la teoría psicoanalítica; me refiero al texto "*Tres ensayos de teoría sexual*"¹⁰⁷ de Freud, que marca una escisión en el pensamiento de la sexualidad, del que todavía hoy somos testigos de la discusión. La tesis central, aquella que toca a los tres ensayos, es que la sexualidad no es un instinto, no es inherente al estímulo y respuesta de los órganos del cuerpo en principio, sino que es el modelo cultural que se impone al cuerpo.

En castellano puede haber dificultad para comprender esta tesis pues las traducciones que hay de Freud omiten esa diferencia. La edición de López-Ballesteros habla de *instinto* mientras que la edición de Echeverry ocupa la *pulsión*. Freud empleaba el término alemán *trieb* que es distinto de *instinkt*. *Trieb* viene del verbo *treiben* que en castellano sería empujar y, en consecuencia *trieb* sería impulso o empuje. *Instinkt* se emplea en un contexto biológico y, en el caso de instinto sexual, refiere al instinto que se extingue en el coito. En consecuencia, la tesis de Freud es que la sexualidad no es un instinto porque carece de objetivos y finalidades precisas, es decir que no se limita a un orden exclusivamente natural, propio de la naturaleza. De lo que se distancia Freud es de entender por sexualidad a la búsqueda de otro cuerpo, humano, con la exclusiva finalidad de cópula esperando que de la fecundación se genere un cigoto que a la larga se convierta en un nuevo ser humano.

Que la sexualidad se encuentre en el marco de la interpretación cultural abre el destino de la sexualidad a una cantidad variable de formas. Para Freud la sexualidad culturalmente ideal supone la superación del complejo de Edipo, la aceptación del complejo de castración y la prohibición del incesto. No obstante, el ideal puede asumir diferentes maneras de realizarse; si la pulsión se compone de fuente u órgano, meta, objeto y finalidad, las formas sedimentadas en el complejo de Edipo, en la castración y en la prohibición

¹⁰⁷ S. Freud, "Tres ensayos de teoría sexual" En *Obras completas vol. VII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

del incesto pueden dar lugar a elecciones diversas de objeto en sustitución de la prohibición, diferentes maneras de conseguir la satisfacción, amplias zonas erógenas en el cuerpo que sirvan de fuente de excitación.

Esto significa varias cosas, en primer lugar -y es una de las tesis defendidas por Freud- que la sexualidad se encuentra desde la infancia y no se reduce a la genitalidad sino que más bien es el conjunto de excitaciones y actividades que producen placer en el cuerpo, más allá de la satisfacción de necesidades fisiológicas. Es decir, que la sexualidad tiende al placer. En cuanto a la pulsión, ella se encuentra en la frontera entre lo anímico y lo somático y Freud expone que la fuente primera de las pulsiones, en el bebé, era el placer de órgano. Siendo bebés, la pulsión no tenía objetos ni caminos determinados, era autoerótica y sólo atendía necesidades fisiológicas de importancia vital. En esta etapa, las pulsiones no se encuentran unificadas sino fragmentadas en pulsiones parciales, de manera que su fin se realiza a través de diversas zonas erógenas.

En estas satisfacciones primeras se van formando caminos que provocan placer de órgano y, en años sucesivos, tienden a buscar satisfacción a través de representaciones fantasmáticas que ya no son necesidades vitales sino expresión de deseos inconscientes, esto significa que el cuerpo jamás olvida un placer. Es hasta la pubertad cuando las normas culturales tratan de imponer un orden generando que, entre la incompatibilidad de las tendencias sexuales sedimentadas y las exigencias sociales, se caiga a menudo en la neurosis.

Hasta aquí, por ahora, Freud; vayamos con Foucault. En los volúmenes 2 y 3 de *"Historia de la sexualidad"* el interés de Foucault se centra en los modos que permiten que los individuos se reconozcan como sujetos sexuales. El segundo volumen, *"El uso de los placeres"*¹⁰⁸ tiene lugar alrededor de textos de la Grecia antigua, mientras que *"La inquietud de sí"*¹⁰⁹ que es el tercer volumen, parte de la cultura romana de los primeros siglos de nuestra era. La indagación de Foucault se concentra en el reconocimiento del sujeto sexual a partir de las prácticas que constituyen la relación del sujeto con su deseo. Cuestión que no es menor si consideramos que las prácticas que

¹⁰⁸ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*, (México: Siglo XXI, 2009).

¹⁰⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*, (México: Siglo XXI, 2010).

estudia se orientan hacia dar una forma a la vida y, en este caso, una estética de la vida. Así, al encontrarse el deseo en el centro de la indagación del sujeto, en particular el sexual, es la experiencia de los cuerpos lo que se dibuja como horizonte de análisis. Si las prácticas instituyen a estos sujetos, no es el estatus de verdad lo relevante en estas prácticas, ni el tipo de saber que las sostiene sino la constitución de sí mismo, en el cuerpo, como lugar de experiencia de construcción de las artes de la existencia, entendiendo por ellas:

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.¹¹⁰

Es decir que el interés de Foucault en estos textos es conocer la constitución del sujeto de conducta moral desde modelos culturales que lo lleven a relacionarse consigo, reflexionar sobre sí, conocerse y a partir de estos elementos transformarse a sí mismo. En el marco de la cultura griega, Foucault nos menciona que los griegos no tenían un concepto de sexualidad como nosotros lo tenemos, pero sí un conjunto de conceptos que desenvuelven una moral sexual, éstos son una *aphrodisia*, una *chresis*, una *enkrateia* y una *sophrosyne*.

La *aphrodisia* es la ontología de esta moral sexual cuya sustancia ética se compone por actos, gustos y conductas que buscan ciertas formas de placer. Desde aquí, el acto, el deseo y el placer forman un conjunto de elementos ligados desde la perspectiva de que el deseo lleva al acto, el acto se liga al placer y el placer suscita el deseo. Este triángulo no se corresponde exactamente con el placer de la carne como tal sino que considera las relaciones de los sujetos con elementos que le generan placer en general y que sustentan la materia ética del placer, deseo y acto: los platillos, los vinos, las mujeres y los muchachos. La relevancia de esta sustancia ética es que ponen en juego fuerzas naturales y se peligra si el sujeto se los da de forma excesiva.

¹¹⁰ M. Foucault, *El uso de los placeres*, 13.

La *chresis* es la sujeción a la que debe someterse quien practica el uso de estos placeres, para ser valorado moralmente. Es decir, el régimen a seguir y las condiciones que han de cumplirse para entregarse a los placeres. Son tres los que nos indica Foucault, en primer lugar una necesidad según la naturaleza desde donde se regule un equilibrio entre el placer y el deseo, no para anularlos sino para lograr mantenerlos por más tiempo, esto se dirige a generar una templanza en el uso de los placeres. En segundo lugar la oportunidad o bien desarrollar un arte del momento de acuerdo a varias escalas temporales, la primera es la vida para la cual los médicos recomiendan en qué edades se han de practicar determinados placeres; la segunda escala temporal es el año, apuntando a la influencia de las estaciones del año, considerando el clima y la humedad, para llevar a cabo ciertos regímenes dietéticos y, la tercera escala es el momento del día, para ella es preciso saber cuándo es más favorable para el cuerpo darse ciertos placeres. Volviendo al régimen de los placeres la tercera condición a considerar es el estatus del individuo a partir de su visibilidad, autoridad y ocupación en la sociedad, que implicaría diferentes modos de darse a los placeres. En conjunto, la *chresis* apunta a medirse en el uso de los placeres para lograr que la propia vida sea tan digna como una obra y que vaya más allá de la existencia, considerando ciertas actitudes que individualizan las acciones de los sujetos con la finalidad de darle un brillo singular a su existencia partir de una estructura racional y pensada alrededor del uso de los placeres.

En cuanto a la *enkrateia* refiere a una ascética que apunta a la actitud necesaria que debe tener uno mismo para constituirse como sujeto moral, es decir, el buen uso que se hace de los placeres. Esto apunta hacia una relación con uno mismo desde donde la exigencia es resistir y luchar contra sí para asegurar el dominio de uno mismo en el campo de los deseos y de los placeres. El esfuerzo que se exige surge de la consideración de los placeres como bajos y desde ahí, que no deben dominar a uno mismo. En la medida en que se controla uno a sí en el uso de los placeres y ante el deseo, se forma una manera de valorarse a sí mismo desde la medida que uno se pone, logrando una actitud ética del sujeto consigo mismo en el uso de los placeres que, en última instancia, le permitirán tener tal control de sí que no se dejará

llevar por la violencia de la satisfacción inmediata sino a constituirse como un ser virtuoso y temperante. En cuanto tal, se exigen una serie de ejercicios que llevarán al sujeto a ocuparse de sí mismo para transformarse a sí y convertirse en dueño de sí.

Y, por último, la *sophrosyne* se entiende como la libertad alcanzada por el sujeto mediante el ejercicio del dominio de sí y la moderación de la práctica de los placeres. Es un elemento constitutivo de la felicidad en la medida en que reúne la soberanía que uno ejerce sobre sí mismo desde la forma en que se asegura la propia libertad frente a los deseos en la configuración que el individuo ha forjado respecto de sí mismo, dejando de ser esclavo de las pasiones. Foucault hace aquí dos observaciones, la primera es que ser intemperante con los placeres es encontrarse en un estado de no resistencia y en posición de debilidad y de sumisión que impide ser fuerte consigo mismo. La segunda es que se trata de una libertad-poder que no se puede concebir sin una relación con la verdad pues no podemos constituirnos como sujetos morales sin hacerlo al mismo tiempo como sujetos de conocimiento. Estas dos observaciones se dirigen a instaurar en la práctica ascética y en el ejercicio de la libertad un reconocimiento ontológico de uno por sí mismo en donde la relación con la verdad, que no necesariamente es epistemológica, da lugar a una templanza, dominio y cuidado de sí en la procuración del placer, es decir, en la procuración de experimentar la propia vida.

En conjunto, la *aphrodisia*, la *chresis*, la *enkrateia* y la *sophrosyne* configuran una estética de la existencia desde donde el valor moral de la vida no tiene que ver con la obediencia o conformidad con códigos de comportamiento colectivos sino con principios generales del uso de los placeres, es decir del uso del cuerpo, en consecuencia de experimentar en sí mismo la propia vida.

Esta estética de la existencia, toma fuerza cuando Foucault revisa el cuidado del cuerpo, el matrimonio y el amor a los muchachos en la antigua Grecia. En cuanto al cuidado del cuerpo, se consideraba que el gasto del esperma disminuía las fuerzas para la procreación siendo relevante la procreación en cuanto permitía trascender la vida del individuo más allá de su muerte, por lo tanto, el acto sexual debía ser cuidado; en cuestión del matrimonio, la mujer era virtud y habría de ser virtuosa asumiendo deberes y exigencias

que ponían en juego la reputación, la fortuna, las relaciones con los demás y el prestigio en la ciudad, lo que exigía que el matrimonio fuese ocasión para construir una existencia bella y buena. En cuanto al amor a los muchachos, la homosexualidad, era relevante para la posición sexual la edad de los amantes y el estatus social de cada uno; siendo los muchachos objetos de placer, se prescribían enseñanzas para que fueran libres, dueños de sí y capaces de triunfar; los muchachos debían de ejercer un dominio tal que no cedieran ante un amante si no sentían hacia él admiración, afecto y reconocimiento.

En conclusión, Foucault nos presenta en la antigua Grecia una ontología del cuidado de sí que llevará a una estética de la existencia, que exigía ciertos ejercicios de austeridad, a la mano de aquellos que quisieran dar a su vida una forma más bella, desde una existencia que se basara en el ejercicio de la libertad, el juego de las formas de poder y los accesos a la verdad.

El tercer volumen, "*La inquietud de sí*" toma como corte histórico los primeros siglos de nuestra era, desde donde el cultivo de sí se relaciona con la promoción de una austeridad sexual que ya no tiene como base un dominio de sí sino la aceptación de la fragilidad del individuo ante diversos males, algunos de ellos relacionados con la actividad sexual, pero también desde criterios racionales sobre la relación con los demás y el conocimiento de la naturaleza.

La fragilidad del individuo obligaba a tener ciertos cuidados de sí asegurando la libertad en la aplicación de otros ejercicios sobre sí mismo, ejercicios que consideraban el cuidado del cuerpo, regímenes de salud y ejercicios físicos sin exceso por un lado y por otro, la prudencia de la satisfacción de necesidades, la elaboración de meditaciones alrededor de lecturas, notas de libros o de conversaciones que constituían la fuente de verdades para apropiarse.

En estos días, el cuidado de sí se convierte en una práctica social desde donde toma relevancia un profesor, guía, consejero o un confidente, o alguien que tenga competencia para hacerlo pues el sujeto se reconoce imperfecto. Esto da lugar a la intensificación de las relaciones sociales y a un juego de intercambios confidenciales con otro, permitiendo el

establecimiento de obligaciones específicas de acuerdo a las relaciones. Entre las prácticas que nos describe Foucault que se orientaban a generar placer de uno en sí mismo, se encontraban las pruebas, los exámenes de conciencia y el trabajo del pensamiento sobre uno mismo como una actitud de velamiento sobre las representaciones de uno, dirigiéndose, en conjunto, a construir una ética del dominio de sí mismo.

Se comienza a valorar el matrimonio como una estilística de la existencia, que tuvo lugar a partir del ocaso de la aristocracia, la instauración de otras formas de gobierno político, desde donde la elección de pareja se flexibilizó pasando del estatus social a la decisión de construir una vida en pareja. Siendo la esposa esencial para la existencia, exigiendo así una ascética de cuyo acto sexual se diera en el marco del matrimonio y de manera deshedonizada pues la unión se orientaría hacia la procreación. Aquí surge también un principio monopólico de fidelidad que configura una ética conyugal. El cuerpo va a ser comprendido desde la salud y el acto sexual se mantendrá en una ambivalencia entre el origen de efectos terapéuticos favorables y también la fuente de consecuencias patológicas. Evidentemente la abstinencia se relaciona con el despilfarro de esperma y la fragilidad del cuerpo y sus energías, elementos que habrían de cuidarse para tener una buena descendencia en el matrimonio. Por último, el amor a los muchachos cedió lugar y dejó de ser motivo de reflexión, quedando como un gusto, hábito o preferencia sin valor filosófico alguno.

Foucault nos previene de no apresurarnos a considerar que esta ascética da lugar a la moral cristiana que inmediatamente después le siguió, pues aún el acento estaba puesto sobre un ejercicio del sujeto consigo mismo que lo llevaba a asumir preceptos morales en función de una existencia más bella, en la relación con otras personas, situación que en el cristianismo se altera pues el sujeto es culpable por origen y la confesión sirve para extraer sus secretos, pecaminarlos y mantenerlo bajo la culpa. Cuestión que desarrollaría en *"Las confesiones de la carne"*, cuarto volumen de la *"Historia de la sexualidad"* que evidentemente no pudo ver la luz por la muerte de Foucault.

En cuanto a Butler, su trabajo respecto a la sexualidad gira alrededor del género como fenómeno variable y contextual, que se forma en la intersección

de relaciones culturales e históricas y se materializa en los cuerpos.¹¹¹ El punto de partida es una supuesta identidad por esencia desde donde el cuerpo biológico se identifica con categorías culturales de masculino o femenino. El supuesto biológico implica asumir que hay características naturales que por sí mismas despliegan, desde una diferencia genital, un conjunto de comportamientos culturales.

Este supuesto es criticado por Butler dado que, en tanto el cuerpo se encuentra cruzado cultural e históricamente, hay mecanismos de regulación y reiteración que a manera de poder normativo construyen la identidad del cuerpo y, desde ahí conforman la identidad que supone ser. Desde estos procesos de estilización repetida del cuerpo, el género aparecerá como performativo, es decir que es resultante de prácticas reiterativas y referenciales mediante las cuales el discurso produce los efectos que nombra.

El objetivo de la performatividad sería instaurar en el cuerpo la coherencia entre el sexo, el género, las prácticas sexuales y el deseo, a partir de normas de inteligibilidad cuyos ejes son el marco binario de masculino o femenino. En conjunto, construir el cuerpo y sus relaciones con la cultura desde ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan regímenes de poder convergentes en lo heterosexista.

Para Butler la identidad de género es una estructura melancólica en la medida en que el placer del cuerpo queda regido por la normatividad del cuerpo provocando que se pierda el objeto y se niegue el deseo.¹¹² Así pues, es una construcción fantasmática con ilusiones de sustancia, hacia las que están los cuerpos obligados a acercarse sin lograrlo siempre. De lograrlo, no habría necesidad de repetirlo y de ser natural, no habría necesidad de normarlo. Es decir, Butler lleva el género desde unos supuestos fundamentos ontológicos hacia un conjunto de preceptos formativos que simulan una ontología.

En las reiteraciones se forma la inteligibilidad de los cuerpos, es decir el reconocimiento de los sujetos de acuerdo a las normas sociales y marcos

¹¹¹ J. Butler, *El género en disputa*.

¹¹² J. Butler, *El género en disputa*.

culturales, dejando fuera de esta matriz normalizadora a los sujetos abyectos, entendiendo por abyecto:

Zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que están densamente poblados por quienes no gozan de la jerarquía de sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera del sujeto.¹¹³

Con ello, la función de la norma es establecer qué sujetos pueden, con base en sus cuerpos y acciones, considerarse humanos y quienes, desde la exclusión, pueden ser inhumanos o humanamente inconcebibles, monstruosidades que amenazan las fronteras, resguardadas por la norma con la finalidad de no ser derrumbada ni rearticulada.

Si las vidas están absolutamente determinadas, si cada uno se constituye como sujeto en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos, y si se requiere para la supervivencia la performatividad normativa, entonces las vidas son precarias por principio y buscan preservarse en vida permanentemente, de ahí el éxito que pueda tener la performatividad normativa sobre los cuerpos. Frente a lo anterior, la posibilidad de resistencia, la agencia individual y la propia autonomía, solo tienen lugar a partir de la crítica social y la transformación social.¹¹⁴

De esta rápida revisión sobre la sexualidad en los tres autores, podemos encontrar coincidencias con relación a la cultura, al cuerpo y a la transformación de sí mismo. Los tres coinciden en que la sexualidad es un concepto impuesto por la cultura y que tiende a naturalizar el deseo de los cuerpos; es relevante que en Freud la tendencia a la normalización del deseo, normalización cultural por supuesto, se relacione con la neurosis, pues lo que nos indica es que la realidad que vive el individuo se encuentra en un conflicto entre el deseo y la imposición de la cultura, sea cual sea el objeto de deseo.

Si bien, tiende al placer tanto en Freud como en Foucault, el placer del cuerpo no es un placer cualquiera, es uno que requiere para el psicoanalista un trabajo que, identificando el objeto de deseo y las miradas culturales que

¹¹³ J. Butler, *Cuerpos que importan*.

¹¹⁴ J. Butler, *Vida precaria*.

sobre sí recaen, permitan realizar un proceso analítico que le permita vivir de manera más tranquila sin caer en la enfermedad; y para el filósofo, requiere del uso de técnicas y prácticas para transformarse de intemperante y sumiso a convertirse en dueño de sí a partir del dominio que sobre de sí construya. La diferencia con un superyó es que, en la relación del sujeto con los preceptos morales, el sujeto decide realizar un conjunto de prácticas que lo lleven a constituirse como soberano de sí, cuestión ausente en el superyó que es una introyección del mundo moral. En otras palabras, mediante el ejercicio de la crítica de los preceptos morales, el sujeto toma en sus manos la decisión de constituirse a sí.

Entre la clínica psicoanalítica y la relación del sujeto consigo mismo, se juegan formas de poder y relaciones con la libertad que, de apropiárselas el sujeto, lo llevan a un compromiso con el ejercicio de la libertad, desde donde se procure modos de experimentar la propia vida, la existencia, de una forma más bella, entendiendo por belleza el acto poiético de crearse a sí mismo.

Si esto lo relacionamos a su vez con Butler, bajo la consideración de que la sexualidad es un fenómeno variable y contextual en la intersección de relaciones culturales e históricas que se materializan en los cuerpos, entonces la tarea de constituirse a sí toma la forma de agencia, la de ser agente de sí mismo, lo que implica apropiarse del propio cuerpo, exigencia dada por la desposesión cultural que norma a los cuerpos. Una desposesión marcada por la iterabilidad de los signos y la performatividad de los géneros que acotan el cuerpo a significados específicos y condicionan a la existencia a narrativas ajenas al sujeto de las cuales habría de responsabilizarse.

Decía más arriba que la sexualidad en Freud es vínculo y resaltaba en Foucault la relevancia, en el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, de un otro competente. Si esto lo relacionamos con el superyó que mide al yo a partir de valores externos que internaliza y que el sujeto se reconoce en el éxtasis de sí, fuera de sí, la relevancia de los vínculos se torna en la posibilidad de hacerse soberano de sí y al mismo tiempo de construir otras formas de vincularse con la realidad y de constituirse a sí mismo. Esto implica abrir las relaciones con otros a diferentes formas de significación y

modos de vinculación, de tal modo que la existencia, en común, tome rumbos que permitan afirmar las propias vidas de los sujetos vinculados.

En *Mecanismos psíquicos del poder* Butler menciona que el hombre heterosexual es el gay más melancólico y que la mujer heterosexual es la lesbiana más melancólica. Desde luego que la melancolía en ésta afirmación está vinculada con una cultura que reitera la heterosexualidad. Si fuese al revés, si la cultura no reiterase la heterosexualidad y fuera flexible respecto al deseo sexual, es probable que entonces el gay fuera el hombre heterosexual más melancólico y la lesbiana la mujer heterosexual más melancólica. Luego entonces, y ligado a lo anterior, los modos de vinculación y de amor, no habrían de acotarse en las preferencias sexuales, como algunos seguidores de Butler lo sugieren, sino en los modos de actualizar la amistad, de construir el amor y de, independientemente del tipo de relación, construir con el otro modos de vinculación que impliquen experimentar la propia vida llevándola a una existencia más bella.

En este sentido, devenir duelo y pragmática de la resistencia, son los procesos que permitirían a los sujetos asumir el poder en tanto sujeción y revertir el sentido del poder hacia la transformación de sí mismo. Transformación mediada por la crítica de las normas que sujetan a los individuos, que interpelan y nos vuelven sujetos, recordando que la crítica tiene el sentido de identificar el horizonte de visibilidad de la norma y de reflexionar sobre dicho horizonte y uno mismo.

De esta manera, devenir angustia, duelo y resistencia son ejercicios practicados por sí mismo para transformarse a sí mismo y construirse a sí mismo, tareas que llevan a una agencia a partir de la crítica que se vuelve una obligación para quienes quieren apropiarse de su vida en medio de normas que nos sujetan a una iterabilidad de signos y que pretenden dar la muerte desde la mínima aprehensión de sí, desde la mínima aprehensión de la existencia, desde la mínima aprehensión de la vida.

CONCLUSIÓN.

En el origen, esta tesis tuvo como detonante la pregunta por la pregunta: "¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder?" que se encuentra sobre la base de los ensayos que componen "*Mecanismos psíquicos del poder*" de Judith Butler. La pregunta fusiona a Freud y Foucault en una teoría que no sólo pretende considerar la realidad psíquica de los sujetos o la materialización corporal de los discursos del poder sino que va más lejos y busca identificar la materialización de la realidad en lo más íntimo del ser.

Para Butler la forma psíquica que adopta el poder es la melancolía. En este concepto encontramos el cruce de Freud y Foucault cuando se corresponde el carácter del superyó y la normación disciplinaria, logrando en conjunto dar forma al sujeto. Como se comentó en la *Introducción*, la relación entre Freud y Foucault no ha de considerarse desde el sujeto sino desde la resistencia porque si bien, hay coincidencia en la instauración del sujeto esta es problemática y no termina por envolver el pliegue subjetivo que materializa la realidad social en la intimidad.

Cuando Butler los relaciona en "*Mecanismos psíquicos del poder*" hace una curiosa interpretación pues, sugiere Butler en el tercer capítulo: "*Sometimiento, resistencia, resignificación entre Freud y Foucault*" que el inconsciente siempre tiene la capacidad de resistir a la normatividad de la que habla Foucault. Esta interpretación nos refleja desde dónde está abordando Butler la resistencia, el lugar es el de una psique que se resiste al cambio porque el cambio habría de normarla, es decir, la psique se aferra a no ser determinada por mecanismos normativos.

Esta interpretación, si la relacionamos con lo que hemos ido trabajando sobre la resistencia, nos muestra solamente una parte del proceso pues lo que dice Butler es cierto pero no solamente. De hecho, Butler está partiendo del supuesto de una normalización permanente pero no alcanza a dar cuenta, en ese espacio que dedica a la reflexión sobre Freud y Foucault, de la posibilidad de reversión del poder, desde donde se podría prescindir de la psique, o bien, de la posibilidad de que la psique se resista a alarmarse con la angustia y la convierta en una señal para precisamente devenir angustia. Que serían interpretaciones alternativas a la relación entre la psique y la

norma. Insisto en que no es falsa la conclusión de Butler, tan sólo es parcial. Más adelante, en el sexto capítulo: *"Comienzos psíquicos; melancolía, ambivalencia, cólera"* la ambivalencia, resultante de la pérdida del objeto, puede ser un mecanismo que articule la melancolía con la posibilidad de duelo, siendo la ambivalencia la oportunidad de que el veredicto de realidad dé lugar a una crítica normativa desde donde el sujeto y la psique identifiquen el objeto perdido, la pérdida proscrita y, en consecuencia, puedan reclutar la agresión implícita en la melancolía, en tanto muerte significativa, al servicio del duelo, al servicio de la vida.

La ambivalencia también nos describe un proceso fundamental para los tres autores en cuestión, es necesaria una represión primaria para el establecimiento de la psique; es necesaria la sujeción normativa del sujeto. Pero esa no es la totalidad del proceso, una vez instaurada la psique, una vez sujetado el individuo, es posible trabajar una resignificación psíquica; es posible revertir el poder mediante la apropiación del mismo y dar lugar a la agencia. Los mecanismos que sirven para fijar el significado, para someter al sujeto, que son los mecanismos que proporcionan la condición de existencia, son los mismos que permiten revertir el poder, generar una agencia en los sujetos y modificar las condiciones de la existencia hacia múltiples direcciones.

Esto es posible, desde la psique, a partir de un inconsciente cuya ausencia de tiempo y cuyo conjunto de huellas mnémicas que lejos de estar sólidamente arraigadas, se prestan a múltiples de-formaciones. Esto es posible también desde la crítica como pregunta por el límite de las relaciones de saber y poder, que abre la oportunidad de instaurar una relación del sujeto consigo mismo, apuntando a una existencia ética y estética desde donde sea su relación con la verdad la que marca la relación y porvenir existencial del sujeto.

En conjunto, la ambivalencia nos muestra que no es posible salir del todo de esos mecanismos, salida que tampoco tiene lugar en Freud ni en Foucault. Pero también nos muestra la ambivalencia que esos mecanismos de sometimiento y sumisión tampoco son determinantes, sino que el sujeto siempre se encuentra con los recursos para asumirlos y/o construirse en la agencia.

Ahora bien, si el sujeto es el lugar de la iterabilidad ritualizada del significado y de la instauración psíquica de la resistencia, entonces es evidente que el sujeto melancólico es aquel cuya psique se resiste a cambio alguno; desde la compulsión a la repetición tiende una estabilidad añorada, repitiendo normas de sujeción tanto en sí mismo como en la cultura. Si al final, una realidad social nos arroja a una ficción compartida, el sujeto en tanto melancólico se vuelve el fundamento relacional de la ficción.

Como complemento de la lectura anterior, podemos ver que ambos autores están hablando del sujeto melancólico cuando Freud encuentra la enfermedad psíquica en el sujeto agobiado por su moral y Foucault en el sujeto resultado de discursos de saber y poder. Esta coincidencia los arroja a otra coincidencia en la parábola de la enfermedad y la sujeción que sería en Freud el ejercicio analítico para que el yo viva más tranquilo y en Foucault el cuidado de sí como ejercicio de la libertad.

En este otro extremo de la parábola, Butler habla de la agencia, entendiendo por ella la capacidad del sujeto para dar vuelta al poder y apropiarse de su cuerpo, apropiarse de sí, apropiarse de su existencia. Es importante resaltar que son ejercicios del yo, de sí y del agente. Lo que significa que no es posible construir un yo, un sí mismo o un agente, de una vez y para siempre sino que requiere de una atención permanente, de una iterabilidad constante.

Si con esto hacemos una pregunta ética, a saber ¿cómo debemos vivir? podemos responder que no al margen de la moral, no en las antípodas de reconocimiento, pues no están estos tres autores proponiendo un combate contra la moral que tuviera como objetivo la aniquilación de una cultura moralizada ya que, en estricto sentido y continuando con la discusión del poder, se lograría combatir una moral para imponer otra. Más bien podemos responder que debemos vivir en el establecimiento de un compromiso ético consigo mismo, a partir de la crítica normativa, bajo la tarea de crearse a sí mismo.

¿Qué significa este compromiso ético y a dónde nos lleva? Habrá que ver cómo se define la ética desde estos marcos de pensamiento, para ello reconsideremos que el sujeto se forma en éxtasis, fuera de sí mismo. Freud

nos está señalando que bajo la instauración del superyó el yo se escinde para después juzgarse, motivarse y reprocharse desde valoraciones sociales interiorizadas; Foucault nos habla de un cuerpo que se rompe y se reorganiza como sujeto y no cualquier sujeto sino aquél que es efecto de relaciones de saber y de poder, que generan una norma, y conducen a los individuos a vivir de determinadas formas en correspondientes instituciones; Butler nos habla de una sociedad que con base en la ficción forma sujetos instaurando desde la repetición de los significados modos ritualizados de existencia. Entonces, si el valor del yo está fuera de sí, la existencia del cuerpo ajeno a sí y el ritual nos lleva a la compulsión a la repetición, una ética entendida como ejercicio consistiría en buscar el valor del yo no en su historia genética subjetiva sino en la capacidad de construcción de la que es capaz; una ética entendida como ejercicio consistiría también en apropiarse del cuerpo, mediante el deseo reprimido pero incitado y mediante el uso de los placeres, para vivir significados de maneras diferentes y también, una ética entendida como ejercicio consistiría en identificar los marcos culturales que ofrecen el reconocimiento, el tipo de reconocimiento que se ofrece y decidir si se desea ser reconocido bajo determinados marcos de legibilidad. Ahí se encuentra la relevancia de la sexualidad en los tres autores, que llevado a una materia ética, se vuelve la oportunidad de crear vínculos con los otros que se dirijan hacia la generación de formas alternativas de vinculación pero singulares entre los sujetos que construyen dicha relación. Alternativa singular que apunte hacia modos de afirmación de la existencia.

Ahora bien, esto no nos lleva esto a un relativismo ético subjetivo absoluto pues la construcción de un yo, la apropiación de un cuerpo y la crítica a los marcos de reconocimiento implican, sí la conducción del sí mismo desde la reflexión sobre la topología fundacional del sujeto, pero no una exigencia de instaurar una moral propia imponiéndola al otro. Más bien, en cuanto desposesión del sujeto de sí mismo y tarea de construcción de sí, desposesión cuyo fundamento son marcos normativos de relaciones de saber y poder que se simulan como realidad, se dirige hacia una crítica radical a la sociedad que demanda de un compromiso político.

El duelo, nos da la pauta para dicho compromiso desde la insurrección ontológica del sujeto. Si el duelo busca nuevas formas de vinculación, si busca evaluar los marcos que otorgan reconocimiento y en su caso ser crítico con algunos, si busca dar otra forma al uso de los placeres, entonces lo que hay que atender es el vínculo con la realidad social, inaugurando nuevas formas de significar el mundo.

Si llevamos a fondo el carácter ficticio de la realidad social, si reconocemos que el significado se encuentra sometido a una iterabilidad permanente y que en la iterabilidad puede tomar otras formas de actuar, entonces nos acercamos al planteamiento de Laclau y Mouffe que parten de la idea de que la sociedad no existe.

Que la sociedad no exista significa que es un proyecto abierto a la significación. La relevancia del significante vacío que tiene para estos autores es que al mismo tiempo que instaura una hegemonía parcial, particular a ciertos grupos con pretensiones de universalidad, reactiva el antagonismo de otros grupos, orientando a la política a dos destinos opuestos, uno sería el desafortunado fascismo desde donde las pretensiones de universalidad de unos cuantos anulan, quizá aniquilan, al resto de perspectivas particulares devastando en consecuencia a la sociedad que ya no se podría definir por la diferencia sino por la sumisión a una tiranía sobre los cuerpos, pensamientos y sujetos.

El otro destino, más afortunado, se dirige hacia la generación de una democracia radical entendiendo por ella la imposibilidad de suturar la sociedad alrededor de significados únicos, permitiendo confluir la hegemonía con el antagonismo, reduciendo la influencia de la primera y aumentando las posibilidades de acción de la segunda. De esta manera, Laclau y Mouffe abren la posibilidad a procesos sociales desde donde nunca será posible sobredeterminarla, más bien, se encontrará siempre en una relación de afirmación y negación que permitiría la reflexión alrededor de la hegemonía y el antagonismo.

Volviendo con nuestro tema de resistencia e insurrección, si la sociedad no existe y si la significación social puede ser inscribible, legible y resignificable, entonces la insurrección es generar nuevas formas de vinculación social y

vivir bajo la búsqueda de aperturas en esas vinculaciones y eso es lo que me parece que está en el centro del trabajo de Freud, de Foucault y de Butler: la vida, la existencia, carecen de formas únicas y siempre se encuentra abierta a ser de maneras diferentes. Para ello se requiere diluir la fuerza del orden, flexibilizar las organizaciones sedimentadas para abrirlas a realidades siempre posibles.

De todo el itinerario que compone mi tesis, hay cinco elementos que valen la pena reafirmar para concluir. En primer lugar el duelo puede ser un modo de vinculación con el mundo cuando se cuentan con los recursos para transformar la angustia del yo y ponerla al servicio de la alteridad, cuando la angustia deja de ser una alarma ante la pérdida del objeto y más bien se convierte en la señal que indica la relevancia de vincularse con el objeto de manera diferente, cuando el devenir ordenado del yo puede revertirse en un devenir angustia al servicio de la afirmación de sí como un ser que se encuentra vivo.

En segundo lugar, la condición de posibilidad de una autopoiesis, de una ética estética de la existencia, es el cuidado que tiene uno para crearse a sí mismo desde el decir verás, implicando el conocimiento de sí, del otro y del mundo en un ejercicio que se oriente a fundarse en libertad bajo el compromiso de construirse, además de como aquél que dice la verdad, como aquél que se compromete a afirmarse a sí; afirmación que va desde el cuerpo propio hasta el vínculo con los otros.

En tercer lugar, que si damos por válida la tesis de que la cultura jamás termina de formar a los sujetos y contiene un conjunto de normas que permanentemente se están reiterando, entonces también damos por válido que la crítica social, con fines de transformación política, es aquella que consigue que el ritual falle y tome otro curso el devenir del sujeto en su cultura. El vínculo con el duelo está precisamente en el examen de realidad y la reflexión consciente de las iteraciones culturales.

En cuarto lugar, que frente a discursos cuya tendencia es la normación y la sujeción, puede ser posible la constitución de sí mismo cuando el devenir angustia psíquico se orienta, con base en el duelo, a la afirmación de la alteridad en sí mismo; también cuando se establece un compromiso consigo

mismo para crearse sobre el fundamento de la libertad; asimismo, cuando la crítica social se orienta a transformaciones políticas que permiten flexibilizar la rigidez cultural generando el espacio para la alteridad.

Finalmente, en quinto lugar, que las consecuencias que para pensar en la marginación tienen las reflexiones que componen ésta tesis, son que el marginal, aquél que se encuentra en el límite de la sociedad, quien pudiera aspirar a la exclusión, es aquél que se encuentra en la perfecta posición de poder desde donde la apertura a la alteridad es posible; desde donde la otredad se materializa y se abren los caminos para una existencia política que lejos de incluirle en un marco epistémico dado, logre desde la insurrección ontológica mostrar que otras vidas también son reales.

BIBLIOGRAFÍA.

Allouch, J. *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: Ediciones literales, 2007.

Althusser, L. *La filosofía como arma de la Revolución*. México: Siglo XXI, 2008.

Austin, J. *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona: Paidós, 1982.

-----, *How to do things with words*. Londres: Oxford University Press, 1962.

Balbier, E., et al. *Michel Foucault: filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Basaure, M. *Foucault y el psicoanálisis: Gramática de un malentendido*. Chile: Palinodia, 2007.

Birman, J. *Foucault y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

Butler, J. *The Psychic Life of Power*. California: Stanford University Press, 1997.

-----, *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós, 2002.

-----, *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis, 2004.

-----, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

-----, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.

-----, *Dar cuenta de sí mismo: violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

-----, *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2010.

-----, *Mecanismos psíquicos de poder: teorías sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra, 2011.

Bürger, C. y Bürger, P. *La desaparición del sujeto: una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal, 2001.

- Davidson, A. *La aparición de la sexualidad*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2010.
- . *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 2012.
- . "Ser justo con Freud". En Roudinesco E., Canguilhem, G. et al. *Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault*. Versión digital disponible en <http://es.scribd.com/doc/29376716/Pensar-la-locura%E2%80%9C-SER-JUSTO-CON-FREUD%E2%80%9D-La-historia-de-la-Locura-en-la-edad-del-Psicoanálisis-J-Derrida>
- Fimiani, M. *Erótica y retórica: Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2008.
- Foucault, M. "El sujeto y el poder" En Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM-IIS, 1988.
- . El juego de Michel Foucault. En *Saber y Verdad*. Madrid: Endymion, 1991.
- . *Los anormales*. México: FCE, 2001.
- . *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2005.
- . *Defender la sociedad*. México: FCE, 2006.
- . *Historia de la locura en la Época Clásica*. México: FCE, 2006.
- . *Nietzsche, la genealogía, la historia*. España: Pre-Textos. 2008
- . *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 2009.
- . "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". En Foucault, M. *Sexualidad y poder (y otros textos)*. Barcelona: Folio. 2009.

- . *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- . *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- . *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 2010.
- . *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2010.
- . "¿Qué es la Ilustración?" En *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2010.
- . *Seguridad, territorio y población*. Argentina: FCE, 2011.
- . "Verdad y poder", En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, selección de Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2011.
- . *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: FCE, 2012.
- . *Nacimiento de la biopolítica*. México: FCE, 2012.
- Freud, S. "Estudios sobre la histeria" En *Obras Completas vol. II*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . "La interpretación de los sueños" En *Obras Completas vol. IV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . "Tres ensayos de teoría sexual" En *Obras completas vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . "El chiste y su relación con lo inconsciente" En *Obras completas vol. VIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . "Recordar, repetir, reelaborar". En *Obras Completas vol. XII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . "Introducción al narcisismo". En *Obras Completas vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . "La represión". En *Obras Completas vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

-----, "Duelo y melancolía" En *Obras completas* Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

-----, "19a. Conferencia: Resistencia y represión". En *Obras Completas* vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

-----, "27a. Conferencia: La transferencia". En *Obras Completas* vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

-----, "Más allá del principio de placer". En *Obras Completas* vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

-----, "El yo y el ello". En *Obras Completas* vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

-----, "Inhibición, síntoma y angustia" En *Obras completas* vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

-----, "Análisis terminable e interminable" En *Obras Completas* Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

González Valerio, M. "La angustia (entre la estética, el arte y el psicoanálisis)" *Estudios filosóficos: Revista de Filosofía del Instituto Superior de Filosofía* 61, no. 176 (2012): 127-138.

Gross, F. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Hadot, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada, 2010.

Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria, 2005.

Henry, M. *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*. Madrid: Síntesis, 2002.

Kant, I. *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE, 2000.

Lacan, J. *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1987.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 2010.

Martínez Ruiz, R. "Memoria y psique freudiana en el juego de la fantología". En *Andamios: Revista de investigación social* 7, no. 14 (septiembre – diciembre 2010): 201-224.

------. *Freud y Derrida: escritura y psique*. México: Siglo XXI, 2013.

Martínez Terán, T., et al. *Escritos filosóficos: veinte años después de Michel Foucault*. México: Ediciones Sin Nombre, 2005.

Morey, M. "Prólogo" en Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 2010.

Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza, 1998.

------. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2009.

------. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2009.

Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 2003.

Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos, 2009.

NOTAS.

ⁱ Empleo la categoría “Hombre” siendo fiel al texto de Kant, lo que significa al mismo tiempo ser fiel a una ontología con la que estoy dialogando. Posteriormente mencionaré la Muerte del Hombre y en lo sucesivo: ser humano, sujeto o individuo, categorías acordes a las ontologías desde donde esté siendo desarrollado el pensamiento de un autor. Lo mismo ocurrirá con “conciencia” y “consciencia”, emplearé el primer término cuando hable de la conciencia de un sujeto trascendental y el segundo cuando hable en el marco del psicoanálisis con relación a lo inconsciente.

ⁱⁱ La catexis es el monto de energía que une a la pulsión a un objeto. En consecuencia la decatexicación implica retirar el monto de energía del objeto e, idealmente, desplazarlo a otro.

ⁱⁱⁱ Los casos de las histéricas de Freud son muy ricos en ejemplos de cómo el trauma se genera después de haber ocurrido el acontecimiento gracias a un despertar en el presente.

^{iv} Cogito e Historia de la Locura, donde le criticó que pretendiendo darle voz a la sinrazón, terminó cerrando esa posibilidad a partir de la interpretación que sobre el Genio Maligno de Descartes hace Foucault, al inicio del segundo capítulo, y que termina por negarle la voz a la sinrazón dada esta exclusión del Genio Maligno.

^v Es un neologismo que reúne *vérité* y *diction* del francés que en castellano son verdad y dicción. La *veridiction* es el decir verdad. No decir la verdad sino decir verdad. Lo que supone que la verdad forma parte de la dicción, la dicción enuncia verdad. No es válida aquí la oposición entre verdadero y falso porque el decir verdad, el decir verás, implica que lo que se dice forma parte de un entramado de discursos desde donde lo falso o la mentira se encuentran articulados con el discurso que se enuncia.

^{vi} En “Pulsión y destinos de pulsión”, Freud define la pulsión de la siguiente forma: “La pulsión es un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático como un representante psíquico que proviene del interior del cuerpo y alcanza el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. La pulsión se compone de esfuerzo, meta, objeto y fuente. El esfuerzo es el factor motor, la suma de fuerza o la medida de exigencia de trabajo que ella representa. La meta es la satisfacción, que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión. El objeto es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable, no necesariamente es un objeto ajeno, también puede ser una parte del cuerpo; puede sufrir invariables cambios; la fijación es un lazo particularmente íntimo de pulsión con el objeto, suele consumarse en periodos muy tempranos del desarrollo pulsional. Y, la fuente, es el proceso somático cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión”. Es importante señalar que la pulsión nunca puede ser objeto de la consciencia, sólo puede serlo la representación que la representa. Más aun, la pulsión en el interior del inconsciente sólo puede existir por la representación.

^{vii} En “Lo inconsciente” Freud describe las leyes del inconsciente, que son: la ausencia de contradicción, el proceso primario, su carácter atemporal y la sustitución de la realidad exterior por la realidad psíquica.

La ausencia de contradicción es el boceto de configuraciones psíquicas particulares que surgen a raíz del núcleo inconsciente poblado por agencias representantes de pulsión. Estas agencias

representantes se encuentran en permanente movimiento e insisten en descargar su energía sobre objetos. Eventualmente abundan las mociones de deseo que, sin influirse ni contradecirse, se coordinan para impulsar su satisfacción. La configuración se encuentra ausente de negación y de certeza, todo lo que en ella se encuentra fue introducido por la censura, resguardando sólo contenidos investidos con mayor o menor intensidad. Cabe señalar que la contradicción nunca es una operación inconsciente sino preconscious, el inconsciente funciona bajo el principio de placer, poca relevancia le otorga a la posibilidad de ordenar sus satisfacciones pues estas, en cualquier momento, buscan su satisfacción.

El proceso primario tiene como paradigma la formación del sueño en tanto modelo de los procesos anímicos, funcionando principalmente bajo dos mecanismos, el desplazamiento y la condensación. El desplazamiento consiste en que una representación entrega a otra todo el monto libidinal de su investidura. La condensación de una representación consiste reunir la investidura íntegra de muchas otras representaciones.

El carácter atemporal del inconsciente significa que no hay orden de tiempo en él pues no se modifica por el transcurso del tiempo ni se relaciona con él. Todo lo que entra se mantiene en un movimiento permanente, en un presente siempre vigente. Desde las huellas mnémicas hasta las representaciones se encuentran siempre ahí. Si un conflicto pulsional no es actual, simplemente no se exterioriza pero tampoco desaparece. En tanto falto de tiempo y sin orden, cuando se despierta un conflicto pulsional, toda la vida psíquica relacionada con él se despierta y puede el conflicto tomar dimensiones descomunales o simplemente imprimir el presente con el arsenal histórico de la persona.

Por último, que los contenidos inconscientes estén sometidos al principio de placer significa que la pulsión desea su satisfacción permanentemente y su éxito depende de la fuerza con la que empuje y de que cumpla con los requisitos de la regulación de placer-displacer. Una pulsión, por principio, nunca es displacentera por su misma disposición hacia el placer, el ello se rige por el principio del placer. Frente a él, el yo trata de contraponerse sobre la base del principio de realidad; cuando podrían contraponerse, para evitar un conflicto, se abre el espacio para la formación del síntoma.

viii Derrida, con relación a la huella mnémica y la significación presente, desarrolla una interpretación de la psique como phantología. Una phantología es la significación del fantasma desde la variabilidad del significado, quedando la interpretación en un aprieto resbaladizo desde donde toda significación podría ser posible y, en consecuencia, la experiencia humana puede ser siempre resignificable.

ix Aquí estoy considerando la crítica que Derrida le hizo a Foucault en "Cogito e historia de la locura" cuando denuncia que Foucault, pretendiendo darle voz a la locura, la traiciona quedándose en las antípodas de la racionalidad que no daba cuenta de la no-racionalidad.