



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El cuerpo situado

### Una ascética del cuidado

Ignacio Bañeras Capell

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

---

# **El cuerpo situado**

## **Una ascética del cuidado**

---

**Universidad de Barcelona**

**Facultad de Filosofía**

**Programa de Doctorado: Ciudadanía y Derechos Humanos**

**Departamento responsable: Departamento de Filosofía Teórica y Práctica**

**Alumno: Ignacio Bañeras Capell**

**Director de tesis: Santiago López Petit**

---







A Santi, por su sutil, delicado y constante acompañamiento.

A Lila, por su tiempo, paciencia y mirada.

A mis padres y hermanos, por ser puntal.

A Manel, por su fresca supervisión.

A Carmen y Jaume, por su generosidad.



## Canción del mundo

*Si alguna vez callásemos  
como callan los árboles, las nubes  
y las piedras, podrían escucharse  
los árboles, las nubes y las piedras.*

*También en estas cosas se escucha una canción.  
Y desde su silencio nos invitan  
a creer en la voz que sin verbo habla.*

*Así,  
mientras alguien fabula estrategias que calmen  
su incertidumbre,  
un lugano le canta a la mañana  
y el cielo le regala los colores del bosque.*

*Mientras alguien disfraza con plegarias su miedo,  
un milano dibuja su vuelo entre las nubes  
y esparce libertad.*

*Y mientras alguien busca con palabras  
la respuesta que salve su alegría,  
la primavera llega, tan callada,  
y expande los secretos de la dicha.*

*El mundo nos entona su canción.*

*Una canción en blanco,  
sin dictado ni acorde, sin ciencia ni conciencia,  
que de la nada viene y en todo se refleja.*

*Basta callar, dejar cantar al mundo  
y oír su voz fugaz para entenderlo.*

MOLINA, C., *Las ramas del azar.*





# RESUMEN

---



La tesis que aquí presentamos quiere señalar el cuidado como aquel elemento que permite vislumbrar, por una parte, una característica de la naturaleza humana no lo suficientemente señalada, a saber, la vulnerabilidad. Por otra parte, para nuestras circunstancias históricas, tiene un calado político que también queremos sacar a la luz. Saturados por los dictados de un sistema mercantil que prima la movilidad y monopoliza el acervo de significados existenciales, vivimos olvidados de nosotros mismos, del otro y de nuestro entorno. Este panorama nos obliga a adentrarnos en los motivos que hacen posible dicha configuración, facultándonos, a la vez, a entrar en liza con una de las problemáticas que han caracterizado la trayectoria de la filosofía desde los inicios del siglo XX, no obstante enlazar con la Modernidad, a saber, el papel del sujeto como categoría epistemológica y de la subjetividad resultante.

Si, como veremos, la subjetividad es el campo donde se expresa nuestra alienación, poderla sacar a la luz, de la forma como se nos muestra actualmente, es decir, a través del dispositivo identidad y de la configuración narcisista, nos abre al acto político de la toma conciencia y, a la vez, a un ejercicio filosófico. Seguidamente, poder comparar la figura de la enajenación con la de la neurosis no sólo nos permite acercarnos a su comprensión de una forma paralela a como la vivimos, sino que nos permite adueñarnos de nuestras propias estrategias que, hoy, convergen con la direccionalidad que impone el mercado, y, finalmente, nos faculta a rescatar nuestra responsabilidad para nuestra forma de vida.

Haber recorrido el periplo de nuestra alienación, relacionado con el movimiento de la Modernidad que propone un sujeto y una subjetividad, nos permitirá encarar mejor su crítica y comprender, con más calado, sus alternativas. Unas alternativas que recogen la vulnerabilidad como aquello que nos abren a una actitud de cura.

Finalmente, esta tarea que se abre a un cuestionamiento de lo propio, de nuestro modo de darnos, enlaza con la dimensión práctica y olvidada de la filosofía que nosotros

queremos rescatar mediante la figura de las ascéticas y que, contextualizada en nuestro presente, nos empuja a realizar una tarea de frustración para nuestra subjetividad narcisa, en la medida que, alienada, nos jalea a una movilización constante.

# INTRODUCCIÓN

---



*Vivir es aceptar que tu vida no vale nada.*



En esta frase, *vivir es aceptar que tu vida no vale nada*<sup>1</sup>, va condensado el sentir existencial de nuestras vidas. La yuxtaposición entre realidad y Capitalismo permite enmarcar y atracar el contexto a través del cual emerge esta sensación. Son muchas las derivadas, consecuencias y frustraciones. La más evidente es nuestra derrota. Lo novedoso es la forma cómo, nosotros mismos, contribuimos a ella y, finalmente, la danza, esperpéntica, que entrelazamos con esta realidad.

¿Qué líneas convergen para dibujar nuestro presente? Se evidencia, a lo largo del siglo XX, una desvaloración y des-fundamentación del sujeto como categoría válida para construir, accionar y sostener un sistema ético, epistemológico o, incluso, político. También va en paralelo la incapacidad para formular, verbalizar o pronunciar cualquier discurso o narrativa emancipadora en lo que aún es una añoranza por los grandes meta-relatos perdidos. Sin ellos, sin esas columnas discursivas que no hace mucho nos permitían sostener el llamado mundo humano, nos hemos convertido en seres silenciosos, dejándonos llevar por la inercia de lo que nos venga. Emerge, así se respira, como un proceso, casi automático, en pura inercia, un silencio avasallador. Este silencio defiende y sostiene la constancia y conservación de nuestro presente. Nunca ha habido nada diferente, no existe ninguna alternativa, no es posible cambio alguno. Reza con un *es lo que hay*.

Querer saber sobre nuestra realidad ya no es un mero tema de curiosidad epistemológica u ontológica, sino que se convierte en una opción política, por eso, el simple saber, nos sabe a poco. En la aparente desaparición de lo político, en el *todo vale* o el *es lo que hay*, la política, como lo ético, borbotea por doquier. Existe, tras este aparente silencio y quietud, un magma ético, filosófico y político, más difuso, más ambiguo, más opaco pero, especialmente, más asfixiante. Cuando lo que se nos vende es que no hay alternativa, cuando cualquier otredad o posibilidad queda denigrada, prohibida u

---

<sup>1</sup> LÓPEZ, S., *Para atravesar el impasse antes hay que haber entrado en él*, en Revista Espai en blanc, *El*

oculta, ¿qué nos queda? Nos queda, de nuevo, ver, cara a cara, nuestra derrota. Sabemos que la postmodernidad ha muerto, de hecho, fue un malla engañosa si lo que la caracterizaba era la ausencia de ideologías. Hoy sabemos que las ideologías puján en los mercados bursátiles. La única verdad es el beneficio o la ganancia. Derrota tras derrota.

Partimos también de otra evidencia. El campo donde se juega ahora la voluntad de poder y saber se ha interiorizado. Ya no se clama en las calles la posibilidad de una revuelta. Las calles están ocupadas por vallas publicitarias, por el ocio y por el consumo. Tampoco se juega en sindicatos o partidos políticos, éstos se han refugiado en gestionar su propia supervivencia. La posibilidad de un nosotros ha quedado también recluida a un efluvio instintivo que no se manifiesta más allá de concentraciones deportivas que recuerdan un nosotros totalitario y que retiran cualquier disponibilidad para volver a construir algo común. Y es que, en el fondo, ya nadie se cree nada ni está dispuesto a nada. Queda, a veces, el aliento para salir a la calle a clamar alguna proclama cuando ésta se convierte ya en obviedad urgente, en afrenta a nuestra contabilidad narcisista, pero el gesto, tras el grito, se acalla, se apoca y, de nuevo, aparece la habitual normalidad. La estrategia es común: parapetados en lo nuestro, en nuestra privacidad, construimos archipiélagos que, como refugios, nos permiten deflectar, desviar la atención e ir contando el paso de los días, dejando pasar el tiempo, situados en el *entre-tiempo*, en el *impasse*, siempre en crisis. Hemos aprendido a circular a la misma velocidad que nuestro entorno, también a hacerlo con su misma dinámica. Pero este aprender también ha sido una aprehensión. Vivimos entre un aunar la vida que se nos escapa y la auto-conservación de una privacidad que nos vacila.

El cuadro nos obliga a dirigir la mirada hacia una parte del marco progresivamente más relevante, a saber, nuestra subjetividad, nosotros mismos. Los hechos demuestran que, en una compleja balanza entre el entorno y nosotros, existe un lazo de relación,

construcción, crítica, etc., que modula y configura ambos polos. Atender a este hilo, a sus direcciones, vibraciones o tensiones, puede permitirnos comprender la tela de araña que tejen. Optar por uno u otro, en exclusiva, no tiene sentido. Se entremezclan en una danza de poderes. Querer, no obstante, señalar cómo ambos se entrecruzan puede permitirnos modificar la madeja que ahora nos aquieta. Nuestra subjetividad, nuestra forma de configurar, estructurar, priorizar o madurar nuestros valores y principios, que constituyen aquello que mentamos como identidad, se construyen en un complejo diálogo con nuestro entorno. Una operación en la que podemos decidir participar más o menos y que se construye con el paso del tiempo. No es ningún hallazgo señalar que aquello que somos viene caracterizado, principalmente, por el tamiz de lo socio-cultural, hoy saturado por lo económico. Quizás añadir algo nuevo a lo que siempre ha sido nuestra naturaleza lábil y predispuesta para el entorno es denunciar que este influjo viene hoy en alud y lo más significativo es que el artefacto que estalla, ya en nuestro interior, es un imperativo por un movimiento-en-consumo-producción o, en su otra cara, una insatisfacción permanente. Este contexto es más desolador si tenemos en cuenta las derivadas de esta fagocitación económica: la desmembración de lo político, el menosprecio por la política, una desvalorización de lo ético y un descentramiento humano, desplazado todo ello por un Capital que conquista a destajo todas las capas de significantes existenciales. Los valores que nos rodean, los modelos, las metas, los éxitos, hilvanados por esa apelmazante categoría de normalidad, borbotean en el estruendoso diálogo que nos construye, aunque éste va convirtiéndose, incesantemente, en un silencioso monólogo, escurridizo, volátil, invisible pero presente. Omnipotente. No obstante el peso de la situación, las sensaciones vividas anónimamente, a través de nuestro sentir común, pueden reflotar a la superficie, compartirse. Hoy, aquello con lo que comulgamos, nuestra penitencia por la dinámica de nuestro bienestar material es

esa plétora de vocablos y experiencias que englobamos como malestar o precariedad. Nuestra derrota común.

*Malestar: es el nombre de este no-poder, de esta imposibilidad de expresar una resistencia común y liberadora frente a las nuevas condiciones de la realidad<sup>2</sup>.*

Esta plétora de vocablos, de experiencias y *sin-sentires* puede expresarse en infinidad de formas. Cada una de ellas recoge parte de las tonalidades de un cuadro que, en los entresijos de sus colores, ha penetrado hasta lo más hondo de nuestra vida. A medida que nos adentramos en ellas se hace más acuciante, también más complejo y comprometedor, encontrar vías de fuga, reservas de aire fresco, algún fulgor que palpite. En el espacio vacío y opresor que se nos presenta, ¿qué opciones tenemos? Ya no podemos disponer de un sujeto capaz de asumir una toma de posición con la que hacer frente. Este sujeto se ha convertido en un colador, tanto porque ha dejado de funcionar como categoría fundadora de éticas o políticas como porque este mismo sujeto vive conformado, hecho uno, con la realidad, a su vez, ligada con el desarrollo del Capital que lo envuelve. Tampoco podemos confiar en las columnas discursivas que englobaban los extintos meta-relatos, de hecho, desconfiamos abiertamente. Ya no hay un afuera como tampoco un adentro. Todo es Capital. También la toma de posición se ha convertido en barrizal. Ruge la confusión. No nos queda, tampoco, la tragedia, la épica o el drama, ni como arma arrojadiza ni como telón de fondo a través del cual representar.

*Nuestro escenario es un mercado<sup>3</sup>.*

---

<sup>2</sup> ESPAI EN BLANC, *La sociedad terapéutica*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2007, p. 10.

<sup>3</sup> MOREY, M., *Camino a Santiago. Hotel Finisterre*. Ed. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2012.

El único deseo que sostenemos y jaleamos es el de mantener el dispositivo hacia delante, en fuga. Nos queda pequeño el concepto de crisis<sup>4</sup>. Hemos nacido con él, en él. Ha sido, siempre, nuestro presente y nuestro horizonte. No vamos hacia peor o mejor. No hay *un paso hacia*. Vamos al colapso a través del propio colapso. La única opción que tenemos es alargar y eternizar nuestro presente. Ser esclavos antes que muertos. La esperanza se ha convertido en nuestra cruel y falsa aliada, un esperar algún milagro aunque no sepamos ni de dónde ni de quién. Respiramos en nuestro desierto, que crece, bebemos de espejismos de nosotros mismos. ¿Qué se ha hecho con nuestro querer? ¿Cómo llamar vida a lo que es una apnea respiratoria?

Nosotros mismos nos hemos convertido en partícipes de este sistema y lo que está en juego es este vago y dulzón deseo por ser nosotros mismos. Para sostener nuestro presente, hemos adoptado como única arma posible la ficción. Tenemos delante de nosotros un cebo bien cargado de carnaza y el globo se hace cada vez más grande. Peones por igual, la misma música para el baile, preocupados por hacer rodar la turbina de nuestro entretenimiento, funcionando todos en un mismo sistema, en una misma dirección, todos a una, sustituibles, móviles, intercambiables, impersonales. No podríamos partir de otra base, de otra constancia que no fuera ésta, la de nuestro presente. La vida se ha convertido en una gestión de una parcela privada que, progresivamente, va empequeñeciéndose. Esta parcela, mayoritariamente, consiste en una supervivencia, una precariedad, un *sobre-vivir*, un pasar por alto nuestra vida. Un pasar que debe atender a un trabajo precario, a una velocidad fagocitante, a un hogar hipotecado, etc. Una materialidad que se ha convertido ora en privilegio, ora en

---

<sup>4</sup> Caracterizamos nuestro presente en crisis, sin embargo, creemos que no hay nada que se haya puesto en crisis, sino que nuestro sistema es una mercantilización cada vez más precaria de nuestras vidas. No sólo una estafa a nivel económico, sino un engaño existencial.

obligación. *Mejor hacer cualquier cosa que nada*<sup>5</sup>. Un atender a lo urgente descuidando lo necesario. Una vida en precario es una vida que no se detiene, una vida en movimiento buscando surcar. *Vida-en-movimiento* orientada hacia la compra-venta, compra de lo urgente, de lo banal, y venta de lo propio, de la imagen, del trabajo, del cuerpo y del tiempo. Una vida consumida, un tiempo líquido en un dictado imparable de lo económico. En el traqueteo de la superficialidad que busca respirar, la vida, hoy más que nunca, se evapora por la vida misma, ya por el mero *sobre-vivir*. No sólo se han hecho menos hospitalarios los contextos en los que habitamos, sino que nosotros mismos hollamos este camino. Y lo hollamos tanto porque queremos, con un querer no hacer nada, como porque nos proyectan hacia ello. No nos engañemos, la exclusión social es la amenaza que pone fin, junto a la mera necesidad por el *sobre-vivir*, a cualquier fantasía emancipadora. Es un querer, puntualicemos, enmanillado, sí, hasta hipotecado, pero un querer que perpetúa, como una moda que se expande, una misma y única manera de ver y vivir, una única dinámica a perseguir. Un sentir viciado, contagioso: *es lo que hay*. Así reza, tan escueto como directo, tan breve como sentencioso. Tajante. La construcción y el recorrido para pronunciar, interiorizar y sentir esta sentencia es cada vez más breve y más rentable. Funciona como un virus. Este virus se manipula, orienta o extiende a través de los medios de comunicación, mercados, políticas, etc., y, finalmente, a través de nosotros mismos, en nuestro hacer, sentir y decir, todos ya en una misma dirección. Lejos nos quedan las dádivas que empujaron la Modernidad, olvidadas las categorías marxistas. ¿Qué nos queda hoy?

Hoy lo único que tenemos es una vida que trastabilla. En esta urgencia por alcanzar el *sobre-vivir*, por llegar al *ir tirando*, nos hemos convertido en enemigos unos de otros, competidores entre iguales, desconfiados y solitarios. Una vida convertida en nómada,

---

<sup>5</sup> *Pensamos con el reloj en la mano, como se come a mediodía mirando el boletín de Bolsa; vivimos como uno que, continuamente podría perderse algo. Mejor hacer cualquier cosa que nada.* NIETZSCHE, F., *La Gaya ciencia*. Ed. EDAF, Madrid, 2011, p. 329.

nómada de sí misma. Cuando todo lo que existe es un desierto, lo único posible es la migración constante y, no obstante, pivotar este peregrinaje sobre el deseo del que ahora sospechamos, es un movimiento en fantasía.

Es una obviedad denunciar que, tras este silencio apabullante, lo que existe, lo que bombea, es una única directriz: rentabilidad. El objeto: la vida entera. Si el objetivo es rentabilizar la vida, extraerle el mayor beneficio a través de esta imparabile movilidad, lo más eficiente es rentabilizar, al máximo, nuestro deseo, a nosotros mismos. Direccionalo, cargarlo, satisfacerlo, mantenerlo. Las estrategias son múltiples porque variable y dispar es el deseo. Esta es la aparente fuente que, bien aupada y direccionada, borbotea necesidades y genera, y a la vez engancha, con el bienestar y una supuesta sensación de libertad. Por otra parte, este deseo ha de mantenerse y civilizarse, en definitiva, gestionarse y, por último, consumirse. De nuevo, lo más eficaz es *des-localizar* la movilización hacia nuestra interioridad, ser nosotros mismos un deseo de consumo, producción y realización. La rentabilidad direcciona y obliga a que este deseo se movilice por sí solo, generando un deseo que quiere de sí, cerrando, así, un círculo que se muestra perverso y, a la vez, infinito.

Este deseo, lo veremos, pivota sobre el narcicismo o egotismo, un deseo de nosotros mismos que, como ideal e irreal, demanda, constantemente, de nuevos esfuerzos y movimientos. Esta forma de alienación permite desviar la atención de la propia enajenación movilizadora, pues mantiene, a través de diferentes mecanismos como el miedo, la esperanza, el *es lo que hay*, etc., al sujeto en un constante movimiento del que, paradójicamente, quiere sustraerse. Deseosos de nosotros mismos, de un llegar a ser, somos cómplices de nuestro consumo, *autófagos*. La explosión expansiva y económica de nosotros mismos acaba exigiendo una auténtica implosión. ¿Qué otra opción nos queda si no hay futuro y lo que se intuye y viene es el colapso total?

Es evidente que, en la tarea de intentar deshilvanar el retazo, toda herramienta, elemento o dispositivo que señalemos como relevante ya no podrá ostentar la claridad y visibilidad de antaño. Esta obligada cualidad, la de su oscuridad, difusión, nocturnidad o anonimato, pasa a formar parte del mecanismo, sea cual sea, que opongamos. ¿De qué hablamos entonces? ¿De deseo, experiencias, estéticas?

Lo que el trabajo propone, primeramente, es señalar la espacialidad. Por una parte, la espacialidad de la subjetividad, espacios hacia dentro en aparente privacidad. Hacia fuera, la espacialidad de lo común. Entre ellos, la corporalidad o el sujeto encarnado. Por ello, seguidamente, hablaremos de la intersubjetividad como aquello que media entre una subjetividad común y un sujeto encarnado. Finalmente, la cura o el cuidado aparece como la ascética que hace posible desbrozar y hospedar otro tipo de acción, de sujeto y de subjetividad.

La subjetividad, la esbozamos, se configura como un *topos* a horadar.

*La subjetividad es la interiorización del mundo exterior: la lengua que hablo y las categorías de la experiencia sensible o del pensamiento de las que me sirvo... por consiguiente, no busquemos en el fondo de nosotros una subjetividad fundada en sí misma. Ésta es la razón por la que vuelvo a menudo al tema de un sujeto vacío. En la base de todo no está la subjetividad, sino un mirarse a sí mismo que libera la subjetivación<sup>6</sup>.*

Comúnmente nos referimos a ella como personalidad o identidad, otorgándole una entidad inmóvil y concibiéndola como un conjunto de atributos y estrategias que, entre elegidas y experimentadas, nos permiten abalarnos como alguien. Creemos que este conjunto de atributos al que nos aferramos y con el que, justamente, nos identificamos,

---

<sup>6</sup> TOURAINE y KHOSRAKHAVAR, *A la búsqueda de sí mismo*. Ed. Paidós, Barcelona, 2002, p. 107.



procede de nuestra libre elección o, en todo caso, es un compendio de aprendizajes y elecciones, quizás, incluso, algo innato y previo. Sin embargo, funciona como una constitución móvil sustentada por relaciones. Es, de hecho, un móvil de múltiples piezas colgado por un hilo que enlaza con el afuera y son estas relaciones, que a su vez configuran y ordenan sentidos y morales, expresiones de una subjetividad compartida y cultural. Enfatizar la espacialidad antes que el sustrato es priorizar el continente antes que el contenido y, junto a ello, cuestionar la misma idea de identidad o sujeto en tanto ente autónomo e independiente. Resumido así, la subjetividad se convierte en un espacio ocupado y ordenado de una determinada manera, cuyo origen debe referirse a lo contextual, lo social o lo cultural, entendido todo ello como aquello que *con-forma* al sujeto, lo sujeta y a la vez le da la posibilidad, una vez asimilado, de convertirse en un sujeto competente. Por otro lado, y de un estatus diferente, queda la identidad, convertida en dispositivo, como aquel gesto político que delimita una franja de la subjetividad como propio-privado y, finalmente, la relación con uno mismo, como aquel nexo que permite cuestionar el lazo de legitimidad con la organización concreta de este espacio.

Para nuestro presente, tanto el espacio interno (la subjetividad individual) como el externo (la subjetividad colectiva) ya están pertrechados, ocupados. La forma que hoy dibujan viene dictada por los contenidos que albergan y por la influencia de un contexto, el Capitalismo, con el que se han hecho unidad. Lo caracterizamos como interno ya que configura la relación con nosotros mismos y organiza, desde aquí, el salto hacia el exterior. Sin embargo, si bien interno, no es privado. Es una *con-formación*, una formación a través del *con-* social. En su extensión, construcción y desarrollo se produce la paradoja, la interesante contradicción de ser, a la vez, una construcción originada desde el exterior, que mediante un proceso de interiorización, repercute, de nuevo hacia el primero, hilvanando una construcción continua y común. No obstante, hablamos

como paradoja o contradicción puesto que lo que somos, nuestra subjetividad, es concebida, a priori, como algo propio e inherente, fruto del desarrollo de cada cual y, por decirlo llanamente, privado, entablándose, en nuestro presente, de forma polarizada y opuesta respecto a lo social, y promoviéndose así el individualismo que nos caracteriza.

En cuanto a la identidad o a la privatización de nuestras vidas, tanto a un nivel material a través de la movilización consumo-producción como al nivel del espacio de subjetividad<sup>7</sup>, es decir, por el gesto del compás que traza el círculo de lo propio, de lo que somos, aquello que lo apunta y lo promueve es lo económico, en la medida que, convertido en el único vector de nuestro tiempo, se adentra en todos los campos, como por ejemplo el lenguaje, teje la madeja de relaciones que configura el espacio de la subjetividad y monopoliza una determinada forma para esta madeja, convirtiendo el diálogo propio del espacio de la subjetividad en un monólogo, facilitando la privatización de este espacio. Este proceso que llamaremos privatización de la subjetividad y que, justamente, lo posibilita el dispositivo identidad es aquello que permite nuestra alienación, una separación en/de nosotros mismos respecto a la subjetividad colectiva y, resumidamente, consiste en delimitar un campo de lo posible (de la posibilidad de ser), apropiarse de este campo (identificarse con él) y descartar-marginalizar todo aquello que queda fuera. Nuestra tarea deberá poder diferenciar identidad y subjetividad, desligándolas, puesto que la primera es un dispositivo o estrategia, mientras que la segunda señala la forma y el espacio a través del cual se expresa lo social o lo individual, un campo que se configura como un lugar a redistribuir, habiendo de delimitar, entonces, qué está a nuestro alcance configurar o

---

<sup>7</sup> Nos parece limitado el concepto de “privatización de las vidas” a través de la que caracterizan nuestro presente otros autores. Para nosotros aquello más relevante es la privatización del espacio de la subjetividad que, siendo colectivo, acaba convertido en un producto privado e individual y, como tal, *reificado* en una determinada figura, siendo la de nuestro tiempo el narcisismo.

modificar, qué nos viene impuesto por nuestro tiempo o cultura, qué por formar parte de la vida misma. La subjetividad, nosotros mismos, somos el campo a problematizar, a cuestionar, a delimitar. La subjetividad es un producto estandarizado cuya fabricación se ha *des-localizado* y reside, hoy, en mercados bursátiles, en sociedades anónimas y, finalmente, en nosotros mismos. Por ello, tanto el espacio de subjetividad, el dispositivo identidad y, finalmente, la forma narcisa de configurar el espacio de subjetividad son aquello que es preciso criticar, porque son los instrumentos que contornean y delimitan nuestro deseo hecho uno con el Capitalismo y florecido en narcisismo. Hoy, como decíamos, la influencia del Capital, que en su momento se adentró a gestionar el trabajo, es válida, también, para el tiempo no-laboral o, dicho con más precisión, la escisión trabajo-vida ha quedado fracturada, convirtiéndose ambas en una misma cosa, esto es, en un perpetuo movimiento consumo-producción. El motivo es que todo el tiempo o la vida entera ha pasado a formar parte del libro de la contabilidad.

Por otra parte, si la identidad es lo que permite nuestra alienación, la forma que lo hace posible es el narcisismo. El narcisismo es la forma cómo se organiza nuestra subjetividad. Por todo ello, nos parece importante poder mostrar cómo se produce el dispositivo identidad en su forma narcisa y hacerlo en términos fabriles. La circularidad que mencionamos, que permite erigir y mantener una determinada subjetividad colectiva e individual a través de un vaivén en devenir, es, en nuestro presente, un desierto en una única dirección. Hoy, no solamente podemos afirmar que los medios de producción de esta subjetividad están monopolizados, sino que, además, se orientan a promover, primeramente, el dispositivo identidad y, seguidamente, a alimentar un ámbito que, para nosotros, a través de la repetición, la constancia y la rutina, se ha convertido en necesario. Esto que anhelamos, que parece que necesitamos, es la constante alimentación de nuestro narcisismo. Un narcisismo egótico. La *con-formación* propia de un proceso colectivo ha mutado en conformidad privada. Este espacio que

hoy denominamos identidad, se ha convertido en un egotismo narciso. Conceptualizar la subjetividad y, en nuestro caso, la identidad narcisista, como un espacio cruzado de relaciones de poder, no sólo nos permite conceptualizarnos mejor, sino, también, transgredirnos. Y lo que hoy queremos transgredir es la idea de nosotros mismos: nuestro narcisismo. Este espacio, primeramente, hay que desocuparlo para encontrar, también, a la vez, otros espacios olvidados: nuestro gesto, nuestra corporalidad, el otro, el nosotros, etc.

Vaciar el espacio de la idea de nosotros mismos, del querer ser o de este querer que agujonea nuestro vivir, es transgredir estas relaciones de poder. Transgredirnos a nosotros mismos, a este espejismo que mentamos con el yo, es desbrozar el terreno para la emergencia de otras formas capaces de danzar otra cadencia con el entorno. El espacio subjetivo, veremos que saturado, da más de sí mismo. La tarea que más urge es encontrar el camino para un desbrozo, condición para un nuevo rebrote. Vaciar este espacio y, por ello, vaciarnos. Seguir la ecuación más vacío, menos narcisismo. Más otro. Horadar la derrota, adentrarnos en el nihilismo y abandonar nuestra esperanza. Sabernos vulnerables.

Enfatizar el espacio, por otra parte, es incidir en las posibilidades ocultas tras la apariencia de lo que existe, de la forma en la que se muestra. Lo humano siempre se conforma con el entorno que lo acoge, la cultura que lo contornea o la materia que lo cincela. El contexto habla por nosotros, como nuestro hacer, pensar o corporalidad nos representa. Es el ser humano un diálogo, en permanente construcción, entre él y su medio. La praxis, el hacer, el hilo que lo hace posible. Un diálogo que bascula de un interlocutor a otro, construyendo, en este compás, un mismo rostro, un mismo dibujo. El de nuestro presente viene coloreado por lo económico, es, de hecho, monocromo.

Lo que presenta este trabajo es una herramienta a la que no se ha dado mucha importancia y que, por incidir en la subjetividad, es una herramienta primeramente

ética pero, en última instancia, política. Hablamos de la *ascesis*. Si el terreno donde juega el Capital se ha interiorizado, es aquí donde empieza nuestra tarea. ¿Aceptamos que nuestra vida no vale nada? La respuesta viene en automático: hay un yo que permite desplegar en todas nuestras posibilidades, un yo-Capital dispuesto a crear nuevos sentidos, nuevos engranajes y profesiones, un yo capaz de hacer frente a la pregunta respondiéndola, siguiendo, así, su propia dinámica. Un yo dispuesto a auto-realizarse y auto-gestionarse de múltiples maneras y, en todas ellas, capaz de reflotar el auto-engaño suficiente para continuar el *sobre-vivir*. Un yo dispuesto a pelear contra la pregunta y, por ende, a continuar exprimiéndose. Esta respuesta en automático, esta *auto-movilización*, es una derrota más, un Capitalismo mezclado en sangre. Jugar con la lógica de la frase es perpetuar la lógica con la que nos movilizamos y atenazamos. Para aceptar que nuestra vida vale esto, nada, queda, finalmente, destronar el yo-Narciso que engrasa la movilización y, para hacerlo, hemos de hablar de la relación con nosotros mismos.

¿Cómo tener conciencia, desarticular o cuestionar las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos y, hoy, nos *auto-movilizan*? Es esta pregunta una cuestión política. Si nuestra interioridad, tanto en su contenido y en su forma como en la relación que se produce con nosotros mismos y los demás, refleja relaciones de poder que vienen copadas y saturadas por lo económico, entablar con ella, con nosotros mismos, no sólo es cuestionar nuestro destino, sino politizar nuestras vidas, o, mejor, es explicitar la tonalidad política que ya tiene la interioridad que compartimos y, a través de la cual, se funda una realidad concreta, un mundo que es compartido, el de hoy, el nuestro. Cargar las tintas sobre lo político de nuestro modo de sujeción es abrir la senda para entablar un combate contra nosotros mismos, zarandear nuestra quietud y cambiar la aceptación de una vida que vale nada por un sentir más prístino capaz de mantener en liza la compleja relación de nosotros con nuestro mundo interno y el de los demás. Aquello que articula y hace posible una *auto-referencia*, nuestra identidad, va cargada con

las referencias, las acepciones y las relaciones que mantienen tanto nuestra movilización como la de los demás. En ella sedimentan las relaciones de poder mencionadas, por ello, encontrar una herramienta que permita hacerlas emerger puede ser una herramienta política capaz de voltear nuestra realidad y a nosotros mismos.

El trabajo que aquí referimos, sobre uno mismo, no es otra cosa que un ejercicio. Un ejercicio, a la vez, estético, ético, político y existencial, es decir, un ejercicio filosófico, una ascética. Un ejercicio primerizo que, entrando en lizas filosóficas, tiene por finalidad aunar un grito desesperado. No pretende, de entrada, saber qué hacer con la derrota, sino aclarar nuestra derrota. Es aquí donde se sabe peligroso. Es en la profundización de nuestro desierto narcisista, en el cuestionamiento de nuestra movilización, dónde se puede abrir un destello. Saber en qué consistirá forma parte de pronósticos, elucubraciones y apuestas. Más difícil aún es encontrar una herramienta capaz de desnudar nuestra voluntad de dominio, nuestra comodidad o nuestro yo-Narciso. Desnudar estas fuerzas y convertirlas en capital. Sabernos perdidos, vulnerables, engañados, derrotados y hacerlo así, en plural, es la manera más sencilla para darnos cuenta que, efectivamente, la vida que vivimos no vale nada. Quizás entonces podamos aunar otro querer aunque el colapso ponga fin a este último canto de cisne.

Será interesante saber qué puede ofrecer hoy un término como la *ascesis*, llegado de la Antigüedad, cuando es convertido, voluntariamente, como una herramienta política y, lo volvemos a repetir, como una herramienta individual. Confesamos que dicho término esconde una *pre-concepción* ontológica y, como tal, una pugna política. A saber, nos referimos, con el término, a una clase de *ser* y, también, a un proceder. Si el trabajo se configura como una crítica a nuestra identidad, la narcisa, como eje a través del cual se construye la subjetividad hoy, la herramienta de la *ascesis* deberá incidir en la deconstrucción de esta nueva categoría, no solamente resaltando su construcción externa o

su apuntalamiento interno, sino, además, irguiéndose como una alternativa o apertura para nuevas sendas. Además, nos interesa tanto un pormenorizado estudio de la naturaleza de la herramienta que aquí proponemos como, a través de su cuestionamiento, crítica o delimitación, adentramos a debatir aquellos temas que filosóficamente son más candentes en nuestro tiempo: la carencia de la política, la desmembración de la categoría de sujeto, la postmodernidad, lo político, etc., siguiendo las aportaciones y debates soterrados que han hecho autores recientes. La *ascesis*, el ejercicio sobre uno mismo, es una crítica a nuestro deseo narcisista, una palanca para allanar contenidos y vaciar espacios. Finalmente, superando el espejo que condena a Narciso a verse reflejado en todo, señalar el cuerpo, la frontera de contacto entre el mundo y algo dicho mundo interno, es hacer añicos la imagen que estamos condenados a perseguir. Es hacer añicos el propio espejo, a nosotros mismos, es recuperar nuestra fragilidad, mortalidad, carencia y límite. La defensa de la *ascesis* como una tecnología del yo, definida por Foucault como aquello que

*Permite a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos o conducta o cualquier otra forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con la finalidad de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad*<sup>8</sup>.

No quiere ser una restitución de una tradición hace mucho agotada, sino, antes bien, recuperar una estrategia que, por sus características y por los efluvios de nuestro presente, puede tener especiales repercusiones tanto para una tarea crítica como para una opción emancipadora. Si en nuestro presente estamos collados por una idea de subjetividad que nos convierte en *autófagos* y carnaza de un sistema cuyo único eje es la

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1990, p. 48.

rentabilidad, convivir y cultivar una idea de un nosotros, de un sí mismo, que no atiende ni a un substrato ni a una trascendencia y carece de una meta es voltear nuestro sentir. La *ascesis* como una foucaultiana tecnología del yo, es una herramienta que permite transgredirnos a nosotros mismos, que busca la delimitación de una identidad recostada en la comodidad de una confluencia o en la comodidad de un todo acabado, dibujado y anclado en el *soy lo que soy*. Puede volver a convertirnos en una nueva herramienta política, lanzarnos a la calle y liberar nuestro egotismo. Desdibujando esta idea de yo, nos convertimos en poliedros y calidoscopios políticos. Hace falta, para ello, descartar la estrategia que nos permite el dispositivo identidad y vaciar de contenido nuestra propia subjetividad identificada con el narcisismo. Respirar la carencia dentro de nosotros mismos. Vivir nuestro propio desierto nihilista. Criticar nuestra subjetividad, el yo-Narciso interno o ese deseo hecho uno con el Capital.

Finalmente, si lo que pretendemos mediante la reconstitución de un término como la *ascesis* es espaciar un terreno copado por un afuera homogéneo, nos quedan dos líneas paralelas que atender. En primer lugar, el espacio hollado, libre. ¿Qué hay más allá de nuestra identidad? ¿Qué queda del sujeto moderno? En segundo lugar, este espacio desocupado, nos obliga a cambiar la forma de acercarnos a él, de pensarlo, habitarlo o relacionarnos. ¿Cómo se coloca el pensar y la filosofía?

Si perdemos nuestra identidad y lo que emergen son espacios en vacío y silenciosos, también somos conscientes que nos queda un cuerpo que, si bien tampoco podemos poseerlo, sí podemos gesticular con él, acaso, en conjunto, una palabra y un acto, insertos en la paradoja de ser más propios, aunque efímeros y espontáneos, más allá de la identidad, de la propiedad o de un contexto fagocitador. Para ello será necesario, no sólo plantear la formación de una subjetividad que se ha mantenido a espaldas de su propio cuerpo, sino, además, formular las consecuencias de tal dinámica. Desde las corrientes fenomenológicas posteriores a Husserl, una mirada más sensible, más



primordial, ha permitido empezar a valorar la importancia de lo corporal, como el sustrato a partir del cual y por medio del cual el sujeto se constituye y relaciona con su entorno. Las aportaciones de dicha corriente permiten hablar de otro tipo de modelo de sujeto, de experiencia y de subjetividad. Sin caer en el peligro de formulaciones subjetivas relacionadas con un idealismo sin fundamento, permiten la emergencia de una subjetividad menos fragmentada por cuanto la experiencia con uno mismo ya no viene escindida por la división cuerpo-mente tradicional. A partir de esta primordial experiencia, la mirada que se lanza al mundo ya no puede ser la misma y las derivadas políticas tienen especial relevancia. En la medida que permiten hablar de nuevos modelos de subjetividad, cuestionando el actual, entran ya en el campo político mencionado con anterioridad, el de la configuración de la subjetividad. Tras el impacto del cuestionamiento que permiten, su contenido, además, no sólo supone una crítica directa al desarrollo moderno, sino una propuesta compleja que es preciso desarrollar. En este desarrollo, en el retorno de lo corporal como temática filosófica, cabe denunciar la correlación entre una subjetividad alienada y un cuerpo desechado e instrumentalizado, la denuncia del individuo como auto-conservación narcisa. Por otro lado, ello permite señalar una temporalidad y una espacialidad contrarias a la uniformidad de un sistema económico que promueve un mismo tiempo y unas secuencias enajenantes y afirmar la preeminencia de un ser que se halla *pre-inscrito* en una corporalidad que lo mantiene enlazado con el otro y con el mundo. También, la naturaleza de lo corporal abre la puerta a la vulnerabilidad que compartimos, a la materialidad que despreciamos, a señalar un primordial trato con uno mismo que puede ser proyectado hacia los demás, a reivindicar aquellos espacios que son creados por lo común: lo corporal, el sentido, el gesto, la palabra, a *re-direccionar* aquello que permite la comunidad de lo propio y a extraer las herramientas políticas que permiten la toma de conciencia de nuestra vulnerabilidad: el anonimato, nuestro mundo común o la

interdependencia. Descabalar el yo que jalea la movilización es señalar nuestra vulnerabilidad y la capacidad de decir no. Es encontrarnos en el linde con el otro y poder formular el nosotros sin ser éste sólo un conglomerado de individuos. Retomar el cuerpo es *re-encontrarnos* con nuestro mundo común y tomar conciencia de nuestro ser situado en un presente, en un contexto y con un otros/nosotros.

La noción de sujeto encarnado permite recuperar el lazo con la facticidad y lo corporal previo a nuestro estar. A través de ello, la vulnerabilidad, en un trabajo ascético consistente en frustrar nuestro ideal narcisista, el injerto que mantiene y promueve nuestra movilización, se convierte en aquella característica de nuestro ser que nos devuelve nuestro ser social y político, nuestra interdependencia.

Cuando, a través de todo el proceso que desplegamos, podamos volver a la frase: *vivir es aceptar que mi vida no vale nada*, podremos afirmarlo habiendo volteado todo su sentido y lógica. Efectivamente, no vale nada y justo es aquí cuando recobra todo su valor y lo hace resquebrajando el concepto de valor capitalista como mera rentabilidad. Mi vida no vale nada, porque no es mía y porque es de todos, porque, como veremos, el dispositivo identidad es el primer paso hacia la enajenación y distanciamiento de uno sobre sí mismo, pero además, porque este espacio delimitado a causa del gesto de privatizar lo común también queda configurado de una determinada manera, tanto para mantener la enajenación y el *statu quo* como porque así puede sostenerse la movilización a la que estamos sujetos y a la que nos sujetamos. Aquí radica su valor, en desfundar la identidad como acto político, en vislumbrar lo subjetivo como proceso común y en señalar la naturaleza de lo que queda. Ello nos confronta a acercarnos a este espacio, a nosotros mismos, de otra manera, a través de la cura que, a su vez, reconstruye los cimientos de nuestro modo de pensar, de la forma y manera de experimentar la tarea del filosofar y, finalmente, del propio vivir que mienta la frase. Por ello, las constantes derivadas del trayecto, permiten encauzar el proceso del pensar y la

naturaleza de la filosofía hacia su propia génesis, es decir, a concebirla como una cura, ya que la naturaleza de nuestro pensar, como nuestra propia naturaleza vulnerable e interdependiente, nos dirigen hacia ello.

# SUJETO Y SUBJETIVIDAD

---



### 3.1. Introducción.

A lo largo de toda la Modernidad, las nociones de sujeto y de subjetividad han surcado una trayectoria de altos y bajos marcados por desafecciones, pasiones, críticas o defensas, que muestran la importancia capital de ambas nociones. No es éste el espacio para dar cabida a su despertar, desarrollo, decrepitud o actual efervescencia<sup>9</sup>. El periodo histórico que abarca es enorme y también lo son los meandros, apuntes, doctrinas, escuelas, etc., con las que se que ha querido puntualizar, defender o criticar. No obstante, es imposible hacer cualquier tipo de reflexión filosófica sin tener presente dicha discusión. La agradable ingravidez que la sola discusión acerca de la validez del sujeto genera obliga a un posicionamiento claro acerca del tono filosófico escogido para encaminar toda esta trayectoria, más todavía si cuando, de fondo, estamos desde el inicio cuestionando las figuras de la identidad y de la subjetividad. Este posicionamiento no es una proclama sencilla, en ella se adhieren toda una serie de anexos con contenido político que merecen ser reflatados. Como veremos, tanto la tarea de desbrozar, aunque sea resumidamente, el campo donde se juega el qué del sujeto/subjetividad como la elección y defensa de una mirada hacia ellos, no sólo son cuestiones complejas, sino que sostienen aparatos ideológicos y hoyan terrenos copados por la ontología. Si además y en la inercia del continuar la tradición, queremos apuntalar una moralidad para la acción de este sujeto o la construcción de nuestra subjetividad, la tarea se muestra aún más compleja y, quizás, imposible, devolviéndonos una circularidad molesta y precaria. La elección de una concepción de subjetividad y de sujeto, veremos más adelante la

---

<sup>9</sup> La discusión proviene de diferentes autores, épocas y escuelas como, por ejemplo: Rorty, Wittgenstein, Hume, Kant, Blanchot, etc.

diferencia entre ambas, capaz de sostener una acción moral implica, de suyo, un claro posicionamiento político. Sin embargo, la direccionalidad también es posible a contrapelo, a saber, esta elección política es deudora de una noción acerca de la subjetividad que la sostiene. Somos herederos aún de la Modernidad. Sabemos, entonces, qué nos depara seguir la tradición: continuar en una circularidad viciada que nunca obtiene un sólido sostén, siendo incapaces de captar y agarrar la realidad e imposibilitados para hablar de un sujeto o de una subjetividad. La impresión, intuición de nuevo, es que ese sujeto no tiene la nitidez de antaño porque aquello que lo apuntalaba ha perdido la capacidad y fuerza para ser el sostén, y también porque hoy, descreídos de todo, una noción cerrada de sujeto se nos aparece como una imagen hacia la que proyectar, de inmediato, sospechas.

La subjetividad se convirtió en, y sigue siendo, un terreno en disputa, desde la Modernidad pero también ya en el Renacimiento: Picco de la Mirandola, Montaigne, Paine, etc. Terreno en disputa porque a través de su descripción, construcción o crítica salen en jaque nociones de poder, antropologías, morales, políticas. Aquello que hace más acuciante su discusión es su progresiva función de fundamento epistemológico del que, aún en estas páginas, nos es tan difícil escapar. El progresivo desplazamiento de la figura divina como sostén de toda verdad, viene acelerada por el protagonismo rampante del individuo como categoría epistemológica validada a través de múltiples reivindicaciones heterogéneas. Si bien las reivindicaciones, extensivas a lo largo de toda la Modernidad y, especialmente, en la época ilustrada, provienen de múltiples fuentes y los matices que las caracterizan son importantes, sí podemos caracterizar todo este periodo como una apología completa a la reivindicación tanto de la categoría de sujeto con función epistemológica como de la subjetividad con los tintes humanistas ya casi tópicos. Conocida es, también, la dinámica de la trayectoria ulterior. Si Hegel es la manifestación de la explosión del sujeto hecho uno con la realidad, es a partir de esta

culminación cuando el edificio empieza a desmoronarse, aunque Husserl oponga todo su pensar. De nuevo son muchas las voces y, también, las procedencias con las que se empieza a desbrozar la figura. Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard o Freud pueden nombrarse como los más representativos, precursores del movimiento contrario, y gran parte del recorrido filosófico del siglo XX ha consistido en tratar de llevar al detalle sus proclamas, haciendo más evidente el desgaste de la figura humana en todos aquellos frentes en los que se había postulado como un sustituto válido. En este ajuste territorial, dos son los filósofos que aupamos como referentes, principalmente porque en sus delimitaciones despliegan un conjunto de miradas que permiten, a la vez, ser un puente entre la desaparición del sujeto como categoría y el problema moral de su ausencia. Nos referimos a Heidegger y a Foucault, protagonistas en la tarea de *deconstrucción* del movimiento humanista y, no obstante, con propuestas dispares aunque con inspiración nietzscheana en ambos muy presente. Si a lo largo de todo el siglo XX podemos presenciar un desplazamiento de la figura capital del sujeto, con ambos autores lo que deviene es su práctica extinción. Extinción matizada con finales teóricos que permiten hablar de una cierta subjetividad y que no dejan duda sobre un claro posicionamiento ético. Ambos manifiestan con desparpajo una de las problemáticas más acuciantes de nuestro presente y, también, aquello que genera más inquietud en este trabajo. El decaimiento de la figura del sujeto va acompañada por el cuestionamiento de los meta-relatos, los discursos políticos y las propuestas éticas, dificultando o imposibilitando la elaboración de una ética o moral capaz de ser articulada por un sujeto político o, de nuevo a la inversa, muestran que la desaparición de estructuras significativas y trascendentales hacen prácticamente inviable un sujeto capaz de acción moral.

El *topos* al que nos conducen dichas trayectorias no es ajeno a las dinámicas de nuestro presente. En un tiempo sin aparente sensación de sentido o unidad, lo que parece válido



es el paradigma del *todo es posible*. Un *todo es posible* que, sin embargo, esconde una dinámica maltrecha. *Todo es posible*, sí, siempre que este *todo* se convierta en mercancía y el *posible* en compra-venta. El *todo es posible* no es otra cosa que el *todo está a la venta y se puede comprar*. Movimiento, el del trasiego económico, que, sin duda, genera esta sensación de libertad y el único hilo de sentido que enlaza y engarza toda acción humana.

Ante el silencio o la desarticulación de todo discurso filosófico, ¿qué queda? De entrada, parece quedar un regusto a derrota. Derrota porque todo el campo se ha convertido en mercado ante el cual nada puede ser contrapuesto y ni la acción colectiva ni un sujeto político pueden ejercer como contrafuerza. Doble derrota, la de haber perdido todo terreno posible, cuando todo es valorado y sopesado, y el de no tener una estrategia para recuperarlo. Por fin una derrota en la que no cabe la esperanza. Esperar ya no es una acción posible. ¿Qué podríamos esperar? ¿A quién?

Junto a la imposibilidad de articular un sujeto y un sujeto político, añadamos la desarticulación de toda palabra política y la evanescencia de la acción moral. Se hace evidente, entonces, la necesidad de entrar en debate, de apalabrar, al menos, una mera noción de sujeto capaz de sostenerse tras las palabras y el texto y, en último término, capaz de accionar un determinada palanca moral. En las continuas desapariciones, tampoco encontramos un nosotros que permita la fuerza emancipadora. ¿Dónde, aquel nosotros revolucionario? No seamos ingenuos, el nosotros queda prendado y fue desplazado por la idea de un sujeto libre, propietario e independiente, cuya única finalidad es su auto-conservación e independencia. La era del contrato social prescinde por completo de cualquier idea de conjunto o comunidad. El sujeto que firmaba

entraba en una comunidad de comerciantes cuyas relaciones, establecidas por el Derecho, eran mercantiles. *Universalismo de comerciantes*<sup>10</sup>.

Entonces, ¿de qué sujeto hablamos? Si la pregunta no tiene una respuesta afirmativa y directa, sí podemos responderla a través de un rodeo negativo. No hablamos de un sujeto anclado como categoría política o epistemológica. Este sujeto divino ha desaparecido, también su estela. La estrategia foucaultiana de sustituir este sujeto por múltiples subjetividades, también parece quedar hecha pedazos. Estas subjetividades también tienen visos de ser copias de la anterior, aunque, sin embargo, gozan de una precariedad y fragilidad que deberán ser características de las propuestas que puedan llegarse a articular. Lo que quizás sí nos queda son simples estrategias o líneas de fuerza, entrelazadas de múltiples formas y siempre cambiantes. Dispositivos, artefactos, prácticas, son referencias posibles para un nosotros o una auto-referencia que ha perdido las nociones modernas del nombrarse. Señalamos, por tanto, un posible desplazamiento de la idea de sujeto moderno o de las subjetividades precarias de, por ejemplo, Foucault, hacia una noción de colectividad o intersubjetividad que, siendo más voluble, precaria y vulnerable, pueda constituirse como palanca. De entrada, no hablamos más que de hipótesis que se presentan en un campo por completo desolado y, no obstante, este mismo campo puede servirnos como espejo para saber qué ha quedado del nosotros, en qué nos hemos convertido o qué fuimos siempre. Es por ello que la subjetividad, por referirnos a este campo aún por delimitar, es el terreno en disputa. Un terreno por hollar y, de entrada, un espacio atrincherado, defendido, principalmente, por nosotros mismos. Hacer de este lugar un *topos* a reflexionar, cuestionar, combatir y, finalmente, como pretendemos, difuminar, es lo que, a priori, permite empezar a cuestionar nuestra identidad, nuestra propia referencia, nuestro

---

<sup>10</sup> Es la denominación que utiliza BARCELONA en su libro *Postmodernidad y comunidad*, Ed. Trotta, Madrid, 1992, p. 113.

amor propio. Es iniciar un recorrido que ha de llevarnos a palpar el nihilismo que, tras el escaparate que mostramos, ya no podemos obviar más. Y ello en el momento en que más nos aferramos a la idea de un yo que zozobra en un desierto sin referentes externos, en un tiempo que ha hecho converger las relaciones de poder, disciplina, trabajo y ocio en un mismo punto: la subjetividad narcisa. Por último, es trastocar, siguiendo el camino de ciertas tendencias filosóficas críticas, haciéndolas llegar hasta el final, la trayectoria moderna y mesiánica de un individualismo omnipotente. De lo que se trata no es de voltear todo un discurso, mostrando la impotencia o finitud del *hombre* como categoría prístina y fundadora, ese camino lo ha llevado a cabo la propia dinámica del Capitalismo, borrando o fagocitando su principal opositor: el obrero, la conciencia de clase o el sujeto político. El camino a recorrer es más áspero. De lo que se trata es de difuminar los contenidos con los que caracterizamos ese yo, de enterrar nuestra identidad. De liberar el espacio de lemas, pancartas y eslóganes. De liberar el espacio del yo, para recuperar el cuerpo y el tú colindante. De borrar nuestra silueta. De abrazar el silencio. De recuperar la interdependencia que nos convierte y nos define, verdaderamente, como sujetos. Sólo borrando nuestra identidad podrá surgir ese lazo que nos une unos a otros y profundizar en el verdadero significado del nosotros, *nos y otros*.

*La sociedad moderna nace del olvido de que hemos nacido y crecido en manos de otros, o más bien, de otras, y del horror a pensar que envejeceremos, también en manos de otros, de otras. Mientras tanto, afianzamos nuestro espacio vital como un pequeño reino en el que la libertad se afirma como un atributo individual contra o sin los demás*<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> GARCÉS, M., *Un mundo común*, Ed. Bellaterra, Barcelona 2013, p. 33.

El principal escollo para realizar dicho relato no es sólo la paradoja de combinar un mundo precario con un yo construido que, a poco, se convierte en más inestable que aquello que pretende surcar, sino que, más difícil aún, es poder transgredirnos a nosotros mismos, hurtarnos del deseo de ser y no sólo de aquel deseo emprendedor al que se nos orienta, sino del deseo más profundo, de realización, cuando éste, el deseo de realización mienta y demanda el fulgor de un yo-Narciso. Si hacia donde vamos es a acelerar la dinámica emprendida por un sistema que enarbola el deseo de sí mismo como su motor y columna vertebral, tras ese deseo, habiendo recorrido una senda *deconstructiva* sobre una subjetividad entrelazada de relaciones de poder y saber, lo que pueda quedar no es mucho. En efecto, quedará, como veremos, el referente de un *yo*, imprescindible en la coordinación, pero ese *yo* ya no va cargado del peso del dispositivo identidad o de una subjetividad predeterminada y fija, antes bien, se convierte en un espacio vacío donde las limitaciones quedan más lábiles y, finalmente, a través de esta difusión de fronteras, no sólo puede emerger el deseo más primigenio, sino, también, el referente común y movilizador de *lo social*<sup>12</sup>. En una tarea de descubrimiento y delimitación, que es más bien camino y proceso, lo que más urge es constelar el conjunto de elementos, de significantes convertidos en rutina y hábito. Constelarlos permite situarnos en un punto de partida. Se hace necesario, así, deslindar la subjetividad del sujeto categoría o del sí mismo, también, caracterizar la primera, la subjetividad, como un espacio y, finalmente, describirla con las tonalidades de nuestro presente, como un deseo ensimismado, un deseo voraz de sí mismo.

Finalmente, antes de hilar este sendero, si bien ya se desprende del tono del propio trabajo, no podemos continuar sin dejar dicho que queremos entrelazar el propio discurso filosófico, en busca y perdido tras las nociones de sujeto o subjetividad, a la

---

<sup>12</sup> LOPEZ, S., *Entre el ser y el poder*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2009.

propia experiencia, a nuestro cotidiano devenir, también a la zaga de un horizonte que le haga más soportable la precariedad que lo caracteriza.

## 3.2. Una mirada a Foucault.

### 3.2.1. El progresivo dibujo de una nueva herramienta ética.

Como ya hemos entredicho, presentar toda la estela de desarticulación de la categoría del sujeto humano supondría un trabajo de no poca extensión. No es nuestro objetivo. Sí nos parece oportuno, no obstante, adentrarnos en uno de los recorridos filosóficos que abordan dicha decrepitud. Hacerlo nos permite posicionarnos y articular una primera noción de lo que, con esta primera parte del trabajo, queremos deslindar: ¿con qué podemos contar y a través de qué o de quién podemos articular un discurso?

Por ello, no nos queremos entretener en explicar cómo el sujeto se convirtió, a lo largo de la Modernidad, pero ya antes *pre-figurado* en la Edad Media y especialmente en el Renacimiento, en la categoría o puntal filosófico donde, progresivamente, fueron reposando todas aquellas características y atributos que, con anterioridad, habían partido de y recaído en la figura de Dios. Es evidente que no podemos trazar un único camino, pero sí señalar una misma tendencia.

Cinco<sup>13</sup>, para este trabajo, son las trayectorias más representativas de todo el recorrido crítico para con la Modernidad y, no obstante, es la figura de Foucault, ahora, la que más nos interesa por aunar la carencia del sujeto como categoría a un nuevo camino ético basado en la proliferación de nuevas subjetividades.

---

<sup>13</sup> Estas cinco trayectorias son, primeramente, la filosofía de la sospecha con Marx, Nietzsche o Freud como los más representativos; seguidamente, la crítica a la racionalidad a través de la escuela de Frankfurt; en tercer lugar, gran parte de la tradición analítica; en cuarto y último lugar, objeto de estudio de este trabajo, la crítica foucaultiana y el trabajo de Heidegger.

Al introducir y presentar la obra del filósofo francés uno se topa, de entrada, con la discusión y debate acerca de la unidad o no de su obra. Algunos estudios caracterizan y analizan su obra como una trilogía temática en torno a los conceptos de saber, poder y sujeto, sin otro hilo común que el de la metodología aplicada para el estudio, dividida, a su vez, en dos grandes épocas: la arqueológica y la genealógica. Otros, a los que se adhiere el sentir de este trabajo, señalan la progresiva conformación de un dibujo claro relacionado con la temática de la subjetividad. Este dibujo, resumidamente, se trazaría a través de diferentes metodologías que el autor pone en juego y que, progresivamente, le van guiando para delimitar su interés y su posición en dos temas claves: ética y subjetividad. Esbozamos, sucintamente, cuál es, para el trabajo, la trayectoria de Foucault, no sólo para mostrar que, efectivamente, esta trayectoria va solidificándose a medida que profundiza la crítica a través de las nociones de poder, saber, *arqueología*, estructura, *genealogía*, etc., sino, también, para mostrar mejor, cómo esa misma trayectoria dibuja, progresivamente, una idea y una posición muy clara respecto a temáticas claves para este trabajo como la ética, las tecnologías del yo o la subjetividad. Y, también, porque en el recorrido de esta trayectoria los elementos que participan van entrelazándose y conformando un dibujo sólido, interesante y fundamental como posición filosófica. El primero de estos elementos se anuncia muy a la superficie, emerge muy diáfano: una nueva propuesta ética basada en el trabajo, análisis, crítica y propuestas de nuevas subjetividades. El otro, el segundo, menos visible y claro pero igual de presente, la progresiva delimitación de una nueva herramienta ética, las tecnologías del yo y, también, una posible, aunque aún menos evidente y transparente, concreción: la *cura sui*.

El recorrido filosófico de Foucault se asocia, en su inicio, con lo que el llama *arqueología*, y es a través de los dos libros: *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* como despliega dicha metodología y las consecuencias de su desarrollo. Definiremos la

*arqueología* respecto a la función que la caracteriza como aquello que permite *descubrir las condiciones de surgimiento de los discursos del saber en general en un época determinada*<sup>14</sup>. Con la *arqueología*, Foucault pretende realizar una tarea histórico-crítica aunque, con ella, no busca clarificar el sentido de un discurso o de una práctica, sino realizar una tarea descriptiva que tenga por finalidad rescatar las leyes que operan en la producción de tales discursos o prácticas. Desentrañar aquello que las hace posibles. Las reglas, relaciones, sistemas de los que busca tomar conciencia<sup>15</sup> no son conscientes para los sujetos, no se fundamentan en la función epistemológica del sujeto, no responden a determinaciones institucionales, sociales o económicas y no se vislumbran con una linealidad histórica. Estas condiciones, desenterradas por la *arqueología*, configuran una amplia red que Foucault denominará *episteme*:

*El conjunto de relaciones que vinculan diferentes tipos de discursos y corresponden a una época histórica dada*<sup>16</sup>.

Un maremágnum de elementos en su nivel más básico que, combinados y mezclados, construyen, dibujan y configuran un determinado saber. Hay que descartar, para evitar posibles malentendidos, que se trate de una gran teoría subyacente a partir de la cual se hilvana el pensamiento de aquellos que forman parte de él. De lo que se trata es de un espacio infinitamente descriptible de relaciones. Relaciones azarosas, de múltiples orígenes e infinitos encuentros. Relaciones que evitan pensar que dicha construcción pueda ser fruto de una intencionalidad, de una linealidad histórica o de algún elemento trascendental. Su naturaleza no se impone desde el exterior, sino que, explicándola a través de la teoría de la Gestalt, formaría el fondo a partir del que, desde determinadas

---

<sup>14</sup> REVEL, J., *Diccionario Foucault*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, p. 28.

<sup>15</sup> CASTRO, R., *Foucault y el camino de la libertad*. Ed. LOM, Santiago de Chile, 2008, p. 198.

<sup>16</sup> REVEL, J., *Diccionario Foucault*. O. c., p. 56.



perspectivas, siempre cambiantes, emergen diferentes formas. Es, en definitiva, el campo de reglas que hacen posible unas prácticas discursivas, que configuran una determinada visión, un determinado saber, y que, como consecuencia, abocan al nacimiento de determinadas ciencias y figuras epistemológicas. Como veremos más adelante, la forma de caracterizar la *episteme* tendrá muchas repercusiones y semejanzas con la forma de describir la multiplicidad de subjetividades posibles.

A través del periplo histórico, Foucault se centrará en la descripción, delimitación y crítica de la *episteme* moderna. La suya, aún la nuestra. Recogiendo algunas conclusiones, en primer lugar, la representación, antes una vía directa para conocer las cosas, deja de ser un elemento transparente para remitir a un juego en el que es necesario realizar un doble camino, hacia el exterior, por cuanto es aquí donde se nos muestran las cosas y, hacia el interior, a saber, hacia las condiciones de posibilidad que permiten el conocimiento. En segundo lugar, será el ser humano el que aglutinará la duplicidad mencionada por copar, a la vez, el estatus de observador y observado. Sujeto de las condiciones de posibilidad del conocimiento y objeto a conocer, manifestando en carne, en su propia carne, el círculo vicioso de la *episteme* moderna: la representación.

*el ser mismo de lo que va a ser representado va a caer ahora fuera de la representación misma*<sup>17</sup>.

En tercer lugar, esta doble remisión crea dos ámbitos, el trascendental y el empírico, que, buscando encontrarse, toman, entre sí, mayor distancia. Ámbitos que se radicalizarán, en sus metodologías y dinámicas, en las disciplinas que toman al *hombre* por objeto, puesto que aquí se hará más tensa esta doble remisión.

*la representación está en vías de no poder definir ya el modo de ser común a las cosas y al conocimiento*<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Idem.

La referencia, obligada ahora, a estas leyes abre una brecha, un dualismo en el saber. Dualismo que se muestra separando el objeto de lo representado y, posteriormente, a este mismo objeto del sujeto que lo representa, dividiendo el marco del saber en dos ámbitos: el trascendental y el empírico. Cabe recordar que ambos marcos se complementan. El primero, el trascendental, quiere ser aquello que fundamenta el conocimiento, pero que, consciente de hacerlo a través de sus límites, se sabrá, pronto, finito y encerrado. Tomando consciencia de esta limitación, buscará, con mayor énfasis, dirigirse hacia el exterior, al objeto, observando cómo éste, contrariamente al esfuerzo de aproximación, se le mostrará como un extraño, como algo al que la mera representación no puede dar cuenta, no pudiendo acceder al núcleo que lo configura y en el que intuye que reside el origen de su ser y explicación.

A través de este dualismo en el saber, surgen las ciencias empíricas, pero, sobre todo, el objetivismo, la necesidad de buscar métodos que permitan el alcance de este núcleo y que, sin embargo, sean capaces de superar los cuestionamientos que impone el trascendentalismo. Empieza aquí una pugna entre dos formas de construir el conocimiento característica de la Modernidad. Esta división, que se produce en el marco de la problematización de la representación y que se extiende, como consecuencia de ello, al conocimiento y a su modo de darse, pronto saltará, con múltiples consecuencias, hasta el mismo ser humano, por ser éste el núcleo y sujeto que lo pone en movimiento.

La crítica kantiana es la manifestación más importante y la aportación definitiva a la progresiva configuración de la *episteme* moderna. Marca su umbral. A partir de él, el campo de las representaciones se vuelve un campo problemático y origen de reflexiones que tienen por finalidad tratar de encontrar un punto de apoyo. Kant, cuestionando las

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 235.

representaciones, sale y se sitúa fuera de ellas. Sale del cuadro de las Meninas<sup>19</sup> en el que todo estaba conectado, e inicia la problemática de la representación. Dicha problemática parecerá solucionarse cuando encuentre, con las condiciones de posibilidad, el sustrato necesario para fundamentar el conocimiento y sitúe al *hombre* como el eje que permite hacerlas posible<sup>20</sup>.

*La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno al otro y se limitan uno a otro: el análisis pre-crítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre<sup>21</sup>.*

La crítica kantiana hace surgir dos metafísicas: primero, la filosofía trascendental y, luego, el campo empírico. Aparecen dos formas nuevas de pensamiento. Una, la que interroga las condiciones de relación entre las representaciones por el lado de lo que las hace posible, poniendo al descubierto un campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia, determina, en su relación con un objeto, todas las condiciones formales de la experiencia en general. El análisis del sujeto trascendental es lo que libera el fundamento de una posible síntesis entre las representaciones. Se identifican las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia con las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. La otra,

---

<sup>19</sup> CASTRO, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*. O. c. p. 61.

<sup>20</sup> *Con Kant se abre la época de la Modernidad. En cuanto se rompe el sello metafísico puesto sobre la correspondencia entre mundo y lenguaje, la propia función representativa del lenguaje se vuelve problemática, el sujeto portador de las representaciones tiene que convertirse en objeto de sí mismo para poder aclarar el problemático problema de la representación.* HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Katz, Buenos Aires, 2008, p. 285.

<sup>21</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*. Ed. S XXI, Madrid, 2006, p. 332.

*se plantea la pregunta por las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado del ser mismo que se encuentra representado en ellas: esos objetos nunca objetivables, estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas realidades que se retiran en la medida misma que son fundamentadoras de lo que se da y se adelantan hasta nosotros: el poder del trabajo, la fuerza de la vida, el poder de hablar<sup>22</sup>.*

Se buscan las condiciones de posibilidad del objeto en las condiciones de posibilidad de él mismo y de su existencia. A la vez, con la objetividad a la que se apunta, se hace evidente que ya no es posible conocer a los objetos por sí mismos, sino sólo a los fenómenos, no a las sustancias, sino a las leyes.

La primera consecuencia de esta movilización del saber es la separación de las ciencias: las formales, a priori, que dependen de la lógica y de la matemática, y las ciencias a posteriori, las ciencias empíricas. A la vez, surge la preocupación epistemológica de reencontrar la unidad perdida. Ya no es posible sustentar el cuadro cerrado de la *episteme* clásica. Los saberes no sólo se fragmentan, sino que, además, se intuye que, a pesar del esfuerzo por apresar lo externo al sujeto, la distancia se agranda. Se hace evidente una imposibilidad: la específica irreductibilidad de la realidad y, con ella, como veremos, la del mismo sujeto. Ejemplo de ello será el de las ciencias humanas que se resisten a toda reducción metodológica en la que ya se puede entrever el carácter problemático de éstas y el debate que se iniciará en el siglo XIX, llegado hasta nuestros días, sobre su naturaleza y la metodología a aplicar. La consecuencia más importante de todos estos cambios es la nueva función que empieza a ejercer el concepto y categoría de *hombre*. Hay que recordar que se trata de una consecuencia no premeditada, algo no deseado ni pensado, sino, más bien, el efecto de una nueva manera de concebir el saber. La figura del *hombre* se ubica en el centro del campo epistemológico, se constituye como su

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 239.

fundamento y, como veremos, a la vez, adquiere su misma problematicidad, engulle, en su mismo seno, la dualidad empírico-trascendental. Aparece, por tanto, una nueva categoría en el marco del saber, la del ser humano y, con él, la necesidad, por su capital importancia, de aclararla.

### 3.2.2. **Emergencia y desarrollo de la categoría *hombre*.**

El *hombre* se yergue como la categoría que fundamenta y hace posible las representaciones, el conocimiento. Sin embargo, cuando enfoca el deseo de conocer hacia sí mismo toma consciencia de saberse objeto y, como tal, inaccesible. Y es su dimensión trascendental lo único que le permite cierta información<sup>23</sup>. Así el *hombre* se convierte en:

*Objeto de un saber y sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado*<sup>24</sup>.

*El umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre*<sup>25</sup>.

Si por el movimiento en el campo del saber surge la categoría *hombre*<sup>26</sup> como función de fundamento, también nacerán las ciencias humanas obligadas a dar cuenta de él. La nueva posición del concepto *hombre* permite el nacimiento de nuevos saberes que lo

---

<sup>23</sup> Sin duda no es posible dar un valor trascendental a los contenidos empíricos ni desplazarlos del lado de la subjetividad constituyente sin dar lugar, cuando menos silenciosamente, a una antropología, es decir, a un modo de pensamiento en el que los límites de derecho del conocimiento (y, en consecuencia, de todo saber empírico) son, a la vez, las formas concretas de la existencia, tal como se dan en este mismo saber empírico. *Ibídem*, p. 243.

<sup>24</sup> *Ibídem*, p. 304.

<sup>25</sup> *Ibídem*, p. 310.

<sup>26</sup> *Éste (el ser humano) surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje. En medio de todos ellos, encerrado en el círculo que forman, el hombre es designado (...) por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales (y en un lugar que no es sólo privilegiado, sino ordenador del conjunto que forman: aun si no es concebido como término de la evolución, se reconoce en él el extremo de una larga serie), ya que finalmente la relación entre las relaciones y los medios que tienen para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción.* *Ibídem*, p. 304-305.

toman como objeto. Ahora bien, compaginar el sujeto que conoce con aquello que le posibilita el conocimiento, él mismo, es lo que caracterizará el movimiento circular y polar de la *episteme* moderna. La escisión en la que se ve inmerso el ser humano, escisión, en un primer momento, en el ámbito del conocimiento, se insertará en el mismo concepto de ser humano tal y como ha llegado a nuestros días, ejemplificando cómo la *episteme*, el sustrato mediante el cual se configura el saber de una época, no sólo influye, sino que construye una determinada realidad.

Sabiéndose en el centro del saber, también la categoría de *hombre* deberá ser cuestionada, pero en su caso, las condiciones de posibilidad de su existencia coinciden con él mismo. En su seno, en su intimidad, confluyen los ámbitos subjetivos y objetivos. El juego moderno y circular de la *episteme* se muestra ahora estancado. El fundamento del saber, el *hombre*, dividido en dos campos que, en sus relaciones, buscan apuntalarlo, no son capaces, en su mutua necesidad, de llegar a una conclusión definitiva puesto que se ha perdido el referente externo que posibilitaba un saber categórico. Y esta permanente circularidad se intuye precaria, vacía, limitada y rodeada de silencio. La *episteme* moderna se caracterizará, en esta constante búsqueda de fundamento, en la centralidad de la figura del *hombre*. Una figura siempre inestable y en una relación permanente entre dos campos que buscan llegar a una conclusión, pero que no encuentran un referente externo que los legitime. Esta ausencia de validación es lo que precipitará una imagen de indefinición. Los saberes que buscan arrojar luz sobre la definición del *hombre* son la evidencia de este movimiento y también de sus límites. Vemos, también, aparecer la finitud ligada a la figura del ser humano. Finitud que se muestra tanto como condición de posibilidad como de límite. Será el momento del nacimiento, también, de las filosofías de la finitud o de la analítica de la finitud<sup>27</sup>. El

---

<sup>27</sup> *La vida tiene la huella de la muerte; el trabajo hace del hombre un instrumento de producción y las palabras suenan en el espacio irreductible de un lenguaje que es completamente anterior a él. De esta manera, el trabajo, la*

*hombre* está dominado por el lenguaje, el trabajo y la vida: su existencia encuentra en ellos sus determinaciones, sus limitaciones, pero, también, su condición de posibilidad: no es posible tener acceso a él más que a través de las palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica.

*Él mismo puesto que piensa no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que ya existen previamente a él*<sup>28</sup>.

El juego en el que se ve inmerso el campo epistemológico, en la medida que debe dar cuenta de una problemática de la que no puede escapar, puesto que le aboca a una circularidad indefinida, irá configurando, ahora, la figura del ser humano, en primer lugar, como un ser diferenciado y alejado de sí mismo, puesto que no puede conocerse en su totalidad. A la vez, en segundo lugar, ello le aboca a darse cuenta, más que nunca, de sus limitaciones y, aún buscando con ellas fundamentarse, le lanzarán, a su vez, al campo de lo oculto, de lo eternamente incognoscible. La intuición de esta zona ignota funcionará como una palanca, una esperanza por encontrar en ella algo que solucione el problema del conocimiento y buscará, a partir de ahora, dar cuenta de un origen que pueda ser el puntal a partir del cual construir algo que se mantenga unitario y que dé cuenta, que dé sentido, del mismo *hombre*.

---

*vida y el lenguaje atraviesan al hombre no solo como su posibilidad de comprensión, sino como el desplome que anuncia el eventual borrado de su rostro.* CASTRO, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*. O. c. p. 64.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*. O. c. p. 305.



### 3.2.3. La finitud ligada a la categoría *Hombre*.

Es palpable, por todo ello, el anuncio de la finitud humana, ya utilizada como punto de fundamento en la dinámica del saber y característica principal de la *episteme* moderna<sup>29</sup>. Sin embargo,

*la finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene fronteras pero que quizás no tiene esperanzas*<sup>30</sup>.

Ésta, la finitud, se convierte en aquello que permite una fundamentación a la vez que, paradójicamente, deviene un círculo cerrado y precario. Condición de posibilidad del saber y campo nunca del todo desvelado. La experiencia de la finitud se deja sentir como:

*un juego interminable de una referencia duplicada: si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos primitivos del lenguaje, del trabajo y de la vida; y a la inversa, si la vida, el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, esto se debe a que el conocimiento tiene formas finitas*<sup>31</sup>.

Tal y como lo caracteriza Foucault, hay un paso de la metafísica de la representación a la analítica de la finitud. También las disciplinas características de la *episteme* clásica sufren un desplazamiento. Aparecen la biología, el trabajo y el lenguaje como aquellos

---

<sup>29</sup> *Se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo. Ibídem, p. 305.*

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibídem, p. 308.*

instrumentos que parecen poder dar cuenta de la naturaleza del *hombre* aunque, también como éste, poseen un ámbito inaccesible y oscuro. Se produce un juego interminable que depara un círculo infinito, cerrado. En primer lugar, el *hombre* se sabe preso en su lenguaje, trabajo y vida, no pudiendo dar cuenta de ellos de forma definitiva puesto que a su vez le vienen dados desde el exterior y, sin embargo, en segundo lugar, se mantiene aferrado a ellos, puesto que los considera la única vía para poder darse alguna explicación. Se puede vislumbrar, entonces, una pugna entre lo empírico y lo trascendental. Lo empírico parece tener la respuesta a la pregunta lanzada, pero es lo trascendental lo que debe permitir y fundamentar el salto hacia el exterior, puesto que, o bien

*este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica, cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis positivista, o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso escatológico*<sup>32</sup>.

El pensamiento moderno no buscará hacer otra cosa que mirar de equilibrar ambos polos. Además, acompañado por este nuevo y, ahora, necesario objeto de conocimiento, adquiere capital importancia el análisis de lo vivido ya que es, a la vez, el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos de la experiencia y, también, el elemento trascendental que los hace posibles, su substrato fundamental. Hay, por tanto, una red que liga los elementos empíricos con los trascendentales. Como veremos, junto con la descripción de la *episteme* moderna, Foucault va desgranando, minuciosamente, una crítica hacia los modos de darse la filosofía en un pasado que muy bien es ya nuestro presente. Así, en verdad, ésta se ve abocada, o bien al positivismo, o bien a la filosofía

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 311.

trascendental, sabiendo que, de algún modo, una debe dar cuenta de la otra, pero olvidándose del papel que el mismo saber impone al sujeto, no siendo consciente del esquema que la misma dinámica del saber impone<sup>33</sup>.

Con la convicción de que la manera de configurarse el pensamiento ha llevado no sólo al nacimiento de la figura del ser humano como eje y punto central de todo saber, sino que también aboca a éste a un callejón sin salida, Foucault empieza a caracterizar la *episteme* moderna en base a tres elementos que englobará en la llamada analítica de la finitud: el dualismo empírico – trascendental, la necesidad de dar cuenta de lo impensado y la obligación de dirigir el pensamiento hacia el origen, que se mostrará como un agujero negro, imposible de pensar.

Los tres elementos citados anteriormente caracterizan la *episteme* moderna en la medida que la estructuran. Aunque los tres elementos se relacionan entre sí, es, al parecer de este trabajo, la dualidad empírico-trascendental la que origina los otros dos. Habiendo caracterizado el primero como el eje que posibilita el saber de la Modernidad, añadiremos que el interés por lo impensado viene espolado por la esperanza de poder apresar la misma dinámica empírico-trascendental, buscando en ella la solución al conjunto de preguntas formuladas, pero que, constantemente, se muestra inalcanzable. Este impensado se identifica con el origen, esto es, con el punto que puede dar cuenta y explicar, en último término, la naturaleza humana y constituirse así en el fundamento tan anhelado. Origen, sin embargo, impensable. Por último, esta limitación, esta imposibilidad, coloca al ser humano frente al espejo de la finitud, de su propia finitud. A través de ella, el *hombre* toma conciencia del callejón sin salida en el que se encuentra, de la incapacidad de dar respuesta a las preguntas formuladas, de la imposibilidad, finalmente, de sustraerse del juego empírico-trascendental. El *hombre* se descubre ligado,

---

<sup>33</sup> *La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está pues en un retorno a lo vivido, sino en cuestionarse si el hombre existe.* Ibídem, p. 313.

a partir de aquí, a su historicidad en la medida que ésta es la única que parece poder dar cuenta de su origen, aunque éste se substraerá permanentemente de su reflexión. Por mucho que las disciplinas intenten dar cuenta de la vida, el trabajo o el lenguaje, los tres parecen tener un punto de inicio que se escapa, que va más allá del propio *hombre*, en la medida que ya estaban antes que él. La historicidad en la que se ve inmerso el pensamiento es patente por cuanto:

*La vida, el lenguaje y el trabajo adquirieron su propia historicidad, en la cual están hundidos: así pues no podrían enunciar jamás verdaderamente su origen, si bien toda su historia apunta, desde el interior, hacia él. Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño: como la cima virtual de un cono en la cual todas las diferencias, todas las dispersiones, todas las discontinuidades estarían reducidas para no formar más que un punto de identidad, la impalpable figura de lo Mismo, con el poder de estallar, sin embargo, y convertirse en otro<sup>34</sup>.*

Lo impensado no procede del *hombre*, sino que nace con él y, justamente con anterioridad, la tarea de parte de la filosofía a lo largo del siglo XIX será la de intentar pensarlo: Schopenhauer, Marx, Nietzsche, como ejemplos de la filosofía de la sospecha, tratarán de mostrar ese campo ignoto e ignorado a través del cual se constituye lo humano<sup>35</sup>. Sin embargo, este incesante camino hacia lo impensable, permanentemente sentido como una fuga, aboca, finalmente, a intuir una cruda convicción nihilista, esto es, evidenciando un trasfondo, éste señalaría el fin de toda acción significativa.

---

<sup>34</sup> *Ibíd*em, p. 320 - 321.

<sup>35</sup> *des-enajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte de su trasfondo de evidencia inmediata y moderada de las experiencias, de levantar el velo de lo inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido. Ibíd*em, p. 318.

Configurado y caracterizado de esta manera el substrato del saber moderno, sólo le cabe a Foucault acabar de describirlo y, finalmente, apuntar que quizás quepa una reflexión que se pregunte por la necesidad de aquello que hace posible esta reflexión inacabable, anunciando la necesidad de abandonar el concepto de *hombre* y el de caracterizarlo como un elemento surgido tras una determinada manera de concebir el saber, como un elemento fruto del devenir histórico.

Foucault, hasta aquí, ha hecho un análisis lo más descriptivo posible y es sólo, en la última parte, en la que se permite dibujar el panorama posterior, el nuestro. Si la manera de darse el pensamiento, la manera de configurarse, siempre propicia a múltiples influencias, ha visto nacer en su seno la figura del *hombre* y la de las ciencias sociales que han pretendido dar respuestas a las preguntas con su nacimiento iniciadas, ¿no es posible escaparse de él, probar de explosionar el pensamiento subyacente en él, intentar continuar la tarea iniciada por Nietzsche?

*¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda? ¿cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza enterrada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas les es dada de inmediato? ¿cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si éstos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables.<sup>36</sup>*

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 314.

Estas son las preguntas que han ido surgiendo en la filosofía, en la nuestra, en la que a día de hoy conocemos, de la que aún no hemos escapado y de la que (y en la que cómo apunta Foucault es políticamente necesario) debemos dar cuenta.

*Somos un pensamiento a la espera de ese otro pensamiento al que conduciría el borrado definitivo del rostro de arena<sup>37</sup>.*

---

<sup>37</sup> CASTRO, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*. O. c., p. 85.

### **3.2.4. Subjetividad: el sujeto moderno, una construcción histórica.**

Habiendo recorrido, resumidamente, una parte de la obra foucaultiana, es el momento de recoger algunas de las conclusiones a las que quiere llegar esta parte del trabajo.

En primer lugar, resaltar el hilo conductor que recorre toda la obra del filósofo francés. Sería iluso no ver en ella una constante preocupación: la de la experiencia subjetiva. Con ella, adheridas y derivadas, las cuestiones del poder, el saber, la sexualidad, el papel constitutivo de las prácticas discursivas y extra-discursivas, la reflexión sobre la ausencia de sentido, su elección metodológica con la *arqueología* y la *genealogía* y, finalmente, su posicionamiento ético.

Es evidente que tras el trabajo histórico y crítico de Foucault, la conclusión que, seguidamente, se puede extraer de su trabajo es que el ser humano, en cuanto tal, configura su experiencia, crece y se desarrolla según determinados parámetros históricos y, por tanto, no se le puede atribuir ninguna naturaleza más allá de la biológica o, para ser precisos, más allá de lo que el discurso biológico produce y es concebido como necesario. Para Foucault, el ser humano es un ser social y cultural en la medida que son los discursos y prácticas generados por las redes complejas que nombramos como economía, historia, etc., quienes determinan su propia experiencia.

Sin embargo, el trabajo de Foucault es un trabajo crítico. Si bien la experiencia humana es una construcción histórica, no pueden ser obviados los movimientos que la constituyen (saber, poder...) ni tampoco el propio individuo que los vive. Las obras de Foucault se mueven entre ambos, en un movimiento, primero, de denuncia y, segundo, de apertura y construcción. Si, como hemos visto, Foucault va señalando aquellos

aspectos más relevantes de la experiencia moderna, criticándolos y demarcándolos, no es con la finalidad simple de denunciarlos, sino que, además, hacen posible vislumbrar una determinada concepción de la naturaleza humana, por mucho que su trabajo busque denunciar cualquier visión antropológica. Visión que se hace mucho más explícita cuando abre, en su último recorrido, senderos que permiten vislumbrar otro tipo de experiencia y, con ella, otro tipo de contexto. Por ello, podemos afirmar que la experiencia y la subjetividad son concebidas como sustratos abiertos y, en cuanto tal, influenciados por los mecanismos culturales y sociales pero, también, flexibles en cuanto denunciados, contingentes y modificables.

El análisis filosófico del presente es claro: dibuja una determinada subjetividad fruto de las múltiples influencias que se mueven entre los estratos discursivos y extra-discursivos. Denunciada la categoría *hombre* en cuanto función de fundamento, Foucault se centra en la subjetividad como producto histórico y social resultando, de todo ello, un ser humano: controlado y controlador, normalizado y delimitado, productivo, *Homo psychologicus* (delimitado por el poder psiquiátrico) y centrado en su sexualidad, buscando en ella una verdad interna.

Tras esta caracterización de la subjetividad moderna, dos conclusiones pueden extraerse:

- Que en la medida que el *hombre* ya no es fundamento de sí mismo y que la subjetividad es una construcción histórica, se señala la inexistencia de un sentido último metafísico, la ausencia de una naturaleza más allá de la mera biología y la posibilidad cultural.



- Que en la medida que el *hombre* toma conciencia de esta apertura, se posibilita un posicionamiento responsable para su propia constitución. Para ello es preciso, primero, una mira crítica y, segundo, una opción ética.

El propio trabajo que aquí presentamos no deja de ser un recorrido por estos constantes descubrimientos, enfocados en una misma cuestión, una reflexión permanente de lo que, creemos, es el centro de la reflexión contemporánea. Parecía que la Modernidad, con la racionalidad y el humanismo, habría de aportar un sentido claro, carnal, tangible. Sin embargo, aquello que parecía más propio, nuestra subjetividad, se caracteriza por ser una construcción influenciada por múltiples fuerzas, la mayoría externas, que no sólo lo configuran, sino que lo controlan y lo atenazan y que, tras ellas, tras este magma cultural e histórico, no existe nada más.

El panorama que ofrece Foucault no es muy halagüeño, las estrategias del poder configuran una determinada subjetividad. Tras el reverso de nuestra supuesta libertad, del humanismo que empuja a creernos protagonistas y propietarios de nuestros sentidos y significados, de la intriga por encontrar una verdad o un camino dentro de nosotros mismos, existe una correlación de fuerzas que nos oprimen y constriñen hacia una determinada manera de organizar y configurar nuestra subjetividad. Aquello que parecía más propio, se convierte, tras un trabajo de sospecha, en una subjetividad construida históricamente, políticamente. El camino de nuestra libertad e identidad se convierte, de pronto, en una prisión, en una construcción deseada y provocada por azarosas combinaciones de poderes, instituciones, disciplinas, que, eso sí, son capaces de generar una subjetividad cada vez más homogénea, más manejable y más orientada a una sociedad productiva y consumista. Tras las tópicas críticas al sistema capitalista, añadiendo ahora la lectura de Foucault, cabe una reflexión más profunda, a saber, que

es nuestra sangre, nuestra identidad y subjetividad, la que lleva, la que es ella misma, el producto de dicha sociedad. Tras los discursos de libertad, de humanismo, de crítica, de saber, se esconde, promoviéndolos, el mismo poder, dibujando la figura de un pez que se muerde la cola e impide una salida. ¿Cómo desprenderse de la propia identidad, de la subjetividad o de una determinada manera de sentir, vivir o pensar?

Al finalizar la obra *Las palabras y las cosas*, Foucault utiliza la metáfora del rostro de arena en una playa para resaltar el carácter contingente de la categoría *hombre*, señalando la posibilidad que sea otro rostro, quizás más borroso, el que lo sustituya. Si bien esta denuncia busca eliminar por completo la función que realiza tal categoría, siendo conscientes de los múltiples coletazos que aún puede realizar, creemos que también es una metáfora extensiva a la figura que se ha dibujado con la subjetividad moderna. Así, si en un primer momento la crítica va dirigida al *hombre* como fundamento y se busca con ella eliminarlo, en un segundo momento, con la mirada puesta en el proceso de constitución de la subjetividad, no sólo se busca la crítica, la delimitación y la denuncia, sino que también requiere insertar un elevado tono político. Con la denuncia se busca posibilitar otro tipo de subjetividad y, con ello, otra sociedad. Y, pese a las múltiples críticas que ha recibido la obra foucaultiana, no puede obviarse una gran ambición: la llamada, puesta de relieve en sus últimas obras, a la responsabilidad de elegir un determinado tipo de subjetividad: la del cuidado de sí (*epimeleia heautou*).

*La muerte del hombre es la muerte del sujeto epistemológico y el progresivo oscurecimiento de un sueño antropológico que vive la ficción de la esencialidad humana. Se trata de un proceso que abre un vacío, en el que no cabe llorar puesto que la forma-hombre ha aprisionado la vida y, ahora, corresponde liberarla.*

*Esta liberación supone reconocer que el vacío es una posibilidad, que permite pensar al sujeto como una estructura escindida y no como una unidad*<sup>38</sup>.

Denunciado el sujeto en cuanto categoría y a la subjetividad como un efecto de sometimiento, paradójicamente, Foucault realiza una tarea de profundización en el planteamiento de la cuestión del sujeto. Con la mirada puesta en la Antigüedad, sin querer trasladarla al presente, buscará que sea el propio sujeto el que se tome a sí mismo como su propio objeto, que sea éste el responsable de su propia conformación. He aquí la salida creativa que permite su propia trayectoria. Si el sujeto epistemológico ha sido un sueño, queda construir y pensar otro tipo de sujeto en el que se inscriba la ética. Una ética dirigida a responder a lo intolerable y a confrontar al propio sujeto con su responsabilidad.

*“el sujeto ético es aquel que se hace una experiencia de sí mismo y, a partir de ella, se modifica por medio de diversos criterios y prácticas”*<sup>39</sup>.

El sujeto ético es la respuesta a la crítica de la subjetividad y éste se vehiculará a través de la *epimeleia heautou*: la inquietud de sí mismo. Podemos definirla, en palabras de Foucault, como una actitud<sup>40</sup> con uno mismo, con los otros y con el mundo que supone trasladar la atención del exterior a uno mismo y se compone por una serie de prácticas y ejercicios, cuya finalidad es permitir al sujeto hacerse cargo de uno mismo, buscando hacer emerger una transformación a través del camino que promueven las *ascesis*, una *elevación de uno mismo por el trabajo de uno mismo*<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> CASTRO, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*. O. c. p. 185.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*. Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 26.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 31.

Foucault recupera la Antigüedad y lo hace, principalmente, porque observa la carencia de códigos morales colectivos, ya que estos surgirán con la pastoral cristiana donde el gobierno del individuo pasa al gobierno de la comunidad, pueblo y rebaño. Una carencia de códigos muy afín con la ausencia, en nuestro tiempo, de un código moral válido, legítimo y universal. Ante tal carencia sólo cabe una respuesta: la búsqueda. Una búsqueda que es consciente que no parte de cero, que ha de hacer frente a toda una construcción establecida: la de la subjetividad moderna. Por ello, el trabajo, la búsqueda, ha de realizarse sobre ella, delimitando sus límites para franquearlos, liberándose de la subjetividad impuesta y creando nuevas formas de experiencia.

*“Enorme desafío y reto insensato (...) no hay nada más difícil que cuestionar los elementos que definen la experiencia posible para el tipo de sujetos que somos, porque el hecho mismo de que esos elementos nos constituyan, tal y como somos, hace que se impongan a nuestro entendimiento con toda la fuerza de todo lo que es plenamente “natural” y absolutamente “necesario” escapando así a toda veleidad crítica. Nada es más difícil que ese cuestionamiento, pero, también nada más imprescindible para alcanzar a ejercitar unas prácticas de libertad que solo pueden desarrollarse si emprendemos la ardua tarea de resignificar todas las evidencias heredadas”<sup>42</sup>.*

Resumidamente, el trabajo crítico foucaultiano nos ha abocado a constatar que los diferentes elementos que giran en torno al poder, configuran una subjetividad con la que se inscribe nuestro nacimiento y a través de la cual desarrollamos nuestro habitar. Nos muestran tanto la rigidez de un determinado sujeto como la posibilidad, con la toma de conciencia de su obvia construcción, de deshacerla y cambiarla. La tarea histórica nos muestra la contingencia de la subjetividad y, con ello, nos aboca al seno del

---

<sup>42</sup> AAVV, *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Ediciones Universidad de Oviedo, Oviedo, 2007, p. 15.

sinsentido. Sin embargo, cabe la posibilidad de la creación, de la búsqueda, de la *ascesis*. La apertura y el camino que señala Foucault está cargada de política: la confrontación directa con el *bio-poder* obliga a una determinada experiencia y demanda de un posicionamiento ético: la responsabilidad individual de modificar tal construcción y permitir otro tipo de experiencia. Retomar nuestras vidas.

*El poder nos somete a través de nosotros mismos. Porque somos nosotros los que nos autocontrolamos, nos autovigilamos, nos autosomentemos, nos autocastigamos, nos autoreprimimos, nos autocensuramos, nos autoengañamos... Todos tenemos un fascista dentro. Y un anarquista. Y un carcelero. La cuestión, entonces, es ¿por qué lo hacemos? ¿Por qué nos autocontrolamos y nos autodominamos? Pues porque nos interesa. Lo que no nos interesa es reconocerlo, reconocer que nosotros somos nuestro propio enemigo. Por el contrario, nos resulta más agradable y agradecido creer que no somos responsables del mundo que vivimos, que la responsabilidad de cómo son las cosas es de una exterior tecnología represiva, de unos perversos medios de comunicación al servicio de unos macabros intereses o de una difusa globalización. Pero esto no es más que un autoengaño para eludir la terrible evidencia de que el mundo es como es porque nosotros somos como somos, pensamos como pensamos, nos relacionamos como nos relacionamos y, en definitiva, vivimos como vivimos<sup>43</sup>.*

Esbozada la trayectoria de Foucault para con el tema de la subjetividad, representativa de un momento histórico que ha afrontado las sombras a través de las cuales se articula un sujeto que se creía omnipotente, podemos dilucidar aquello que nos queda, aquello que hace presente nuestra precariedad como sujetos y que, no obstante, aún nos permite enarbolar una respuesta. De nuevo, es aquí donde ruge la problemática, en el encuentro entre el silencio de un sujeto y su acción moral. Es aquí donde mora la

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 108.

dificultad, más aún si en lo entredicho queremos guardar la coherencia como el fuego fatuo de una Modernidad aún en nuestras manos.

De entrada, para el mismo Foucault, no está tan clara su propia desafección del movimiento moderno. Presenciar una nueva subjetividad, pronosticarla, no es en modo alguno un alejarse de esa doblez empírico-trascendental con la que caracteriza todo el devenir moderno. Si bien es verdad que hay un descentramiento de la figura del sujeto, este desenfoque sólo va dirigido a su función, a su tarea de encuadre y sostén epistemológico, manteniendo, por tanto, un importante remanente del que no puede desprenderse. No nos engañemos, lo que está en juego es nuestra propia libertad, nuestra capacidad para referirnos a nosotros mismos como sujetos, capaces, por tanto, de aunar cualquier acción con un margen de decisión y protagonismo y, Foucault, se muestra ambiguo en la delimitación.

Confesamos que la trayectoria moderna, la desaparición de ese sujeto ilustrado tan claro y nítido, nos aboca a una parálisis. Nunca hasta ahora habíamos poseído tan precario marco de instrumentos, directrices o narrativas para cualesquiera construcción. No obstante, frente a la decapitación, aún somos capaces de reflexionar, aún nos mostramos como sujetos flexionados hacia nosotros mismos, proyectados hacia el pensar e incompletos. Por otro lado, no podemos obviar el contexto del que somos partícipes. Éste continúa teniendo todo un sustrato significativo, aunque ya no tenga un referente externo, aunque sólo sea un espejismo, eso sí, capaz de reflejar algo de nosotros mismos y, en su dinámica presente, hecho uno con el Capital, nos obliga a ofrecer una respuesta. Una respuesta que debe tener por objetivo demostrarnos que dicha dinámica es nuestra responsabilidad, ya que nada puede venir de fuera, ofrecernos una palanca capaz de voltear nuestro habitar y confirmar esta situación con la intuición de que, si hemos podido generar esta red, bien somos capaces de generar otra. De nuevo, la pregunta cae por su propio peso: ¿qué somos?, ¿quiénes somos? Ambas preguntas, una

formulada por la filosofía, la otra por nosotros mismos en nuestro día a día, no tienen mayor repuesta que el silencio. Difícil es darles mayor cabida, por carente de estructura la primera y por vacía de contenido la segunda. En nuestro debate contemporáneo sobre la viabilidad de un sujeto, poco podemos hacer para atrincherar una posición. Partimos de la imposibilidad de un sujeto, tanto si hablamos de categoría como si nos referimos a él en cuanto a contenido y, por tanto, como un individuo coherente, hilvanado por referencias claras y estructuras definidas. Si la noción de identidad aún puede existir, lo hace desde la maestría del simulacro, de una búsqueda y emulación de lo que un día fue, combinando aún los ideales ilustrados de racionalidad con los románticos de búsqueda de referentes profundos y propios. De entrada, la situación del discurso nos obliga a hablar de subjetividades frente a sujetos. Subjetividades que permiten debilitar la noción de sujeto y que permiten auto-referirnos como individuos históricos. Pero si bien Foucault nos permite ver cuál es la dirección que toma un sujeto que siempre es articulado por prácticas y discursos que le dan forma, no atiende a una ontología profunda del sustrato que permite la coexistencia o progresión de diferentes dibujos. Es por ello que nos parece oportuno detallar, también, la concepción ontológica del ser, esta vez en Heidegger, con la intención de poder destacar, entre otros, su noción del ser como devenir y la ausencia, en esta ontología fundamentada en la fenomenología, fundamental para otros, del papel del cuerpo y del otro.

Será tarea del final de este apartado demarcar las diferencias entre sujeto moderno, que desglosado como categoría epistemológica queda más claro, de las nociones de subjetividad e identidad. Entre estas dos últimas sí es posible una diferenciación que nos permitirá adentrarnos en la configuración actual de la primera, veremos que alienada, neurótica y narcisista y, por último, criticar la estrategia de la identidad que se instituye como una apropiación de la subjetividad, un acto con claras connotaciones políticas.

### 3.3. Una mirada a Heidegger.

#### 3.3.1. La fenomenología y el sujeto moderno.

La fenomenología no surge como una vía para criticar el estatuto óntico y epistemológico del sujeto moderno, antes bien, quiere ser una reconsideración y crítica al movimiento positivista de su época. Si bien esta apreciación puede carecer de interés, creemos que vale la pena tenerla en cuenta para explicar el desglose y recorrido de la fenomenología. Esta confesión inicial acerca de la finalidad de las investigaciones explica por qué Husserl atenderá principalmente a esta preocupación sin cuestionar, de fondo, el *cogito* que estructurará y fundamentará la epistemología contrapuesta a la metodología científica y, aunque Husserl acometerá dicha labor con el lema *a las cosas mismas*, con el objetivo de desmitificar el objetivismo publicitario de las ciencias, el concepto de sujeto, si bien redefinido desde un primer momento, no sufrirá cambios sustanciales. Esta modificación que, no obstante es importante y radical, no conseguirá superar el núcleo característico del sujeto moderno como fundamento, sino que pulirá su figura. Más concretamente, Husserl acerca dicho sujeto a la experiencia, a la inmediatez de las cosas o a la conformación de sentido mediante la relación constitutiva entre objeto y sujeto, etc. No obstante, la elaboración husserliana acaba invocando un sujeto (centrado a través del *ego*) que vuelve a erigirse como aval del campo del conocimiento y asidero existencial, incapaz, a su vez, de dar la vuelta, aunque con matices, a las mismas críticas lanzadas contra la filosofía cartesiana, por poner algunos



ejemplos: el solipsismo, el problema de la intersubjetividad, la corporalidad o la inconmensurabilidad del *mundo*<sup>44</sup> de la vida, etc.

De esta manera, puede entenderse mejor por qué el proyecto de Husserl puede ser considerado, y así lo han hecho numerosos autores, como el último proyecto moderno de la filosofía. Todos ellos son algunos de los escollos delante de los cuales la fenomenología deberá reconsiderar sus iniciales planteamientos y cuyos herederos se verán obligados a reformular, haciendo especial hincapié en la noción de sujeto y, como veremos, liberándolo de su función fundadora, intentando así superar los mentados escollos herederos de la Modernidad.

---

<sup>44</sup> Utilizaremos *mundo* en cursiva para referirnos al término *Lebenswelt*. Término husserliano, resumido como aquello que se refiere a todos los actos culturales, sociales e individuales a los cuales nuestra "vida" no puede sobrepasar.

### 3.3.2. Heidegger y la Modernidad.

Es Heidegger quien, con mayor ahínco, recoge el legado fenomenológico para derivarlo, no obstante, hacia una hermenéutica ontológica. En resumidas cuentas, es él quien primeramente critica el escaso cuestionamiento del *cogito* husserliano y, por ello, reconduce la fenomenología hacia otra senda. Además, la filosofía que despliega, como hemos señalado con anterioridad, interesa en el proceder de este trabajo por dos motivos diferentes. El primero, analizado en estas líneas, es, precisamente, porque es considerado como uno de los cómplices en el derrumbamiento del sujeto moderno, así como también por ser uno de los críticos más acérrimos hacia el proceder moderno y su inherente concepción racionalista. Criticar lo que para Heidegger es una falta de rigor en Husserl es retrotraerse a una denuncia de toda la tradición filosófica occidental.

*La cuestión principal para Husserl no es en absoluto la cuestión del carácter de ser de la conciencia; lo que a él le guía es, más bien: ¿Cómo puede hacerse de la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta? Lo primordial, lo que a él le guía, es la idea de una ciencia absoluta*<sup>45</sup>.

Por otra parte, aunque será analizado más adelante, el sujeto resultante, como veremos vinculado a la ontología y al análisis del *ser*, junto con su peculiar análisis existencial, será de interés para la segunda parte del trabajo donde se analizarán las ascéticas.

Para desplegar la desaparición heideggeriana del sujeto cartesiano, abordaremos *Ser y Tiempo* como referencia inexcusable y crítica abierta al transcurso del movimiento fenomenológico. Resumido el limo a través del que Heidegger edificará su legado, la

---

<sup>45</sup> HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 147.

crítica que lanza a Husserl que, como veremos más adelante, proyecta como crítica a la Modernidad en conjunto, es, principalmente, porque éste no se interroga por el modo de ser de la conciencia de la intencionalidad o el sujeto constituyente o, dicho de otra manera, que por no cuestionar el *cogito* que permite la construcción de sentido, no puede acceder a la pregunta por el *ser* en cuanto tal. Brevemente, para Heidegger, Husserl carece de la profundidad necesaria en su análisis del *cogito*, muy similar a la crítica que también lanza hacia Descartes.

*Descartes (...) investigó el cogitare del ego – dentro de ciertos límites -. En cambio, deja por completo sin dilucidar el sum, a pesar de haberlo sentado tan originariamente como el cogito. La analítica plantea la cuestión ontológica del ser del sum. Únicamente determinado este ser, resulta apresable la forma de ser de las cogitaciones<sup>46</sup>.*

Es por este motivo por el que Husserl, siempre para Heidegger, privilegiará el método al *ser*, situando la conciencia en el comienzo de un método injustificado a priori<sup>47</sup>. Por el contrario, para Heidegger, la pregunta por el *ser* será el tema capital abordado en *Ser y Tiempo*.

*La mencionada pregunta está hoy caída en el olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la “metafísica”(...) Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces como pregunta expresa de una investigación efectiva<sup>48</sup>.*

---

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Ed. Trota, Madrid, 2003, p. 46.

<sup>47</sup> *El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.* Ibídem, p. 13.

<sup>48</sup> Ibídem, p. 11.

Sin embargo, en la particular meticulosidad de Heidegger, éste afronta la necesidad, primeramente, de desglosar y analizar la figura del *Dasein*, el *ser ahí*, como el ente *señalado entre todos los entes*, para dar respuesta a la pregunta por el *ser*.

*El ser ahí tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óptica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el ser ahí en sí mismo ontológico. (...) Al ser ahí le es inherente (...) un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del ser ahí. El ser ahí tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías.(...)*

*El ser ahí se ha mostrado, así, como aquel al que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes<sup>49</sup>.*

Es esta analítica del *ser ahí* y no tanto la del *ser*, la que interesa al trabajo y la que detallamos a continuación. Una analítica posibilitada porque ya Husserl modifica el panorama reflexivo, desplazando las coordenadas de la ontología del sentido hacia el suelo de la vida prejudicativa. Dicho movimiento no puede considerarse baladí y repercutirá en las subsiguientes corrientes, especialmente en Heidegger y el movimiento existencialista. Sin embargo, hay dos posibles lecturas de esta reciente senda. La primera pone el énfasis en reconocer, para el sujeto, una pertenencia al mundo como condición previa de su constitución de sentido y con una latencia efectiva y significativa. La segunda, recoge la categoría del existir como la posibilidad de un estar-fuera, un estar abierto a posibilidades de ser que se abren como horizontes a partir de los cuales el sujeto se encuentra lanzado más allá de sí mismo.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 23.

Heidegger empieza sustituyendo al sujeto transcendental por la noción de *Dasein* que no es ni conciencia ni subjetividad y sí una pléyade de significaciones a través de las cuales le va dando forma y contenido. Como hemos dicho anteriormente, privilegia la existencia por encima de la esencia siendo escueto y directo en el giro que proclama: su esencia, la del *ser ahí*, es existencia<sup>50</sup>. A través de este sucinto movimiento, se despliegan un correlato de consecuencias dignas de mención. En primer lugar, indica que el *ser ahí* no posee un ser objetivable y definido o una naturaleza ya dada y ontológicamente anterior, antes bien y, en segundo lugar, esta existencia queda como una senda abierta que jugará como proyecto a responder y tensión a vivir. He aquí la ruptura con Husserl y con la filosofía moderna que nos parece fundamental: Heidegger rompe el aislamiento del concepto y añade una apertura, relacionándolo con el hecho de *ser* y de *ser ahí*. En otras palabras:

*Ello implica que la auto-referencialidad primordial de este sujeto que en la filosofía ha sido llamado subjetividad, rebasa la auto-reflexividad del cogito, generándose en la facticidad del existir*<sup>51</sup>.

*Dasein* se desglosa entonces como una tríada a través de la cual se genera no una nueva figura avaladora, sólida o eterna, sino un espacio abierto y dinámico que dependerá de cómo se relacionen los tres elementos en juego. Estos tres elementos no son otra cosa que *ser*, *ahí* y la *relación* que existe entre ambos, que se abre como el trasfondo de posibilidades que, en la comprensión del *ser* en el *ahí*, pueden ir surgiendo. Y, de nuevo, la meticulosidad de Heidegger le obliga aún a hacer un paso atrás y analizar esa

---

<sup>50</sup> *El ser ahí se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Ibídem, p. 22.*

<sup>51</sup> SÁEZ, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 118.

facticidad, el mundo a través del cual el *ser ahí* se comprende y articula su existencia<sup>52</sup>.

Finalmente, señala el tiempo como el elemento que permitirá revelar la naturaleza del *ser ahí*.

*El ser ahí es en el modo de, siendo, comprender lo que se dice ser. Atendiéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual es ser ahí en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ser, es el tiempo*<sup>53</sup>.

Si bien este resumen del recorrido de la obra puede darnos una idea de la panorámica y del recorrido futuro de su pensamiento, nos centramos de nuevo, siguiendo el recorrido de la misma obra, en la analítica del *ser ahí*. Heidegger es de nuevo concreto y condensa, en el inicio de su analítica, lo que posteriormente desglosará como características del *Dasein*<sup>54</sup>. Destacamos la primacía de la existencia y la *propiedad* de este *ser ahí*, que es mío, puesto que ya pronostican la importancia de la responsabilidad y de las diferentes formas de *ser ahí*<sup>55</sup>. Además, el *comprender* se erigirá como una pieza fundamental y categoría existencial de esta relación, pues es sólo comprendiendo sus propias posibilidades como se forma y *re-forma* el *ser ahí* que, por otra parte, no puede obviar o soslayar el terreno fáctico del que parte y en el que se sabe lanzado. Además, recordemos, se configura también no a través de una dimensión noética, sino *pática*. La apertura del *ser ahí* tiene lugar a través del sentimiento. El *Dasein* se encuentra, desde lo

---

<sup>52</sup> *El ser ahí tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que el es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de aquel ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el mundo.* HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, O. c. p. 25.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>54</sup> *El ser de este ente es, en cada caso, mío. En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar "ser relativamente a". El ser mismo es lo que le va a este ente en cada caso.* *Ibidem*, p. 54.

<sup>55</sup> *El "ser ahí" es, además, un es ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente "ser ahí" le es inherente el ser, en cada caso mío como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiidad. El "ser ahí" existe en cada caso en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos.* *Ibidem*, p. 65.

*pre-constitutivo*, en un determinado estado de ánimo. Este *poder ser* que abre la relación *ser ahí* muestra la importancia y lo primordial del preguntar. Un preguntar ligado a la responsabilidad, puesto que:

*El ser ahí es en cada momento su posibilidad y no se limita a tenerla como posibilidad, a la manera de lo "ente a los ojos". Por ello puede este ente, en su elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse o no ganarse nunca o sólo parecer que se gana*<sup>56</sup>.

A su vez, este preguntar deslinda dos formas de *ser ahí*. En la medida que el preguntar demanda un *estar-fuera* para abrir campo a las posibilidades, puede Heidegger señalar, primero, la facticidad de la existencia o el ser fáctico, su estar en la espesura del mundo o puede, este preguntar, tomar distancia y cuestionar, segundo, la angostura de la impersonalidad del *uno* o *Man*, perdido en lo ordinario, cotidiano.

*El ser es interrogación por el sentido de su propio ser*<sup>57</sup>.

Por ello, puede concluirse que, para Heidegger, el yo no puede ser una mera posesión o auto-posesión, sino que debe remitirse a un *proyecto-yecto*, cuya meta inalcanzable es el ganarse a sí mismo. No obstante, con el análisis de esta manera articulado, abre la vía para dos modos posibles de existencia, a saber, la auténtica, inalcanzable pero que abre la vía al preguntar, al pensar, al reflexionar, etc., y la factual u originaria, consistente en el estar arrojado y ligado al devenir ordinario<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ibíd*em, p. 54.

<sup>57</sup> SÁEZ, L., *Movimientos filosóficos actuales*, O. c., p. 118.

<sup>58</sup> *El sí mismo no es objeto de autoconcepción sino horizonte de conquista*. *Ibíd*em, p. 140.

*Por ello la reflexión se convierte en un modo de existencia*<sup>59</sup>.

Justamente por ser este sí mismo un objetivo a alcanzar, puede mostrar Heidegger cómo el *Dasein* parte de un arrojamiento al mundo que la metafísica también ha obviado. Ello muestra, una vez más, los rasgos antropocéntricos, racionalistas y solipsista del yo cartesiano que salta por encima de una mirada limpia sobre el mundo. Lo fáctico es considerar el *ser ahí* como un ente perdido, de entrada, en la cotidianidad del mundo. Lo cierto, para Heidegger, no es el *cogito ergo sum*, sino el *yo soy, luego yo existo*<sup>60</sup>. Este partir de un arrojamiento o caída puede entenderse como una versión matizada de la teología cristiana. De hecho, los paralelismos son abundantes, especialmente, en la positividad que genera un *ser-caído*, en la apertura que permite el previo cuestionamiento y en el trabajo ascético. Además, son una crítica abierta a los planteamientos filosóficos que hacen referencia a una edad de oro (Marx, Freud)<sup>61</sup>.

*Es la calidad inevitable que caracteriza la confusión de un individuo en otros y con el mundo de los fenómenos. El ser es irremediable*<sup>62</sup>.

Nos referimos, por tanto, a este *estado de caído* como una categoría existencial<sup>63</sup> de la que el *Dasein* no puede rehuir, antes bien, puede hacer frente y medrar. Señalando aún sus connotaciones teológicas, que no implican ningún valor o juicio moral, este *estado de caído* se concreta en un estado de confusión que Heidegger mienta con el *Man* o *Uno*<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>60</sup> *La condición necesaria que da realidad al pensamiento es la existencia*. STEINER, G., *Heidegger*, Ed. FCE, México, 2009, p. 117.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>62</sup> *Ídem*.

<sup>63</sup> *La impropiedad y el “estado de caído” son los elementos necesarios de la existencia, de la facticidad existencial de lo cotidiano*. *Ibíd.*, p. 130.

<sup>64</sup> *Todos son el Otro y ninguno él mismo*. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, O. c. 131.



El *estado de caído* es un estado de inautenticidad, enajenación y mediocridad en el que el *Dasein* es vivido a través de los valores impuestos, compartidos y transmitidos por las *habladurías* y *escribidurías* y es subyugado por el *Furcht*, el temor, al igual que por la separación y la confluencia respecto a la opinión del otro o por no alcanzar el éxito material. El *Furcht*, el miedo, es contrapuesto a *Angsts*, la angustia. Siendo la segunda el reto abierto al *Dasein*, cuando a través de la muerte de los otros puede darse cuenta de su propia limitación o mortalidad. Tomar conciencia de que es un *ser-relativamente-a-su-propio-fin* y que la muerte es una dimensión inalienable de su propio transcurrir afecta al *Dasein*, abocándolo al preguntar y a encaminarse por la senda de la autenticidad. *Angsts* se convierte así en la posibilidad de asumir la cercanía de la nada.

Finalmente, podemos entender mejor por qué, al principio de *Ser y Tiempo*, Heidegger caracteriza al *Dasein* como interrogación por el sentido de su propio ser.

*El qué del ser ahí no consiste en un qué de contenido material, como mesa, silla, sino que consiste en el ser relativamente a sus posibilidades, en el tener que hacerse eligiendo entre sus posibilidades*<sup>65</sup>.

Por último, hay que señalar, aunque no sea objeto principal del trabajo, la importancia, influenciada obviamente por la fenomenología, del estatuto fáctico y óntico que, para Heidegger, posee el mundo y la mundanidad como categoría ontológica y existencial, como el suelo *pre-constitutivo* que enerva la figura del *ser ahí*. Este es el fenómeno dotado de unidad que contiene la expresión *ser-en-el-mundo*. Si bien no damos cabida a un análisis en profundidad que posibilitaría mostrar dicho contenido, sí queremos reflejar la importancia capital de esta relación que, como tal, deja a ambos polos en una

---

<sup>65</sup> HEIDEGGER, M., *Ibidem*, p. 42.

situación de mutua influencia<sup>66</sup>. Recordemos, por ello, que *ser ahí* es siempre *ser en el mundo*.

Habiendo desglosado el concepto de *ser ahí*, podemos concluir, para el objeto que nos interesa, de entrada, que al *ser ahí* le va su ser. Es decir, no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es un ente ontológicamente señalado. El *ser ahí* posee una relación de ser, se caracteriza por el comprenderse, es un ser abierto, y esta apertura no es meramente intencional, sino que viene marcada por la cura. El conducirse respecto a su ser viene marcado por su existencia. La relación de *ser* la hace consistir en el *tener que ser*. El *ser ahí* no se limita a ser un ente, sino que tiene que ser, es decir, su esencia reside en que tiene que ser en cada caso su ser como ser suyo.

---

<sup>66</sup> *Justamente, en el punto de partida del análisis, no debe ser el ser ahí objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad “inmediata y regular. Ídem.*

### 3.3.3. Crítica a la Modernidad.

Podemos conjurar el legado crítico de Heidegger basándonos en la crítica hacia el *cogito* cartesiano, que tiene repercusiones en el sujeto moderno resultante<sup>67</sup> y en el olvido metafísico de Platón en adelante. Además, en su estudio del *ser ahí*, también quiere alejarse de los planteamientos, para Heidegger prejuiciosos, de la antropología, en su triple crítica a la antropología tradicional, a la definición griega de ser humano y a la teología cristiana.

*(...) que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente hombre permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como comprensible de suyo en el sentido del ser ante los ojos de las restantes cosas creadas*<sup>68</sup>.

El desplazamiento del *cogito* cartesiano es evidente ya en la misma terminología. *Ser ahí* es un vuelco con repercusiones inmediatas<sup>69</sup>. El punto de partida vuelve a ser, de entrada, Husserl, aunque sirve éste como excusa para retrotraerse al legado cartesiano. El sujeto constituyente del que parte la Modernidad, no cuestionado de fondo, es el factor que ofusca la posibilidad de acceder a la pregunta verdaderamente radical y fundamental por el *ser* y, anteriormente, por el *ser-ahí*. Aquí marca el umbral de su segunda crítica. Sin embargo, manteniéndonos en la primera, Heidegger defiende la

---

<sup>67</sup> *Al ser del hombre lo llama Heidegger ser-ahí. Con esta acuñación terminológica se libra de tener que usar la expresión hombre. Lo cual no es en absoluto un capricho terminológico, sino que responde al propósito de “disolver” al hombre en una serie de modos de ser (...). Este funcionalismo realista, en que el hombre aparece sólo como un conglomerado de modos de ser, es por principio arbitrario, pues la elección de los modos de ser no está guiada por ninguna idea del hombre.* ARENDT, H., *Ensayos de comprensión: 1930-1954*. Ed. Caparrós, Madrid, 2005. p. 220.

<sup>68</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, O. c. p. 61.

<sup>69</sup> *La analítica existencial del ser ahí es anterior a toda psicología, antropología y mucho más biología.* *Ibidem*, p. 57.

imposibilidad de fundamentar lo objetivo a través de lo subjetivo. De nuevo, no habiendo hecho un radical análisis del sujeto, tampoco se le puede situar como puntal del conocimiento.

*Sustituir la interioridad de la conciencia por la exterioridad del ahí<sup>70</sup>.*

Es el *Dasein* y sus caracteres los que sedimentan la opción de Heidegger y son sus existencialistas los que mejor alejan su imagen del tradicional *cogito*, pues prima, como ya hemos comentado, el encontrarse por encima del intelectualismo, el *pathos* por el *eidos* y, finalmente, el habla. La tríada de existencialistas devuelve un sujeto que, por fuerza, no puede remitir a una sustancia, sino que, por el contrario, se ve obligado a un hacer y actuar a través de la comprensión. Es abertura y, por ello, proyecto.

En segundo lugar, principalmente en su obra *Nietzsche*, pone el dedo en la llaga en el transcurso del discurso metafísico. Entiende la Modernidad, fruto de este olvido por la pregunta por el *ser*, como una apuesta por apuntalar una categoría epistemológica cerrada, es decir, el sujeto se coloca como medida y centro del ente, buscando el dominio del mundo y del sí mismo. Son las ideologías las expresiones que mejor recogen esta apología por la subjetividad en las que impera una racionalidad funcionalista latiendo, de fondo, la voluntad de poder señalada por Nietzsche. La posición antropocéntrica<sup>71</sup> aboca a un raciocinio dominante, incapacitado de percibir y ver más allá de un uso instrumental.

---

<sup>70</sup> FERNÁNDEZ, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*. Ed. Encuentro, Madrid, 2010. p. 58.

<sup>71</sup> *Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza. En la época subsiguiente la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido por medio del sujeto y para él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él. La realidad de lo real es el ser representado por medio del sujeto representante y para éste.* HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Ed. Destino, Barcelona, 2005, p. 625.

*La época que llamamos Modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetualización y representabilidad, el hombre es el subiectum*<sup>72</sup>.

El dominio se evidencia a través de dos planos. El cognitivo-teórico, esto es, la Modernidad busca una comprensión del *cogito* con la que aspira a una comprensión absoluta de los procesos de la naturaleza y, en el ámbito práctico-moral, extraído de esta subjetividad autónoma y fundamentada en sí misma, una ética dominante en la que es fácil intuir el olvido por el mundo (lo circundante), el otro y el *ser*<sup>73</sup>.

El dibujo que va conformando a través de su crítica conduce su pensamiento al sendero de la irrepresentabilidad e indisponibilidad del *ser*. La ausencia de fundamento marca, para Heidegger, el comienzo del pensar y su verdadero reto. El olvido del *ser*, el querer extraer la esencia del ser humano fuera de su cotidianidad, aboca a un pensar antrópico<sup>74</sup>. Welsch<sup>75</sup> destaca tres direcciones en dicha crítica. En la tradición filosófica, el ser humano, en primer lugar, no viene determinado ontológicamente (desde la referencia al ser), sino ópticamente (como ente entre otros entes). En segundo lugar, viene determinado desde algo ajeno a él, es decir, desde la *animalitas* y no desde la *humanitas* y, por último, está determinado como mero ser humano y no desde la referencia del *ser* a la esencia del humano.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 635.

<sup>73</sup> (...) *el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad.* <sup>73</sup> *Ibidem*, p. 629.

<sup>74</sup> *Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente "hombre", permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como "comprensible de suyo" en el sentido del "ser ante los ojos" de las restantes cosas creadas.* HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, O. c. p. 61.

<sup>75</sup> AAVV, *Heidegger. Sendas que vienen*. Ed UAM, Madrid, 2008, p. 89.

*La metafísica occidental encuentra su consistencia en el presupuesto de un punto de vista soberano sobre el mundo*<sup>76</sup>.

Por último, es fácil poder relacionar esta mirada omnipotente con la forma de subjetividad que habitamos, el narcisismo, y no es baladí que, más adelante, debamos desplegar esta forma de subjetividad como una derivada más del proceso moderno.

*Este sujeto o presencia soberana asume la forma de una fortaleza absoluta, separada, sin relación, autosuficiente y autocentrada*<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> TIQQUN, *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita*. Ed. Acuarela y Machado, Madrid, 2012, p. 8.

<sup>77</sup> Ídem.

### 3.3.4. Sujeto-subjetividad en Heidegger.

Aunque la pregunta por el *ser* iniciada en *Ser y tiempo* conduce a un callejón sin salida y obligará a una reformulación a través de la *kehre*, sí rescatamos respecto del *ser ahí* su afirmación existencial como defensa de la subjetividad y no del sujeto moderno. Si bien, Heidegger, de nuevo, critica al sujeto moderno, no puede, a nuestro parecer, abandonar el campo base de una subjetividad que, aunque no puede ser fundamento del pensar, sí es un elemento que coprotagoniza tanto la emergencia de la realidad como el vivir consecuente. Aún siendo la subjetividad un campo ya labrado por el lenguaje, el estar arrojado y lo *pático*, no deja de ser el elemento inicial o el limo prístino de partida. Por ello, aunque la pregunta por el *ser* se escora, sí rescatamos la afirmación existencial respecta al *Dasein* mencionada en *Ser y tiempo* como una muestra más de este campo que, si bien Heidegger no llama expresamente subjetividad, permite mantener un espacio en el que poder señalar algún modo de subjetividad. Heidegger despoja este campo del protagonismo único que poseía hasta la fecha, pero no puede, y de hecho no hace, desfundar al pensamiento de una amalgama o constelación de elementos que lo prefiguran y le permiten el movimiento de éxtasis, esto es, de cuestionamiento de sus propios fundamentos. Sin la subjetividad que, a nuestro parecer, Heidegger encubre con el pensar, el *Dasein* o el lenguaje, ni tan siquiera sería posible la tarea filosófica. Incluso esta tarea, para Heidegger finalmente poética, requiere de un espacio, ahora abierto, *pre-constitutivo*, no categórico, existencial y solidario que lo haga posible.

Aunque la intención de Heidegger con *Ser y tiempo* sea encontrar la vía para responder por la olvidada pregunta por el *ser*, al partir de la fenomenología como la metodología original, debe criticar aquellas partes en las que, para el trabajo que se propone, le

resultan problemáticas. Nos referimos especialmente a la metodología, en la que optará por una ontología, y a la crítica a Husserl por considerar que las nociones de sujeto y subjetividad que pone en marcha no están lo suficientemente cuestionadas y limitadas. Como hemos detallado anteriormente, Heidegger inicia su andadura cambiando la terminología base, es decir, optando por sustituir las nociones de sujeto, persona, *hombre* o subjetividad por la de *ser ahí*. Sin embargo, el *ser ahí* continúa teniendo visos de una subjetividad encubierta y, eso sí, de ser un concepto filosófico más débil y con menor protagonismo, similar a la trayectoria marcada posteriormente por Foucault.

De entrada, el *ser ahí* no se postula como un sujeto transcendental. No es conciencia ni subjetividad. No ejerce como soporte epistemológico ni de él se derivarán, a priori, formulaciones morales. No obstante, Heidegger pone en juego la noción de sí mismo, noción que le permite indicar un quien en el *ser ahí* diferente al qué del resto de entes. Esta esfera mínima de un quien, de momento sin caracteres pero presente, es lo que nos empuja a señalar en Heidegger un espacio para la subjetividad que, aún queriéndola soterrar mediante la crítica, se le cuele en su propia formulación. Este sí mismo es desglosado en las conocidas categorías a través de las cuales se muestra su propiedad e impropiedad. Son estas categorías o modos de darse del sí mismo los que ponen de relieve, aún más, la permanencia de aquello que nombramos subjetividad, a saber, el remanente o espacio abierto a través del que poder explicitar una o varias ideas sobre la humanidad y lo humano.

Nos centramos, para defender este remanente de subjetividad y obligados por el discurso de Heidegger, en el sí mismo en impropiedad, ya que el sí mismo en propiedad es un modo de darse inexistente. Heidegger se centra en la impropiedad negando que el sí mismo, que se mueve en el plano de la cotidianidad, la rutina o las habladurías, pueda nombrarse como tal, como un sí mismo, justamente porque se mueve en un plano de impropiedad, es decir, de falta de protagonismo, por dejarse arrastrar por lo común, y



de falta de responsabilidad, por no recoger las riendas que le permitirían apropiarse de este sí mismo. Aunque el sí mismo es identificado con el *Uno* para negar un sujeto y una subjetividad autónoma, no deja por ello de tener los rasgos y los modos de una determinada subjetividad. Por otro lado, aunque caracteriza el sí mismo en impropiedad con el personal *se*, ve con mayor fuerza, y lo explicitará más adelante, a qué tipo de subjetividad está aspirando. Además, siguiendo la interpretación que defienden algunos autores<sup>78</sup>, y como ya hemos indicado, es la impropiedad la que funda la posible apertura a la propiedad. Es el *Uno* el modo de ser<sup>79</sup> del sí mismo al que se ve abocado y arrojado el *Dasein*.

*El estado de caído del ser-ahí tampoco debe tomarse, por ende, como una caída desde un estado primitivo más alto y puro*<sup>80</sup>.

*El no-ser-él-mismo funciona como posibilidad positiva del ente que, curándose de esencialmente, se absorbe en el mundo*<sup>81</sup>.

Es decir, podemos afirmar que, existencialmente, el fundamento es la impropiedad, y la propiedad, lo fundado.

*(...) no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta*<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> Por ejemplo: FERNÁNDEZ, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*. O. c.

<sup>79</sup> *El uno es un existencial y pertenece como fenómeno originario a la constitución positiva del ser-ahí*. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*. O. c. p. 129.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>81</sup> *Ídem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 179.

Ya sin ir más lejos, podemos ver cómo sólo el sí mismo en impropiedad, al que Heidegger identifica con nadie y le niega cualquier rasgo de subjetividad, funciona como fundamento de un sí mismo en propiedad que va abriéndose y mostrándose como la alternativa que Heidegger quiere defender. Los rasgos de la existencia impropia, inauténtica y banal son:

- *Falsa curiosidad*: afán de novedades por la que el sujeto salta de una cosa a otra incapaz de detenerse y sin profundizar en nada.
- *La palabrería*: hablar de las cosas sin entenderlas y asumirlas, repitiendo simplemente lo que se dice y se oye.
- *El equívoco*: no se sabe qué se comprende y qué no se comprende, todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, cuando en el fondo no lo está.

Finalmente, partiendo del sí mismo en impropiedad, aunque Heidegger lo identifique también con la confluencia y que, por ello, le niegue el estatuto existencial de la propiedad, no puede soslayar que está poniendo encima de la mesa la noción de subjetividad, entendida, primero, como el campo que hace posible erigir una idea de individuo, aunque sea negada, e incluso menospreciada y, justamente, en segundo lugar, como el contenido que brota de este campo. Por ello, se equivocan aquellos que critican a Heidegger por haber eliminado cualquier rasgo de subjetividad y sujeto. Éste es bien claro al afirmar, con el sí mismo, un modo de ser y, con ello, si bien elimina de éste la sustancia, permite el campo que nosotros denominamos subjetividad<sup>83</sup>.

Refiriéndonos, por último, al sí mismo en propiedad, si bien no podemos señalar el conjunto de caracteres o valores que lo conforman, ya que eso sería condicionar su

---

<sup>83</sup> *Porque no se puede concebir el sí mismo ni como sustancia ni como sujeto, sino que se funda en la existencia.*  
Ibíd., p. 332.

modo de darse y *entificaría* la libertad de su vacuidad, podemos, sí, afirmar que se estructura como la condición de posibilidad que permite esta apertura. Heidegger mismo afirma que el sí mismo es, de hecho, un modo de ser y, aunque elimina de éste la sustancia y el quién, permite el campo que nosotros denominamos subjetividad. Recordemos, de nuevo, que la existencia es *sólo* apertura y que, por ello, se realiza haciendo.

*Mas si el sí mismo debe concebirse “sólo” como un modo de ser de este ente, esto parece ser equivalente a la evaporación del verdadero “núcleo” del ser ahí. Pero semejantes temores se nutren del absurdo prejuicio de que el ente en cuestión tiene en el fondo la forma de ser de algo ante los ojos, aun cuando se aleja de él la idea de lo macizo de una cosa corpórea y presente. Pues la sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia<sup>84</sup>.*

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 117.

### 3.4. La subjetividad, un espacio colectivo. La identidad, una ficción.

Extendidas las trayectorias de Foucault y Heidegger en cuanto al tema de la subjetividad, el sujeto como categoría epistemológica y la racionalidad, podemos ahora inferir varias conclusiones que nos permitirán aclarar, para el desarrollo del trabajo, tanto el punto de partida como la propia noción de subjetividad. A través de esta tríada, subjetividad-sujeto-racionalidad, ponen ambos en movimiento toda su crítica a la Modernidad y forman, entre ellas, una constelación de relaciones de afectación recíproca. Además, queremos aprovechar para diferenciar entre las nociones de subjetividad, la de sujeto como categoría y la de identidad, ya que serán estas tres figuras las que, a partir de ahora, tomarán mayor protagonismo para el trabajo, dejando el tema de la crítica a la Modernidad como secundario y dándole más importancia a encajar estas nociones en nuestro propio presente.

Descartada la noción de sujeto epistemológico como una construcción falible y característica del desarrollo de la Modernidad, construcción propia de toda una *episteme* para Foucault, y sustentada en un olvido para Heidegger, lo que, para el primero de ellos finalmente persiste es poder hablar de subjetividades. Entiende éste por subjetividad aquel espacio, similar a la *episteme*, a través del cual se articula un sujeto, un individuo, y es fiel reflejo de una determinada época. Esta subjetividad, conformada por lenguaje, relaciones de poder, sociabilidad, etc., puede ser objeto de estudio en la medida en que diferentes ámbitos de conocimiento, como la sociología, la historia o la

psicología, lo han hecho posible<sup>85</sup>. Siguiendo a Foucault, conceptualizamos la subjetividad, por tanto, como un espacio, un espacio virtual. El hecho de hacerlo así evita malentendidos. El primero de ellos, quizás el más importante, es el de impedir relacionar la subjetividad con algo intrínseco, natural, el de identificar la subjetividad como esencialidad humana. Seguidamente, porque concebirlo como un espacio hace más fácil el poder caracterizarlo como un terreno trazado y arado por relaciones, relaciones de poder. Finalmente, porque a través de este espacio podemos diferenciar dos tipos de terrenos que, en definitiva, están interconectados, el terreno de lo propio y el terreno de la relación con el otro o el entorno, el terreno de lo común. La subjetividad individual, primeramente, y, en segundo término, la social, siendo ésta última la que, también como un espacio virtual, aglutina la red de significantes que conforman las estructuras de lo económico, histórico, lingüístico o cultural. Señalar la importancia de un espacio compartido, difuso, móvil y en permanente construcción, tanto para lo individual como para lo social, es desenfocar la luz que alumbra y da protagonismo únicamente al sujeto autónomo. También es cambiar la dirección de aquellas estrategias que han optado por valorizar aspectos de lo humano (libertad, razón, deseo, etc.) pero que, no obstante, mantienen la estrategia moderna de remitirse a un sujeto con peso óntico, político o ético, más débil pero presente. Hablamos, por tanto, cuando nos referimos a subjetividad, del espacio que hace posible la existencia de un sujeto físico o social, un espacio dúctil, maleable y lábil conformado a su vez por infinitud de tensores, de diferentes orígenes, y modulados, también, por la propia experiencia del sujeto o de lo social. Un campo de relaciones que juegan y se conforman en un individuo o grupo social concreto y en un tiempo y lugar determinados, siendo, a su vez, condición de posibilidad de ese mismo sujeto o sociedad.

---

<sup>85</sup> El propio trabajo de Foucault es un claro ejemplo.

Puntualizando para la subjetividad individual, es también espacio por ser el campo en el que tensionan individuo y sociedad, entendida ésta como el conjunto de instituciones que afectan, socializando y conformando, al propio individuo (familia, escuela, estado, etc.) y que lo convierten en sujeto competente. Subjetividad, por ello, no es sinónimo de conciencia ni, tampoco, de sí mismo. La conciencia y el sí mismo son aparatos psíquicos que aparecen gracias a la propia subjetividad y, por tanto, más allá, gracias al proceso de construcción social y relacional que permite dicho campo. La conciencia es, por ello, la imagen obligadamente incompleta que el sujeto puede tener de sí mismo y es ésta la que le permite, de nuevo gracias a la subjetividad y a la sociabilidad, poder, a través de la noción de sí mismo, tenerse como referente. Finalmente, como decíamos, la subjetividad, al ser el campo a través del cual el individuo se conforma, queda alejada del conocimiento absoluto por parte del propio individuo y, a mayor escala, queda también libre de ser objeto total de cualquier conocimiento, puesto que escapa de él, no sólo por su complejidad, sino por ser el campo que lo hace posible.

Los postulados que estamos exponiendo no son baladí, ya que confrontan directamente con la noción de sujeto moderno, autónomo e individual, y, por otro lado, obligan a debatir los límites entre lo social y lo individual. De nuevo, la noción de espacio nos parece crucial. Poder concebir la subjetividad como el espacio que hace posible la emergencia de lo individual, dotándolo de contenido gracias a lo social<sup>86</sup>, nos permite cuestionar la figura de la identidad y la del sujeto moderno, ya que dejan de tener la naturalidad que hasta la fecha parecían ostentar con total evidencia. Dicho en otras palabras, la noción de sujeto, tal y como la entendemos, está ligada a los elementos que pone en juego lo social y son éstos los que configuran el espacio de la subjetividad individual a través del proceso de socialización. Por ello, el individuo es la concreción de

---

<sup>86</sup> Englobamos con social, como hemos dicho anteriormente, todo el conjunto de elementos y estructuras que lo posibilitan y a la vez lo configuran: el lenguaje, lo económico, lo histórico y lo social.

lo social en una forma parcial, y manifiesta, en su microcosmos, los mismos elementos y la misma disposición que lo social a nivel macro. El individuo como ente psíquico es una ficción en la medida que nada de lo que dice ser atributo suyo le corresponde. Es una derivada del proceso de socialización que lo hace posible y, no obstante, como resultado y emergente de este proceso, juega un papel en la co-creación de este espacio que se genera a través de lo social. Este terreno de lo subjetivo acaba dibujando lo que propiamente mentamos como identidad<sup>87</sup> y procede ésta, por ello, de múltiples ámbitos que encuadra, a través de la trasmisión, pero especialmente a través de la deglución, asunción o interiorización, el conjunto de valores, herencias, tradiciones, cosmovisiones y consecuentes formas de actuar. Funciona como una constelación. Estos trazos transmitidos no poseen la misma tonalidad, sino que vienen coloreados, atenuados o subrayados por el contexto que juntos compartimos, reforzamos o pulimos.

Por último, queremos ir un poco más lejos y concebir el proceso de identidad y la misma noción de identidad también como fruto del propio desarrollo de lo social, por poner algunos ejemplos: de la división y especialidad en el trabajo o de la aparición de lo privado. El desarrollo de la propia sociedad ha validado la emergencia de la identidad como un proceso de especialidad y privatización de este espacio colectivo, de este magma de lo social. En la emergencia de la subjetividad individual o de la figura de la identidad se produce el mismo proceso, en paralelo, que ha sufrido la economía, la sociedad o la filosofía: la preferencia por lo privado, la especialidad o la división del trabajo, el olvido del devenir, la primacía de lo estático o la priorización de la seguridad. El individuo, claro reflejo de lo social que lo conforma, prioriza el ser estático por

---

<sup>87</sup> *Toda acción moral implica una relación con la realidad en la que se lleva a cabo y cuya relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo, ésta no es simplemente “conciencia de sí” sino “constitución de sí” como “sujeto moral” en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo y para ello activa sobre sí mismo, se controla, se perfecciona, se transforma.* FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad* vol. III, Ed. S. XXI, Madrid, 2006, p. 28.

delante del devenir, en un proceso de parcelación de cierto espacio. Este espacio delimitado, frente al espacio global de la subjetividad, es lo que denominamos identidad, y la forma como tendemos a concebirlo, también reflejo de lo social, es de una manera estática. Lo que somos, quienes somos, es un conjunto de definiciones, estrategias y atributos que tienen validez, de manera general, para un largo periodo de vida. Concebirnos así, de esta forma y, como veremos, a través de un contenido marcado por el narcisismo, permite mantener, en el fondo, un sistema mercantilista y a nosotros enajenados.



### 3.5. Un dispositivo llamado identidad.

Diferenciamos la noción de subjetividad de la noción de identidad, a su vez, también diferente de la noción de dispositivo identidad y, finalmente, del de conciencia. Cuando mencionamos la noción de identidad hacemos referencia al espacio de subjetividad colectiva que, tras un proceso de interiorización, el sujeto ha hecho suyo, atribuyéndose a sí mismo determinados atributos, estrategias, hábitos, etc. Es decir, delimita, a través del dispositivo identidad, una porción de ese espacio de la subjetividad colectiva como propio. Nos referimos, por tanto, a la identidad como dispositivo, en la medida que se presta a ser una estrategia, y simplemente como identidad cuando nos referimos al espacio de subjetividad que genera. Es un gesto, como veremos político, orientado a ciertos fines.

Al hablar de identidad, hablamos de un proceso de apropiación, de privatización. A través de este proceso, no siempre del todo consciente, el individuo delimita cierto espacio de la subjetividad, nunca la totalidad, para convertirlo en su estandarte o su carta de presentación.

*El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil<sup>88</sup>.*

Si bien Rousseau<sup>89</sup> acierta a señalar la privatización y la ficción de lo privado como el fundamento de las desigualdades entre los hombres y, añadiríamos desde aquí, el inicio

---

<sup>88</sup> ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 141.

de la alienación entendida como separación, yerra en indicar un único origen, ya que retrotrae éste al ámbito de lo material, obviando que, para poder producirse lo que, en el ejercicio de fantasía, expresa el primer propietario, debe éste, también, haberse erguido como individuo aislado del resto, posibilitado y en derecho para hacer suyo un terreno concreto, proyectando hacia fuera esta organización de la conciencia interna. No obstante, si citamos a Rousseau no es tanto para coincidir en el motivo de las desigualdades, el ejercicio de privatización, sino por coincidir también en el proceso a través del cual se privatiza. Como decíamos, yerra en el origen, puesto que no tiene en cuenta el proceso de formación de la individualidad que, muy al contrario, no surge ligado al origen de la humanidad, sino que, como tal, es un proceso que se ha ido intensificando. La identidad o el proceso de individualidad, entendida ésta última, como la percepción de ser un individuo aislado con un determinado cosmos y subjetividad diferenciada del resto, es una evolución que se ha gestado a lo largo del tiempo y que nada tiene de natural, sino que señala, como cualquier proceso social, un determinado desarrollo posible. Volviendo a la hipótesis rousseauiana, para que exista la noción de algo privado debe haberse solidificado, con anterioridad, la idea de lo privado y, a la vez, haberse organizado un espacio a través del cual poderlo reivindicar. Este espacio es, justamente, el espacio de la individualidad que se gesta por el proceso de delimitar la subjetividad colectiva.

Lo que estamos afirmando no es baladí, sino que, además de la carga política con la que va adherida, ancla sus raíces en la concepción óptica que ya hemos ido vislumbrando. Parte de la base de que si el ser humano es un *ser-con* y aquello que justamente lo hace posible es la facticidad del *con* (lo social, el lenguaje, lo corporal y el medio), hablar de individualidad como una entidad independiente es una ficción y un error y hace falta

---

<sup>89</sup> También nos interesa Rousseau porque señala también el porqué de esa privatización, señalando el miedo y la inseguridad que la propia vida salvaje acarrea.

concebir la subjetividad como un espacio para poder entender mejor cómo se gesta este proceso de privatización. Si la subjetividad colectiva es el espacio a través del cual una comunidad se expresa, manifestando sus morales, prejuicios, sentidos, estrategias existenciales, etc., organizando el lenguaje de una determinada manera, y es el individuo físico el que recibe este acervo de sentidos y significaciones a través del uso del lenguaje y del proceso de socialización, gracias al *ser-con*, convirtiéndose en un sujeto competente, ¿cómo podemos entonces hablar de una subjetividad individual con el sentido tan fuerte, tan autónomo e independiente, como el que acostumbramos?

El proceso a través del cual ha ido priorizándose el dispositivo identidad frente a lo comunitario o social es, sin duda, un proceso de larga duración. De este proceso se desprenden una serie de consecuencias y derivadas que han de tenerse en cuenta para poder entender mejor nuestro grado de alienación. Si nos es fácil, gracias a la historicidad señalada por Foucault, concebir la subjetividad ligada a los procesos históricos como algo no sólo influenciado por el medio y los poderes, sino que también, cambiante y en constante devenir, la subjetividad en microcosmos, como la individual, funciona de la misma manera. Como espacio vacío, es receptáculo del acervo que recibe y, siendo lábil, está abierta a las variaciones que, por la propia relación con el medio, entendido éste en su sentido más amplio (poderes, otro...), recibe. Para que el sujeto sea un sujeto competente, este acervo colectivo debe haber sido procesado, es decir, integrado, con lo cual y a través de él, el sujeto puede devenir miembro de la comunidad y, a su vez, enriquecerla con su propia experiencia, actualizando la subjetividad colectiva y devolviendo y modificando el acervo colectivo. Se produce, así, una rica influencia entre lo social y lo individual que permite la actualización y, justamente, mantener la naturaleza más propia de la subjetividad, sea ésta colectiva o individual, a saber, su propio devenir. No obstante, en el proceso de individualización, se ha añadido y ha ido teniendo más relevancia el proceso de identificación (frente al de

individuación) mediante el cual, progresivamente, se ha caído en el error de considerar que el proceso de individuación es fruto de una esencia recóndita de la persona, propia, unívoca, independiente y diferente del resto, que debe ser explotada y desarrollada. Tanto el Cristianismo como la Ilustración o el Romanticismo han añadido sus pequeñas dosis a este proceso, si bien concibiendo con diferencias la dirección y el sentido de este independizarse de lo colectivo. Fruto de este error, lo que sucede es, de hecho, una parcelación de esa subjetividad colectiva, por la cual el individuo se apropia de ciertas características, sentidos, normas, etc., *reificando*, en primer lugar, el propio devenir de la subjetividad y, afirmando, en segundo lugar, que aquello que parcela es propio e innato. Con este gesto, el sujeto, pero también especialmente la subjetividad colectiva como espacio que transfiere una dinámica, realiza una estrategia existencial que llamamos dispositivo identidad.

Nos interesa señalar la identidad como un dispositivo, ya que la conceptualizamos manteniendo las características señaladas por Foucault.<sup>90</sup>

*Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos.*

*(...) por dispositivo, entiendo una especie -digamos- de formación que tuvo por función mayor responder a una emergencia en un determinado momento. El dispositivo tiene pues una función estratégica dominante.... El dispositivo está siempre inscripto en un juego de poder.*

*Lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general que la episteme. O, más bien, la episteme es un dispositivo especialmente discursivo, a diferencia del dispositivo que es discursivo y no discursivo.*

---

<sup>90</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, III, Ed. Gallimard, París, 1994, p. 299.

Primero, porque hacemos referencia a una red conformada por elementos discursivos y no discursivos que se disponen a través de juegos y relaciones de poder. Segundo, porque tiene una función estratégicamente dominante, es decir, ejerce como eje a través del cual se mantienen y perpetúan las relaciones de dominación, pero, además, coordina y sustenta las acciones de los individuos a nivel práctico y moral y funciona como aquello que dota de coordenadas y fundamento de sentido en el hacer cotidiano de los sujetos. También, tal y como señala Agamben<sup>91</sup>, recogiendo la definición corriente del término, se trata, efectivamente, de hacer frente a una emergencia que, para el trabajo, queda señalada en la ausencia de sentidos, provocada por la dinámica de un discurso que los niega, y las prácticas postmodernas consiguientes.

El dispositivo identidad, como estrategia, primeramente, permite hacer frente a lo que ya Rousseau, también en el mismo texto<sup>92</sup>, menciona, es decir, al miedo<sup>93</sup>. Con él, se busca, en un proceso cada vez más extensivo e intensivo, tener una estrategia que sirva, situando la estrategia a nuestro presente, como parapeto, ya que otorga una seguridad, ficticia, frente al devenir del que quiere alejarse. Por otro lado, permite tener una base fija de valores, normas o sentidos con los que proyectar una imagen e idea del mundo y, por tanto, posibilita una acción más directa, rápida y unívoca, acelerada en nuestro presente más cercano por la desaparición de los meta-relatos y, a un nivel más profundo y a la vez alimentado por esta misma dinámica, la desaparición de todo el espacio público o social, esto es, propicia la primacía de la subjetividad individual, innata y privada, frente a la subjetividad colectiva.

---

<sup>91</sup> *Disposición de una serie de prácticas y mecanismos con el objetivo de hacer frente a una emergencia y de conseguir un efecto.* AGAMBEN, G., *¿Qué es un dispositivo?*. Ed Anagrama, Barcelona, 2015, p. 21.

<sup>92</sup> ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* O. c.

<sup>93</sup> Aunque hablaremos del miedo al final del trabajo, dejamos dicho que se trata del miedo a la carencia de relato, al vacío y al dolor.

Gracias a esta estrategia y entrelazando cabos con el espacio de subjetividad individual característico de nuestro tiempo, el proceso de individualización, tal y como lo refiere Lipovetsky, marca y caracteriza la denominada era del vacío o hiper-modernidad<sup>94</sup>. Este proceso supone la asunción, a través de la interiorización, de las directivas y parámetros disciplinarios que, no hace mucho, debían ser promovidos desde un afuera. En pocas palabras, es al sujeto al que se responsabiliza, obliga y orienta para consumir el propio movimiento del Capital. Pasa de ser una pieza a convertirse, todo él, en el propio sistema, no sólo lo que facilita el engranaje, sino, también, a ser el objeto de trabajo, de consumo y la pieza que busca plusvalías en su propia vida, a través de su experiencia, y hoy, mediante su deseo. Esta movilización interna, este proceso de individuación y atomización, consistente en tragarse la dinámica del Capitalismo, juega un baile seductor, confluyente y perfecto con lo que se ha querido llamar neurosis. A través de esta estrategia, el sujeto se escinde, de una forma más intensa y profunda, de la esfera que lo ha posibilitado, lo colectivo, es decir, perpetúa la enajenación, entendida ésta, justamente, como la separación de aquello más propio, el *ser-con*, y lo veremos más adelante, también efectúa una escisión para con sí mismo.

Defendemos que es el dispositivo identidad lo que permite y ancla el principio de enajenación, puesto que separa al individuo de lo colectivo y, por tanto, de su naturaleza de *ser-con*. Es diferente, por tanto, de la subjetividad. Ésta es el espacio de coordenadas, móvil, flexible y en devenir, tanto para una dimensión colectiva como para una individual, y que, siendo delimitada a través del dispositivo identidad, queda anclada a un determinado marco y configurada en un único dibujo, se aleja de su naturaleza lábil y en devenir, y permite que ese dibujo sea, en nuestros días, producido en el sentido fabril, de una determinada manera, es decir, como narcisismo.

---

<sup>94</sup> LIPOVETSKY, G., *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo moderno*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2003.

Resumiendo, el dispositivo identidad, diferente al proceso de individuación, aboca al individuo a un doble efecto alienador. Por un lado, lo escinde de su *ser-con* y, por otro, lo aboca a mantener un único territorio posible respecto a la subjetividad, un único sentido, etc.

En la pregunta del ¿qué nos queda?, podemos afirmar que tenemos nuestra propia experiencia, aunque de entrada ni es nuestra (ni como posesión ni como construcción propia) ni es, por tanto, propiamente experiencia. Pero sí tenemos capacidad para la acción, en la medida que jugamos con la ficción de tener una identidad. Como decíamos en la introducción, se trata de cuestionar el sistema a través de nosotros mismos, y es la noción de identidad y el modo en que se manifiesta hoy, nuestro narcisismo, el camino que podemos emprender para transgredirlo y transgredirnos. Ello obliga a poner el foco de atención en el modo de sujeción, en el lazo que engarzamos para vehicular lo social con el nacimiento de un sujeto moral. Este lazo, junto al espacio de lo social, queda hoy completamente olvidado por la priorización de lo individual, del ser y del ser alguien (capaz de jugar con la polaridad consumo-producción y manteniendo, en el fondo, una noción más débil pero presente del sujeto cartesiano). También el lazo, el modo de sujeción del individuo físico con el espacio colectivo de la subjetividad social, es aquello que permite responder a la pregunta de qué tipo de sujeto y subjetividad individual queda cuando damos, a través de estas líneas, todo el protagonismo a lo social o al lenguaje que lo vehicula. Tanto para Foucault como para Heidegger, lo que para el trabajo es limitado, la figura de la subjetividad individual aparece a través de la relación que ésta establece cuando se encuentra delante, o bien, para el caso de Foucault, de la norma moral<sup>95</sup>, o bien, para Heidegger, dentro de la

---

<sup>95</sup> *Modo en el que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra. Ibídem, p. 27.*

*No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación” y sin una “ascética”*

pregunta, angustiante, de ser para la muerte<sup>96</sup>. Sin embargo, ambos ya parten de una idea de subjetividad individual que sólo ha sido posible, como hemos visto, gracias al propio proceso de individuación. Responder al modo de sujeción tal y como proponen ambos es, para nosotros, sólo el reflejo de la respuesta que la misma sociedad da y, en todo caso, a través del margen de autonomía, ficticio, que gracias a la sociedad aparece. No queremos desprendernos del callejón sin salida al que el propio planteamiento de considerar lo social como el único espacio posible nos lleva: ¿qué queda para lo individual?

El lazo, ficticio, permitido por nuestra propia tradición filosófica, que nos convierte en seres autónomos, libres y, ahora, mediante la influencia de este espacio de la subjetividad, marcado completamente por lo económico, es lo que nos va a permitir cuestionarnos. Esta propuesta es la que nos parece verdaderamente radical. En la medida que, por un lado, cuestiona la forma de expresarse de nuestra individualidad, un narcisismo enajenado, pero, por otro lado, de manera más profunda, también cuestiona y niega la existencia de un sujeto moderno que lo haga posible. Quizás lo que finalmente nos quede sea ese espacio de lo social, el espacio de la subjetividad colectiva. No obstante, este espacio de lo subjetivo, aunque colectivo, también nos parece emular un sujeto cartesiano, si bien en otra dimensión, y, quizás, sea simplemente al lenguaje y a su capacidad de modulación a lo que nos debemos inclinar para responder a la pregunta.

Habiendo limado y señalado las delimitaciones, puede quedarnos un margen mucho más amplio para un modo de ser más vinculado con el devenir. También este espacio viene copado por lenguaje y no deja de ser una ficción de conceptos desarrollados en

---

o “práctica de sí” que las apoyen. La acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones. *Ibidem.*, p. 29.

<sup>96</sup> *El ser de este ente es, en cada caso, mío. En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar “ser relativamente a”. El ser mismo es lo que le va a este ente en cada caso.* HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, O. c. p. 54.



determinado momento histórico. Deberemos atender a su naturaleza para poder anunciar cómo pasamos de una determinada crítica a la Modernidad, al sujeto resultante, a nuestra subjetividad identidad y a la narcisa, a un nuevo acercamiento que, atendiendo a esta naturaleza, ya no podrá darse de la misma manera.

CONFIGURACIÓN  
CONTEMPORÁNEA DE LA  
SUBJETIVIDAD

---



*Las sociedades represivas que están a punto de ponerse en funcionamiento tienen dos características: una represión más suave, más borrosa, más general y, al mismo tiempo, mucho más violenta. Los que se muestren capaces de someterse, de adaptarse, de ser encarrilados, percibirán una menor presencia policial. Cada vez se utilizarán más psicólogos, e incluso más psicoanalistas, en los servicios policiales; cada vez se desarrollarán más terapias de grupo; los problemas psicológicos y las parejas pasarán al primer plano; la represión será cada vez más comprensible en términos psicológicos; se reconocerá el trabajo de las prostitutas, las emisoras contarán con expertos en temas de estupefacientes. En resumen: se establecerá un benevolente clima de comprensión. Pero si determinados grupos o individuos intentan escapar de este contexto, si hay quienes pretenden cuestionar este sistema de confinamiento general, serán exterminados como los Black Panthers en Estados Unidos, o su personalidad será triturada como fue el caso de la Fracción del Ejército Rojo de Alemania<sup>97</sup>.*

---

<sup>97</sup> GUATTARI, F., *Why Italy?*

## 4.1. Introducción.

Desplegados los puntos de partida, las coordenadas a través de las cuales el trabajo se sitúa, es preciso concentrar la mirada y devolverla a aquello que más nos inquieta e interesa, a saber, nuestro propio presente.

Si conceptualizamos la subjetividad como un espacio en el que el sujeto es el resultado de su historia, entendida como el campo de fuerzas a través de las cuales se alza una determinada figura, queremos mostrar ahora cómo se concreta este dibujo hoy. Queremos, por ello, desplegar cómo la forma que toma, a través del dispositivo identidad y, en concreto, de la subjetividad identidad, primero y, posteriormente, en nuestro presente más cercano, con la subjetividad narcisismo, nos permite visualizar, con mayor claridad, tanto el grado de enajenación del propio sujeto, de nosotros mismos, como también, la relación que entabla el Capitalismo con nuestra vida. Continuamos hablando, como decíamos al principio, de aquello que es preciso politizar, la subjetividad, aunque antes, repetimos, es preciso denunciar lo conocido por todos, a saber, que es ya un espacio copado por cierta política, el *bio-poder*.

Recordando que no podemos confiar en las columnas discursivas que englobaban los extintos meta-relatos y que, a su vez, ordenaban y prefiguraban el estatus óptico, político y epistemológico del sujeto, debemos señalar que, cuando nos referimos a una sociedad que respira una compleja paradoja entre la sensación de libertad de expresión, consumo y auto-realización, por poner algunos ejemplos y, por otro lado, la obligación, interiorizada, de rentabilidad que las mismas metas buscan y pregonan, no podemos acercarnos a ella de una manera unívoca. Hay que atender, antes, a los motivos de esta evolución y relación, a su variedad y a su diferente procedencia. Podemos destacar,

como los más relevantes, la carestía de plataformas narrativas que empujaban al individuo a articular su propia narración; la desvalorización de la categoría del sujeto, paradójicamente conviviendo con el hiper-individualismo; la ausencia de la política o la política convertida en gestión de crisis económica; la privacidad del espacio; la desaparición de lo público y, paradójicamente, la publicidad del espacio privado (redes sociales); la evolución y dinámica de lo económico que, habiendo saturado el mercado de lo común, *del para todos lo mismo*, ha debido modular y variar su oferta, dirigiendo sus productos a usuarios que buscan con ellos realizar una tarea de demarcación y diferenciación, como veremos, a erigir la subjetividad identidad; y la extensión y proliferación de los discursos *psi* que, en la red que entretejen, interiorizan el malestar colectivo convirtiéndolo en responsabilidad individual y, frustrada la posibilidad de éxito, en ansiedad. Este conjunto de elementos, sus relaciones, poderes, funciones, etc., abocan al individuo a un callejón sin salida.

*El desplazamiento de la fábrica de su lugar hegemónico, supone la desaparición del sujeto político<sup>98</sup>.*

Sensación de impotencia, carestía de herramientas colectivas y narrativas, vacío, insuficiencia, son algunos de los síntomas de esta deglución. La panorámica, por sí sola, en su aparente inocuidad, obliga al individuo a reencaminarse por otras sendas que, por otro lado, facilita el mercadeo consumista, al haber encontrado su nuevo bazar en la alienación que supone este encaminarse hacia una imagen narcisa.

Es preciso, por tanto, señalar al contexto como aquello que ha modulado la forma de darse de esta enajenación, que conforma, siempre desde un contexto mercantil atendiendo al consumo y a la producción, la subjetividad disciplinada de principios de siglo hacia, primero, una subjetividad identidad marcada por una idea fija, segura y

---

<sup>98</sup> LOPEZ, S., *La movilización global*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2009, p. 77.

alcanzable y, segundo, una subjetividad narcisa que, en la imposibilidad de la primera, modula su ideal por uno móvil, nihilista y basado no tanto en lo material del binomio consumo-producción, sino en el ámbito que abre la experiencia del consumo sobre uno mismo. Es evidente que ambas, subjetividad identidad y subjetividad narcisa, son modulaciones de una subjetividad alienada y que, aunque parecidas, es la segunda una intensificación de la primera, ya que la propia imposibilidad de una abre la vía, más descarnada, cínica y desesperada, de la segunda.

Este sucinto resumen marca, nos es preciso volver a recalcarlo, la importancia de la subjetividad y de su dimensión, escondida pero presente, política. No ya la de aquella entendida como categoría epistemológica, sino, como mencionábamos al inicio, la red de relaciones, valores, saberes, poderes... que definen una posición para el sujeto<sup>99</sup>, que lo sitúan y le dotan de coordenadas. Mostrarla es señalar una red constituida de facto, saturada, hecha de relaciones de poder de un afuera hacia un adentro. Mostrarla es, también, intuir la potencia de la subjetividad, la capacidad del sujeto, a través de un pensar transgresor, de modificar el dibujo compacto de esta red. Si, como veremos, esta red y el sujeto se han hecho uno, son indistinguibles, queda, a caso desde nuestra soledad, transgredirnos a nosotros mismos.

---

<sup>99</sup> *Tal delirio comunicativo apareja en el sujeto un permanente estado de fascinación y vértigo: extravierte toda subjetividad e introyecta toda objetividad.* BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1997, p. 22.

## 4.2. De la disciplina a la fatiga de ser uno mismo.

### La subjetividad identidad.

Manteniendo la anterior constelación de reflexiones a nuestro lado, puede hacerse más fácil la comprensión de la crítica de múltiples autores<sup>100</sup> a la dinámica y funcionamiento del sistema capitalista desde inicios del siglo XX hasta mediados de éste. Una crítica que, para nosotros, tiene la doble finalidad de explicar las variaciones del sistema productivo y, a la vez, relacionar estas variaciones con las modulaciones que han sufrido nuestras formas y maneras de ver, habitar y ser, a saber, nuestra subjetividad. Así, los parámetros disciplinarios y autoritarios del primer Capitalismo, cuyo receptor era un individuo con pocos derechos sociales y no-consumidor que, básicamente, podríamos englobar bajo la categoría del obrero-fábrica, por cuanto su principal objetivo era la producción, fueron expandiendo el ámbito de la capacidad de consumo y estructuraron otra forma de socialización y de adaptación. Esta modulación ha tenido una única dirección: la eficacia en la rentabilidad. De un afuera que promovía la disciplina y la uniformidad desde paradigmas y discursos también, más o menos, heterogéneos, ha ido priorizando su capacidad de movilización, siempre para el consumo y la producción, hacia la interioridad del propio sujeto, haciendo más flexible el discurso, dejando que se colorea con diferentes tintes como la emancipación, la auto-realización o la felicidad. Esta direccionalidad, cada vez más acerada e intensa, como veremos a continuación, va agostando los pilares sobre los que jalea la movilización y dirige el ámbito de consumo-producción a ámbitos cada vez más fundamentados en la experiencia, cuando lo material parece no dar más de sí mismo, y hacia una experiencia

---

<sup>100</sup> Citando algunos: Lipovestky, Baudrillard, Foucault o Bauman.



más centrada en el consumo-producción de uno mismo. No es que, como podría desprenderse de una primera ojeada rápida, los valores o parámetros compartidos se hayan desdibujado, difuminado o desaparecido, sino que han mutado para mover los hilos desde otra parte y de otra forma. Estamos ante otra forma de socialización caracterizada por trasladar el peso del ahínco consumista de un afuera directivo a un adentro impulsivo, como veremos, cambiando la dirección a finales del siglo XX de un consumismo identitario a un consumismo experimental. Son fundamentales, en este proceso de giro conceptual del consumo, entre otros, multiplicar y diversificar la oferta, proponer mayor cantidad, buscar la elección libre, la preferencia por la pluralidad y el estímulo de la realización de los deseos antes que la antigua austeridad<sup>101</sup> y, además, la transformación de los estilos de vida.

Para entender este proceso es necesario destacar, por una parte, la desvalorización de los valores de la Modernidad y, por otra parte, junto a ello, la negación de las categorías que, hasta la fecha, permitían la fundamentación del saber, la praxis, la ética, etc. Ante este declive, ha ido emergiendo la figura del individuo como único vector capaz de dar cierta respuesta ante tal carestía. Esta respuesta fue modelada, en un primer momento, a través de la figura de la subjetividad identidad. Tras el vacío del sinsentido, la desvalorización de los categorías y principios, la conversión de la política en gestión, etc., y, junto a ello, los cambios de paradigma en el consumo, el sujeto es llevado hacia una espiral de la que sólo puede evadirse a través de una reclusión en una privacidad, la suya, que, a poco, va adquiriendo visos de oasis evasivo. Este conjunto de elementos acaba por conformar lo que hoy entendemos, de forma general y popular, por identidad. Nosotros, para evitar malentendidos, repetimos, queremos separar esta noción de la de dispositivo identidad ya que con esta última queremos mentar el proceso de privatización del espacio de subjetividad, un proceso que se ha ido

---

<sup>101</sup> LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*. O. c., p. 19.

acelerando a lo largo de la historia. La identidad, la subjetividad identidad que desarrollaremos ahora, es la forma, antes que la del narcisismo, la subjetividad narcisa, de ordenar la subjetividad y, por tanto, también lleva implícita la ejecución, previa, del dispositivo identidad.

Esta subjetividad identidad puede ser caracterizada a través de la noción clásica de alienación y, como veremos, relacionarse con la noción de neurosis. Además, como veremos, en el juego que danza y tras bambalinas, se esconde un juego de poder, impotente y por ello soberbio, de una ontología con contenido político relevante. Esta nueva danza con el Capitalismo pivota gracias a jalear la necesidad del individuo de anteponer una identidad, la suya, frente a la dinámica movediza de su entorno. Brevemente, podemos señalar que la dinámica capitalista, en sus inicios vinculada a una mentalidad protestante, pivotó a través de los ejes del esfuerzo por el trabajo y la tendencia a la acumulación de bienes o capital. Teniendo como metas ambos elementos, articuló y puso en marcha un conjunto de discursos que demandaban disciplina, homogeneidad, austeridad y autoridad. El sistema fabril Ford-Taylorista manifiesta muy a las claras esta tendencia, reflejada muy gráficamente en la producción en cadena y la división del trabajo. El sistema productivo, a lo largo del siglo pasado, se encaminó a cubrir la creciente demanda por un bienestar que, progresivamente, fue ampliando su ámbito y necesitando, no tanto de un sujeto u obrero-fábrica, sino de un sujeto con capacidad de elección. Esta elección, al principio limitada, pivotó sobre el bienestar, es decir, sobre la capacidad de poder llegar a un estilo de vida (la publicidad de los años 40 en EUA es un buen ejemplo) cómodo y satisfactorio. El sujeto estaba orientado a perseguir una idea clara de consumo, con una finalidad también asequible en la medida que consistía en adquirir todo un conjunto de bienes materiales que poseían la llave de un bienestar acomodaticio. Esta direccionalidad es la que Lipovestky ha aprovechado para señalar, junto con Baudrillard, que el sistema simbólico que

promovió el Capitalismo permitió diferenciar a los sujetos a través de criterios socio-económicos. Para este trabajo, posibilita, además, la emergencia de una subjetividad diferente a la del obrero-fábrica, por cuanto demanda de un sujeto que debe edificar una idea y objetivo claro para una vida que será el motor de la movilización para el consumo y producción. Esta idea es la que nosotros englobamos bajo el término subjetividad identidad, por cuanto supone tener una idea clara y posible (ya que la idea de progreso aún juega como espolón) que alcanzar.

Continuando con el breve recorrido histórico, podemos destacar que la senda para conseguir tal meta fue llevada a cabo, en un primer momento, como comentábamos, a través de la diferenciación económica de las masas. Esta diferenciación pivotó en la demarcación de los estratos sociales, y lo material fue el mejor de sus recorridos. Consumir fue la demostración de la capacidad económica y, por ende, de una diferenciación social. El consumir se convirtió en una actividad símbolo.

*Hay que plantear claramente desde el comienzo que el consumo es un modo activo de relacionarse (no sólo con los objetos, sino con la comunidad y con el mundo), un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda todo nuestro sistema cultural<sup>102</sup>.*

Sin embargo, a medida que los costes de los productos fueron disminuyendo, con las consabidas desregulaciones y deslocalizaciones, este consumir orientado a manifestar un determinado nivel fue mutando, siempre teniendo en cuenta las particularidades y diferencias de cada mercado, a un consumir cuya finalidad era mostrar una cosmovisión, un estilo de vida. El final de esta era lo marca la saturación, a saber, la accesibilidad para el mercado occidental de todos los bienes materiales que permiten esa

---

<sup>102</sup> BAUDRILLARD, J., *La sociedad del consumo*. Ed. S. XXI, Madrid, 2009.

vida en bienestar. Esta creciente igualdad material que Lipovetsky<sup>103</sup> relaciona con el igualitarismo democrático, viró el rumbo del mercado que, colapsado en esta dirección, empezó a dirigir el consumo, gracias, de nuevo, a la herramienta de la publicidad, hacia nuevas formas y metas. Esta mutación, hay que ponerlo de relieve, no puede ser achacada a ninguna estrategia más o menos voluntaria y sí, en cambio, a una combinación de relaciones de poder, desajustes económicos y, sobre todo, a la esencia de la dinámica del Capital que, teniendo como única senda la ganancia de capital, vio como una necesidad modular el mercado y modificar las pautas del consumo.

En la década de los 50, el consumo, ya masificado y accesible, se orientó a buscar, justamente, la diferenciación de sus usuarios. La publicidad muestra muy diáfananamente tal viraje, puesto que empezó a presentar el material consumido no ya, como hasta la fecha, como un acceso al bienestar generalizado y al progreso, sino como una delimitación y demarcación de identidades. A través de este marco, deben ser entendidas tanto la profusión del nacimiento de marcas como la diversificación de un mismo producto. De esta manera, se abría la puerta a hacer protagonista de la elección al propio consumidor que, hasta el momento, sólo podía disponer de pocas alternativas y muy homogéneas. Se valida así la elección y la libertad del individuo como un camino orientado a mostrar, a través del consumo, una individualizada manera de entender y vivir el mundo. Progresivamente, los latidos del movimiento económico son desplazados hacia múltiples campos. La autoridad y direccionalidad requerida para disciplinar una masa de población hacia el trabajo y el consumo se traslada hacia la libertad del propio consumir y, a la vez, hacia el requerimiento implícito de un trabajo capaz de reflejar esa capacidad de consumo. En definitiva, una capacidad de validar una propia cosmovisión, un *poder* llevarla a término. La referencia como modelo, como camino de masas a peregrinar, pasa del éxito profesional, estilo *selfmade man*, al éxito a través de la auto-

---

<sup>103</sup> LIPOVETSKY, G., *La felicidad paradójica*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2010.

realización, concebida ésta como la capacidad de poder alcanzar, siempre a través del margen permisible y tamizado por el consumo-producción, una idea de sí mismo. Es este mito el hilo musical que resuena en cada acto de consumo. Un hilo, no obstante, que mantiene sus imperativos movilizadores y que empuja y responsabiliza al mismo sujeto a su propio control, producción y consumo. Una manera de señalar nuevos roles identitarios o culturales hasta el momento marcados por la estratificación social. En pocas palabras, el consumo pasó de ser una diferenciación socio-económica a una diferenciación socio-cultural. En un mundo donde los referentes morales e ideológicos parecían haber desaparecido, emergieron nuevas maneras de conservar coordenadas para la identificación, demarcación y agrupaciones varias. El consumo lo hizo posible. De nuevo, la factoría de la publicidad muestra, muy a las claras, esta evolución. Los anuncios, jalonando el consumo, centraron la atención en cómo el producto podía ayudar a llevar al sujeto a ese puerto llamado realización. El mercado económico pasó de ser un mero objeto de consumo a un equipaje para iniciar, sostener, descubrir o encaminar la senda hacia la consecución de un determinado ideal de vida, llamémosle identidad, por otra parte, decisión libre del sujeto. Así, la dinámica consumista demandaba usuarios libres en su elección de identidades culturales y proporcionaba el bazar adecuado para llevarlo a cabo. El cebo no podía ser más succulento. La esperanza de poder encontrar una plataforma sólida, la identidad, donde poder sostener un mundo sin coordenadas, bien valía la pena el esfuerzo del trabajo y del consumo. Un esfuerzo que jalonaba la desesperación de voces clamando fines de historia e ideologías, añadiendo a ello, toda una política de *bio-poder* orientada a desdibujar y distraer el progresivo desplazamiento de antiguas ideologías con normativas económicas.

La panacea a conseguir, la identidad por realizar, fue un equipaje que tuvo, y aún tiene, que sostener únicamente el individuo, en la medida que dicho ideal aún medra, aunque menos intensamente, en nuestro presente. Lo económico fue fagocitando todo otro

camino, tintando, con el consumo, cualquier senda por descubrir. No sólo se desplazó la elección libre hacia el sujeto, sino que también se le responsabilizó de su fracaso, creando de esta manera un círculo vicioso de difícil solución. El sujeto se convirtió en el único responsable de su propia vida. De la misma manera que el Protestantismo insufló direccionalidad al incipiente Capitalismo, el ideal individualista, nacido a través de diferentes ámbitos, encauzó la dinámica económica de los años 80-90 hasta nuestros días. También lo laboral y productivo sufrió las modulaciones del consumo, se priorizó la elección de un trabajo que permitiera al sujeto poder, también por esta senda, alcanzar su ideal. Ya no se requerían de parámetros y directrices que, a través de la movilización externa (la ética del trabajo, el valor del esfuerzo o el éxito del *selfmade man*), situaran al sujeto ante el producir, sino que se responsabilizaba al sujeto mediante una elección libre, por otra parte, reflejo de su procedencia e identidad cultural.

Este ideal de identidad, si nos detenemos por un momento en él, esconde una ideología de la que es difícil zafarse. En nuestro caso, la identidad se yergue como una plataforma entrecruzada por líneas de poder y saber que confluyen para convertirla en una herramienta política. Y es que, aun habiendo perdido toda capacidad para la acción colectiva, ello no la convierte, ni convergiendo todas las apariencias en ello, en un pozo vacío. Justamente, a poco que ahondemos en la funcionalidad de la identidad, podemos señalar que confluyen en ella las carencias por las extintas categorías metafísicas. Este dispositivo permite una fundamentación: en el ámbito práctico, dado que faculta a erguirse como centro de decisión y categoría de ordenación, validando acciones; en el ámbito del sentido, es decir, como noción de sostén y fundamento de sentido; y, por último, en el ámbito óntico, emergiendo como concepto que permite aglutinar carencias existenciales. La identidad es, entonces, auto-suficiente, indivisible, perpetua, inmutable. Finalmente, el cuadro que devuelven las funcionalidades de la identidad la convierten en un espacio saturado por líneas de poder y saber que persiguen conquistar una

categoría subjetiva convergente a las extintas categorías metafísicas. Busca, de nuevo, erguirse como un absoluto capaz de contrarrestar los hiatos presentes. La subjetividad identidad se proyecta como un nuevo artilugio simbólico, con los mismos puntos de fuga que anteriores categorías, haciendo imprescindible su crítica.

No obstante, la subjetividad identidad no es el fin del trayecto, ya que, imposibilitado éste, ha modulado de nuevo la propia subjetividad. La imposibilidad de alcanzar este pedestal identitario y, especialmente, el cansancio<sup>104</sup> de una marcha sin fin, junto al auge de las nuevas tecnologías o la interferencia del discurso *psi*, por poner algunos ejemplos que desarrollaremos más adelante, han evidenciado la inutilidad de este camino que ha movilizó el binomio consumo-producción hasta finales del siglo XX.

Esta modulación nos obliga a señalar la emergencia de la subjetividad narcisa. Junto a la necesaria descripción de su configuración, queremos, antes y con la finalidad de entenderla mejor, introducir el concepto de neurosis, ya que, en el advenimiento e interrupción del discurso *psi*, como comentábamos en la introducción, se ha producido una intensificación en la interiorización del discurso movilizador. Explicitar en qué consiste la neurosis y ver las relaciones que tiene con el concepto tradicional de alienación, nos permitirá poder adentrarnos en el concepto de subjetividad narcisa, desde, primero, la propia visión de la psicología y, seguidamente, desde una visión más filosófica. Este movimiento ha de posibilitarnos ver, de manera radical, nuestra actual alienación, nuestra propia derrota y, cómo, efectivamente, *esta vida no vale nada*.

---

<sup>104</sup> *La depresión nace del declive del modelo de constitución de la subjetividad, del modelo disciplinario y se gesta/nace por la posibilidad actual que se ofrece al individuo de libertad pero que es vivida con un sentimiento de insuficiencia.* EHREMBERG, A., *La fatiga de ser uno mismo*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, p. 12.

## 4. 3. La alienación o la neurosis en vocabulario *psi*.

### 4.3.1. Introducción.

Caracterizada la subjetividad identidad como un modo de concretar y configurar la subjetividad en un determinado período histórico, no podemos esconder que las redes que teje están viciadas tanto por la figura que hilvana como por el contenido que sustenta. No obstante, aquello que resulta más sorprendente es la dinámica paradójica con la que mantiene su estatus, a vuelta un reflejo de la realidad paradójica de la que emerge. Direcciona su movimiento con una promesa, alcanzar una identidad, en la que van adheridas diferentes nociones de felicidad y de auto-realización<sup>105</sup>, y pivota su consecución a través de un consumo y una producción. Promesa inalcanzable. Consumo indefinido. Movimiento continuo.

Este cuadro paradójico emula, casi a la perfección, la dinámica de la neurosis y no es baladí que, junto a la dinámica movilizadora de la subjetividad identidad y, especialmente en nuestro presente, con la subjetividad narcisa, acompañe todo un decir desde el mundo de la psicología y de la auto-ayuda.

Junto al protagonismo del dispositivo identidad, se desarrolla, a lo largo de todo el siglo XX, como disciplina y práctica discursiva, el ámbito de la psicología en sus diferentes manifestaciones y praxis (psicoanálisis, psiquiatría, cognitivismo, conductivismo, etc.), a la vez que, también engarzada en la dinámica capitalista, va convirtiéndose, como en adelante mostraremos, en un potente mecanismo de represión. A través de esta simbiosis, no sólo se liman las formas de disciplina, producción o exclusión, por poner

---

<sup>105</sup> Me remito al desglose de acepciones de felicidad que señala LIPOVETSKY en su libro *Felicidad paradójica*, O. c.



algunos ejemplos, sino que aquello por lo que verdaderamente se hace necesario señalar esta unión es por la progresiva relación que se establece entre alienación y poder terapéutico. Brevemente, identifica todo discurso o práctica disfuncional con una patología de naturaleza mental, necesitada de su consiguiente tratamiento clínico y marginada del contexto y del colectivo que, como subjetividad y red de relaciones, la misma situación socioeconómica ha visto emerger. Las inadaptaciones al sistema, las crisis de angustia, las depresiones, etc., serán consideradas como patologías subsumidas a la biología del sujeto, responsabilidad en último término de éste, quedando el contexto en un lejano segundo plano, completamente difuminado. Por otro lado, como desglosaremos a continuación, delimitar la alienación como una disfunción responsabilidad del sujeto añade una carga inusitada hasta la fecha y provechosa para la plasticidad del sistema a la que ya se ha habituado. La culpabilidad y el malestar se convierten ahora en elementos marginales e indeseados, motivo por el cual son silenciados, medicalizados y sufridos en soledad. Además, sin poder aventar y colectivizar este malestar, la única vía posible para sostenerlo y sobrellevarlo sólo puede ser la deflexión, el mirar hacia otra parte. Desviar la mirada y también la vida entera.

*Sobre-vivir.*

*Es en esto, por otra parte, donde se reconoce más claramente al ciudadano: realiza una introyección individual de unas contradicciones, de unas aporías que son propias de la totalidad capitalista<sup>106</sup>.*

Esta anexión al mundo del consumo-producción de un saber especializado solidifica aún más el círculo vicioso de la configuración subjetiva e intensifica su grado de alienación. Es decir, tiene por misión reducir las deficiencias de la movilización mercantil a disfunciones subjetivas, empujando al sujeto a deglutir el malestar generado por esta

---

<sup>106</sup> TIQQUN, *Esto no es un programa electoral*. Ed. Errata Naturae, Madrid, 2014, p. 104.

dinámica y abonando el campo para la emergencia de la culpa y de la estrategia deflectora que permite la subjetividad narcisa. Una gran parte del ámbito que aquí resumimos con el término *psi* tiene por función recoger el material generado por la dinámica circular de lo económico y reorientar el malestar, la alienación, al protagonismo del sujeto, señalándolo como neurosis. Hacer del malestar sistémico una afección psíquica.

Añadimos ahora a la dinámica de movilización interna, iniciada a mediados del siglo XX, la noción de *homo psicologicus*, esto es, la interiorización de las concepciones y lenguajes propios de la psicología<sup>107</sup>, de aquella tendencia que ha querido señalar el paso de los procesos de subjetivación a través de la disciplina, la autoridad o el trabajo, a procesos pivotados en el protagonismo único del propio sujeto, que se erige como actor único de su propia vida, responsabilizándole de lo que hasta entonces procedía de discursos exteriores y dirigiendo sus fracasos en la dinámica de la movilización consumo-producción a un universo de significados que retroalimentan su culpabilidad, fracaso y enfermedad. Queremos partir de aquí, principalmente, porque no nos queda otra, porque forma parte de la derrota de nuestro presente. No sólo significa partir de una interiorización del malestar colectivo, ahora gestionado como afección psíquica abierta a intervenciones puntuales o continuas de algún especialista, también recoge la necesidad de dar cuenta de un vocabulario que nos rodea y con el que, en último término, nos construimos. Son constantes los reiterados señalamientos a este contexto<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Nos remitimos en su desglose señalado en a la pág. 26 de TIQQUN, *Esto no es un programa electoral*, o.c.

<sup>108</sup> Por ejemplo, Lipovestky desde la sociología, Lasch desde la historia, Espai en Blanc desde la filosofía.

*Bajo las muecas hipnóticas de la pacificación oficial se libra una guerra. Una guerra de la que, a fuerza de ser total, no puede decirse que sea simplemente de orden económico, ni siquiera social o humanitaria. Mientras que cualquiera presiente que su existencia tiende a convertirse en el campo de una batalla en la que las neurosis, las fobias, las somatizaciones, las depresiones y las angustias son otros tantos toques de retirada, nadie hay que logre captar ni su discurrir ni lo que está en juego<sup>109</sup>.*

Interiorizado y *psicologizado* el malestar colectivo, hecha enfermedad tanto la carencia de sentido, la desmembración de lo político o la apatía, no queda otra opción que señalarlo. Sin embargo, devolvemos la necesidad de jugar con estos términos, de apropiarnos de sus significantes, de contextualizar su figura. Mostrar la cara que ocultan, la posibilidad que ofrecen. Si con el discurso *psi* es posible el sostén de un Capitalismo direccionado al mercado del mundo interno, con la paradójica finalidad de salvarlo de su alienación, ¿por qué no ser nosotros mismos los que devolvamos el efecto?, ¿por qué no apropiarnos de su lenguaje y nuestro presente y potenciar la sombra que ocultan?

Obviar este presente sería no escucharlo y creer que aún estamos ubicados en el anterior. Hacerlo de esta manera, asumiendo aquello en lo que nos hemos convertido, no sólo es aceptar la derrota de nuestro presente, sino que, más importante aún, permite buscar estrategias capaces de deslizarse por otros rumbos, siendo conscientes que ya no pueden volverse a recorrer los caminos de la Modernidad, buscando complicidades en comunidades y discursos politizados, pero, tampoco, en identidades personales que pivoten en aquello que justamente mantiene este Capitalismo hecho ya uno con la vida. Partimos de un discurso *psi* para explicar la realidad, para desmontar y mostrar la subjetividad, para salir a través de él mismo.

---

<sup>109</sup> TIQQUN, *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita*. Ed. Acuarela, Madrid, 2012, p. 17.

### 4.3.2. La neurosis.

En este avance hacia las entrañas de la vida del Capital ha sido imprescindible, como decíamos, la psicología. No sólo porque el Capitalismo ha sabido apropiarse, también, de su lenguaje, sino porque, saturado el mercado de objetos, ha convertido la interioridad humana en un campo virtual y virgen por explotar. A través de esta apropiación, de hecho, se han conseguido dos hitos: interiorizar el malestar colectivo y encontrar un nuevo mercado. No obstante, el alcance de estos dos logros es aún mayor. Se ha logrado relacionarlos, convirtiendo el malestar en un campo más que explotar. La dinámica es entonces perfecta, es el grado máximo de perversión: la alienación se ha convertido en mercado de consumo. Por ello, se hace evidente la necesidad de atender a esta realidad, de poder trepanar y señalar cómo las herramientas y conceptos de la psicología son manejados para sustentar, justificar y mantener esta misma dinámica. La derrota se muestra en toda su crudeza. La invasión ha sido total. Trabajamos y consumimos nuestro propio deseo. ¿Qué nos queda si somos, nosotros, nuestros propios enemigos, el motor de nuestro presente enajenado?

Para dar cuenta de ello, proponemos un sendero por recorrer. Adentrarnos en la disciplina de la psicología para poder comprender con mayor claridad qué entienden por neurosis ya que, de entrada, puede ser considerada como una disfunción del sujeto debido a factores ambientales y, por tanto, externos. Si la definición es correcta, deberemos atender al origen de esta disfunción que nos emplaza a señalar al contexto y, por otra parte, a identificar esta disfunción con una alienación en su terminología clásica. Se trata, entonces, de recuperar el discurso interiorizado y *psicologizado* para hacerlo brotar hacia fuera y señalar el malestar interno como fruto de una enajenación colectiva. Esta danza entre neurosis y Capitalismo permite finalmente, como veremos,

relacionar situaciones, contextos y alienaciones. De entrada, lo repetimos, supone entender al sujeto desde el prisma que domina nuestro presente, esto es, una expansión del vocabulario *psi* que acaba por construir un sujeto y una cosmovisión subjetiva, y enlazar la identificación de la dinámica subjetiva con la del Capital, de la neurosis con la alienación.

*Los expertos y especialistas del bio-poder nos definen y describen lo que sentimos verdaderamente. De este modo nos quedamos sin lenguaje (físico o verbal) para nombrar nuestros malestares o expresar lo que queremos. Ya no somos de hablar, sentir o desear por nosotros mismos. Pasamos de sujetos a pacientes, de cuerpos apasionados a autómatas emocionales<sup>110</sup>.*

Por ello, creemos oportuno recoger parte del trabajo de la psicología y relacionar nuestra enajenación, en su forma de identidad o en la de narcisismo, con la neurosis. Relacionar ambos no quiere señalar un mismo tratamiento. No se trata, como veremos, de deglutir medicamentos, sufrimientos, culpas o deberes, sino de vomitar frustraciones, deseos y rabias. Queremos resaltar esta identificación no sólo por su evidencia, sino, además, porque si criticamos una sociedad que ha interiorizado los discursos *psi* queda por ver si, a través de ellos mismos, se puede entrever un posible sendero de fuga<sup>111</sup>.

Medrar en el campo teórico de la psicología es hartamente complejo, no sólo por la multitud de corrientes muy a menudo convertidas en disciplinas independientes, sino que, además, la constelación de términos que utiliza tiene matices diferentes, cuando no significados totalmente heterogéneos. Hemos querido mantener la senda del trabajo y no derivar la atención hacia importantísimos debates que hilvanan las prácticas y

---

<sup>110</sup> *Ibíd*em, p. 7.

<sup>111</sup> *La fábrica ha extendido sus efectos a todos los ámbitos, por ello la vida se ha convertido en consumo y por ello es a partir de ella que ha de surgir la contrapropuesta<sup>111</sup>. LOPEZ, S., La movilización global. Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2009, p.18.*

discursos de las disciplinas que aquí englobamos con el término *psi*. También ellas son fruto de su propio tiempo y convergen en sus diferentes corrientes en el cuestionamiento o defensa del sujeto moderno, la historicidad de las afecciones psíquicas, la negación o defensa de la enfermedad mental o la atribución, materialista, de disfunciones psíquicas o alteraciones biológicas.

De todas las corrientes en juego, defenderemos aquellas que participan con los mismos parámetros defendidos en este trabajo. Dicho de otra manera, la tesis que aquí continuamos, adquiere y se refuerza con terminología *psi*, pero mantiene y reafirma el sustrato del que parte. Cambiamos de escenario, pero los actores son los mismos.

La psicopatología, como ciencia que estudia el funcionamiento de la mente, centrándose en sus aspectos disfuncionales, topa de entrada con la controversia sobre la delimitación y división entre lo que puede ser considerado un funcionamiento normal y uno anormal. En concreto, abre su cuestionamiento en la delimitación del territorio de la normalidad, en la delimitación entre salud y enfermedad y en la relación entre el concepto de normalidad y el de salud. Al respecto, como ejemplos, los diferentes tratamientos que han tenido la homosexualidad o la transexualidad (la segunda es aún motivo de debate), o la piromanía, cleptomanía o pedofilia (consideradas hoy enfermedades mentales).

Teniendo en cuenta que no existe una definición unánime, se han propuesto diferentes criterios para delimitarla, aunque ninguno sea suficiente por sí solo. Los desglosamos:

- Criterios estadísticos: las conductas psicopatológicas se diferencian de las normales desde el punto de vista cuantitativo.
- Criterios clínicos: a través del consenso profesional.
- Criterios sociales: tienen en cuenta la contextualización de la conducta.
- Criterios subjetivos: presencia de sufrimiento, malestar o incomodidad.

- Criterios biológicos: centran su atención en alteraciones de las estructuras y/o procesos biológicos.

Para acercarnos a esta noción, descartamos la sacrosanta vía de la psiquiatría, concretada aquí a través del DSM<sup>112</sup> (Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales), por ser éste un recopilatorio de sintomatologías englobadas bajo terminología clínica. Este manual de uso, a la sazón la única forma de mantener acalladas las fuertes discrepancias de las diferentes corrientes de la psiquiatría, muestra, a las claras, que la metodología puesta en marcha para fundamentar un saber parte de un desencuentro ideológico y se unifica y centra para un proceder práctico, a resultas de lo cual es difícil no sospechar, primero, de su exactitud y, segundo, de su aparente naturaleza científica. Por ello, la consideramos más una herramienta que condensa las prácticas disciplinarias de nuestro presente, que justifica, en la carencia de etiologías, la ingesta del malestar colectivo convertido en enfermedad mental y que se perfila, con su atender unívoco a las disfunciones biológicas, como el paradigma y la disciplina que engrasa y permite el mantenimiento del *statu quo*.

Descartada la psiquiatría, nos adentramos, ahora, en el terreno de la psicología y, junto a ella, en sus orígenes, el psicoanálisis. Por ello, nos remitimos a las postrimerías de la obra de Freud, cuando ya despliega el abanico de nociones que le permitirán desarrollar las explicaciones y delimitaciones de las llamadas enfermedades mentales. En su obra *Neurosis y Psicosis*<sup>113</sup>, concreta, con estas dos nociones, las que serán los dos grandes ejes a partir de los cuales se irán clasificando las diferentes enfermedades o disfunciones psíquicas. Para Freud, las dos remiten a un conflicto psíquico, es decir, descarta, de entrada, que las llamadas locuras tengan su origen en la biología, ya sea ésta genética

---

<sup>112</sup> A fecha de redacción del trabajo está aprobada la edición V, aunque es necesario recordar la controversia generada y las críticas de, por ejemplo, colectivos de psiquiatras británicos.

<sup>113</sup> FREUD, S., *Obras Completas Vol. XIX: Neurosis y psicosis*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

(como defiende una parte de la psicología) o neuronal. Remitir la neurosis y la psicosis a un conflicto psíquico es hacer entrar, en el guión de la locura, la influencia de la realidad y la de la figura del otro, de nuevo, un vislumbre en la construcción de la psicología humana (algo que para el psicoanálisis quedará definitivamente probado con la teoría del espejo lacaniano).

*Una vez que la representación obsesiva se ha reconducido a una perturbación afectiva, y se ha demostrado que debe su intensidad a un conflicto, es forzoso que la representación delirante caiga bajo la misma concepción; por tanto, también ella es la consecuencia de unas perturbaciones afectivas y debe su intensidad a un proceso psicológico<sup>114</sup>.*

En su texto *El Yo y el Ello*<sup>115</sup>, Freud expone la constelación de nociones y relaciones que conforman el Yo, el Ello y el Superyó, y los vasallajes que el Yo, en su función mediadora, debe atender, a saber, las exigencias de tres amos: Ello, Superyó, mundo exterior. Gracias a la explicación de estas relaciones, Freud logra dar cuenta de los padecimientos psíquicos como resultado de la alteración de los lazos del Yo con cualquiera de sus tres vasallajes. Ya en el texto anterior, Freud otorga a la insatisfacción, o a la imposibilidad de cumplir los deseos en el periodo de la infancia, el origen de toda psiconeurosis. Con ello, encauza la disciplina de la psicología hacia la psique del individuo, sin olvidar la influencia del mundo externo en su estructuración y carácter. Es decir, la carencia o insatisfacción, a través de la prohibición, limitación, muerte, enfermedad, restricción, etc., y venida desde fuera, es la que genera al sujeto la necesidad, como veremos, de crear un mundo interno, un lenguaje y una estrategia propia para compensar una negatividad que, en este momento, no puede sostener,

---

<sup>114</sup> FREUD, S., *El yo y el ello y otros estudios de metapsicología*. Ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 246-247.

<sup>115</sup> Ídem.



explicar, entender o sufrir. Una carencia que adviene a través de los lazos que entabla con el núcleo de figuras con las que convive. Aunque el psicoanálisis no lo señala con la fuerza necesaria, es importante para nosotros destacar, en primer lugar, que la carencia se produce por una carestía relacionada con el necesario lazo de interdependencia, un lazo que tiene que ver con el amor y con la mirada de reconocimiento, y, en segundo lugar, que este lazo engarza con un quien, en este caso, con los progenitores. En su ausencia, el individuo construye una estrategia compensatoria.

Freud divide las disfunciones en dos ámbitos: la psicosis y la neurosis. En ambos casos, tanto para la psicosis como para la neurosis, estamos hablando, entonces, de un trastorno primario de la relación libidinal con la realidad. Hablamos de trastorno, no de enfermedad porque, efectivamente, lo que se produce es una compensación en la psique a partir de la cual se derivan consecuencias, pero no algo ajeno al proceder del individuo, tal y como expone Jaspers:

*La psicosis es el resultado del proceso de una enfermedad que se apodera del individuo en cuanto totalidad, sin importar si es un trastorno hereditario que comienza en determinado momento de la vida o un trastorno no hereditario que comienza a serlo por una lesión exógena. Para aspirar al rango de psicosis, el proceso patológico debía tener fuerza suficiente para anular el desarrollo normal y la conducta manifestada ser tan diferente como para no confundirse con una reacción exagerada ante la experiencia cotidiana<sup>116</sup>.*

Aquello que diferencia la neurosis de la psicosis es la forma cómo se resuelve el conflicto interno. En la neurosis, el Yo responde a una tensión conflictiva originada por el Ello, y a través de la influencia del Superyó, reprime las fuerzas pulsionales del Ello para

---

<sup>116</sup> JASPERS, K., *Psicopatología general*. Citado en BAN, T. y UCHA UDABE, R. (1995) *Clasificación de las psicosis*. Ed. Salerno.

adecuarse a las demandas provenientes del mundo externo. Por otro lado, en la psicosis, el Yo se ve superado por la fuerza del Ello y debe cancelar su vínculo con la realidad como única manera de poder sostener dicho impulso. Así, en un principio para Freud, en la psicosis había una pérdida con la realidad fruto de dicho conflicto, mientras que en la neurosis se podría hablar de una evitación. Fue posteriormente, en su artículo *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis*, cuando Freud refina dichas afirmaciones y afirma, también para la neurosis, una pérdida del lazo con la realidad. Hay que precisar, no obstante, que dicha pérdida con la realidad es vivida de forma diferente. En la neurosis, la pérdida de realidad no se contrarresta queriendo restituir otra completamente nueva, sino que el deseo se destierra hacia el mundo de la fantasía y es ahí donde funcionará como un impulso compulsivo pero derivado. La psicosis, por el contrario, sí supone un corte con la realidad y una sustitución absoluta. En este sentido, sí podemos afirmar que la psicosis supone una alteración de mayor calado y en la que van aparejadas consecuencias más desestabilizadoras, ya que el déficit se compensa con restituciones delirantes, imaginarias y fantasmales que constituyen el mundo alucinatorio.

*La neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla<sup>117</sup>.*

Destacamos, finalmente, como núcleo de la definición, tanto para la neurosis como para la psicosis, primero, la desconexión con la realidad y, segundo, la definición como un trastorno ocasionado por un desajuste. Hará falta aclarar su naturaleza y calado en la relación libidinal. Horney, al igual que Freud, enfatizando la línea culturalista por encima de los factores biológicos o fisiológicos, define la neurosis como:

---

<sup>117</sup> FREUD, S., *El yo y el ello y otros estudios de metapsicología*. O. c. p. 195.

*Trastorno psíquico producido por temores y por defensas contra los mismos y por intentos de establecer soluciones de compromiso entre las tendencias en conflicto*<sup>118</sup>.

No obstante lo dicho, considerar la neurosis y la psicosis trastornos no ha sido, ni es, la concepción más común. Recordemos la concepción del propio Jaspers citada anteriormente. Nosotros escogemos la definición de la neurosis y la psicosis como trastorno antes que enfermedad, eliminando así las posibles connotaciones biológicas o fisiológicas y señalando, en su origen, una clara disfunción o desajuste entre la realidad y lo deseado, cuyo desfase, cuya irrealización sufrida por el individuo, le conduce a generar un mecanismo de compensación, los llamados mecanismos de defensa, que tienen como función erigirse como sustitutos. Se evidencia el carácter exógeno en la afección, tal y como muestra, en terminología psicoanalítica, el diccionario de uso más general que define la neurosis como:

*Afección psicógena cuyos síntomas son la expresión simbólica de un conflicto psíquico que tiene sus raíces en la historia infantil del sujeto y constituyen compromisos entre el deseo y la defensa*<sup>119</sup>.

Este mecanismo sustitutivo, que aparece tras una insatisfacción y que, justo por ello, nos permitirá relacionarlo con la alienación, escinde la percepción directa con la realidad y genera un mundo fantástico o un conjunto de prácticas, discursos u objetos sustitutorios a los que el individuo neurótico recurre cada vez con mayor asiduidad y menor satisfacción, más compulsivamente, pero que lo único que generan es mayor distancia

---

<sup>118</sup> HORNEY, K., *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Ed. Paidós, Barcelona, p. 29.

<sup>119</sup> LAPCHANHE y PONTALIS. *Diccionario de psicoanálisis*. Ed. Labor, Barcelona, 1981.

entre el individuo y el mundo y, por tanto, mayor alienación, desgastando y reduciendo la propia capacidad del individuo y su confianza.

Así, podemos resumir las características desglosadas para ambas:

- Neurosis:
  - Permanece intacto el contacto con la realidad.
  - Frecuentemente están presentes factores ambientales que funcionan como desencadenantes.
  - La inadaptación es parcial.
  - Existe conciencia de la enfermedad.
  - Los síntomas son reconocidos por la persona como inaceptables.
  - Unidad entre el individuo y el Yo.
  
- Psicosis:
  - Pérdida del sentido de la realidad o contacto con la realidad deteriorado.
  - Influencia de factores biográficos, familiares y genéticos.
  - Falta de conciencia de la enfermedad.
  - Escisión entre el individuo y el Yo.
  - Discontinuidad biográfica.

Para poder defender con mayor profundidad la tesis que aquí esbozamos, nos centraremos en la noción de neurosis. La escogemos, principalmente, por la exterioridad en su emergencia y generalización. Esto es, si asociamos la alienación con el trastorno mental, como haremos en breve, escoger la noción de neurosis nos permite acercarnos al sentir más generalizado, el de casi todos, dejando la psicosis como una alienación más extrema y cuyo análisis merecería un estudio independiente.

La neurosis, por su generalizada afección, por su uso indiscriminado en el lenguaje común y, finalmente, por su morfología actual, el narcisismo, es una nueva forma de alienación que, manteniendo las características de alienación material y exógena de siempre, se imbrica hacia adentro no sólo, también como siempre, para mellar la autonomía personal, sino que recrea un mundo interno que recoge, también como siempre, una determinada cosmovisión, valores, normativas y prácticas que sirven para crear una base imaginaria sustitutiva y deflectora para con la verdadera realidad. En otras palabras, nuestra alienación narcisa consiste en una estrategia compensatoria para evadir una insatisfacción permanente y, como estrategia, se identifica claramente con la neurosis. Veámoslo, con mayor detalle, a través de la definición de neurosis que hace Freud yuxtapuesta a la de Horney:

*Trastorno psíquico originado por un conflicto libidinal originado en la infancia y no resuelto, con el que el sujeto ha de convivir e intentar equilibrar con soluciones de compromiso entre el deseo latente y los mecanismos de defensa.*

Relevantes de la definición son: el origen, en la infancia, de un conflicto libidinal no resuelto; la relación de equilibrio entre deseo y represión; la solución de compromiso con los mecanismos de defensa; y delimitar qué se entiende por trastorno que, a su vez,

como veremos, estará relacionado con la utilización reiterada de esos mecanismos de defensa.

#### 4.3.2.1. El origen de la neurosis se retrotrae a la infancia del sujeto.

Atendiendo al proceso de socialización, sabemos que es en la etapa de formación del individuo cuando éste recibe de su entorno, en especial de la familia, el conjunto de normas, valores, discursos y prácticas que le permitirán ir conformando su propia subjetividad. Queda claro que aquello que lo hace posible es el lenguaje, entendiendo éste en su sentido más amplio, también lenguaje no verbal. El infante recoge a lo largo del período infantil todo un conjunto de cosmovisiones que no tienen un origen biológico, sino que son fruto de su época, culturales e históricas y, por ello, recogen el conjunto de pensamientos y también de prácticas de su momento. Hablamos del proceso, mentado al inicio del trabajo, de formación de un sujeto competente a través de la herencia de una subjetividad colectiva que, con matices, es traspasada a través de los roles complejos de la familia.

Siendo más concretos con lo que nos atañe, el individuo recoge los deseos y represiones, evidentes o latentes, y las formas de compensarlos (los mecanismos de defensa), reproduciéndolos con mínimas variaciones, es decir, también hereda la estrategia neurótica de su familia y tiempo histórico. Estos deseos latentes, si bien proceden del núcleo íntimo familiar, son el reflejo, a micro-escala, de lo vivido a nivel social. La familia no deja de ser un reflejo más de la subjetividad colectiva y, como tal, lleva aparejada la estrategia del dispositivo identidad y la forma concreta, para un tiempo concreto, de determinada subjetividad. Esta subjetividad histórica recoge los deseos latentes, para nuestro caso, la movilización consumo-producción, y la insatisfacción latente, además de las estrategias compensatorias para sostenerlo.

Aunque Freud no recoge la herencia sistémica de la neurosis colectiva, sí señala la infancia como el inicio de la neurosis individual. Es aquí cuando se produce la insatisfacción original que, no superada, dará origen a la emergencia de la estrategia, la neurosis, que permitirá sostener esa insatisfacción a través de la puesta en juego de todo un conjunto de mecanismos de defensa. Para nosotros, como decíamos, tanto la propia insatisfacción como la forma de compensación son herencia, como no podría ser de otra manera, de una subjetividad colectiva y, para nuestro caso, de esta subjetividad tintada por la movilización mercantil.



#### 4.3.2.2. El individuo bascula entre los impulsos Eros-Tánatos.

La concepción freudiana pone en juego, al final de su obra, dos fuerzas contrapuestas que el individuo deberá equilibrar. Estos polos se identifican, primero, con el deseo más animal, relacionado con las necesidades fisiológicas del individuo, y, segundo, con las necesidades sociales, fundamentalmente, el ser reconocido como sujeto y valorado/querido/aceptado dentro del grupo. El primero, Eros, lo conforma todo aquello relacionado con el deseo más instintivo, un deseo e impulso vital dirigido a la auto-conservación y la expansión, mientras que el segundo, Tánatos, viene caracterizado por los ideales y normativas culturales de la sociedad en cada momento histórico, un impulso de muerte orientado a la necesidad de convivir.

Siguiendo la visión freudiana, el primero prima lo instintivo, mientras que el segundo prioriza la seguridad, la estabilidad y el futuro. El sujeto, en cada decisión o acto, deberá llegar a una solución satisfactoria en el equilibrio de ambos polos. En caso contrario, o bien se convierte en un paria social, o bien en un burócrata sin sangre.

No obstante acompañamos a Freud en esta duplicidad de fuerzas que estiran el sentir humano, no queremos compartir la significación que señala para ambas, puesto que, a nuestro parecer, dirigen la constelación de significados hacia una esencialidad humana en la que no nos sentimos cómodos. Sí recogemos la duplicidad deseo-represión, añadiendo que aquello a lo que apuntan viene siempre copado por la constelación de significados que dicta lo histórico, cultural y, en nuestro caso, mercantil. Será más adelante, en el desarrollo del narcisismo, cuando veremos cómo juega esta duplicidad en nuestra propia movilización neurótica. También volvemos a hacer referencia a la necesidad del infante de ser reconocido y, aunque lo desarrollaremos en el apartado del

narcisismo, queremos señalar que la polaridad deseo-represión bascula a través de la mirada aprobatoria o reprobatoria de los que ejercen la función paternal. Es a través de esta necesidad de reconocimiento con la que se impele al individuo a hacer efectivo determinado proceso de socialización y, en este caso, a equilibrar dichos polos.

#### 4.3.2.3. Mecanismos de defensa.

Los mecanismos de defensa son estrategias compensatorias que, por definición, son volubles, móviles, flexibles y permeables al entorno, y tienen por finalidad mantener un cierto equilibrio, a saber, la egostasis. Su función es, por tanto:

*“proteger al individuo de una excesiva exigencia pulsional y así eliminar la tensión interna”<sup>120</sup>.*

Y son:

*“tipos de operaciones en las cuales puede especificarse la defensa”<sup>121</sup>.*

Estas estrategias, a su vez, encierran y explican una forma de funcionamiento humano, a saber, a través de ellas el sujeto compagina su equilibrio deseo-protección y, siendo heredadas en su infancia, reproducen en microcosmos una misma estrategia en macro. La familia, trasmisora de los valores culturales, es la responsable de transmitir cierto tipo de mecanismos de defensa frente a otros, en general, aquellos que permiten una socialización más o menos aceptable.

Los mecanismos de defensa son estrategias que buscan compensar el déficit de los impulsos primarios (Eros y Tánatos) a través de una vía indirecta. Esta vía indirecta se construye modificando el objeto libidinal y sustituyéndolo por otro que no suponga un conflicto con el polo opuesto. Evitando el conflicto con la sustitución, la negación o la desviación, por poner algunos ejemplos, el individuo consigue una cierta satisfacción o

---

<sup>120</sup> VALLEJO, J., (ed.) *Introducción a la psicología y a la psiquiatría*, Ed. Salvat, Barcelona, 1991, p. 366.

<sup>121</sup> LAPCHANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, O. c. p. 221.

disminución de su insatisfacción que, aunque no podrá ser completa, ya que hablamos, siempre, de un sustituto, le permitirá este margen de vida que nosotros llamamos *sobre-vivir*. Finalmente, es importante recordar que, al no ser completa, medra el impulso original aún por satisfacer que, apocado en un primer momento, continuará pulsionando y exigiendo nuevas satisfacciones sustitutorias, obligando al sujeto a repetir la operación de poner en marcha los mecanismos de defensa, consolidando una estrategia dirigida a movilizar estrategias sustitutivas y compensatorias.

#### 4.3.2.4. La rigidez en las reacciones.

En sí mismos, los mecanismos de defensa no son los que producen la neurosis propiamente. Ellos, por sí solos, pueden ser útiles para aplazar y a la vez aplacar el impulso primario. No obstante, sí son el origen cuando se hace un uso indiscriminado y reincidente, es decir, el dar una preferencia unívoca y constante a un único conjunto de estrategias es lo que la psiquiatría ha querido llamar neurosis: “*la compulsión a la repetición*”<sup>122</sup>. Ello, para el psicoanálisis y también para nosotros, será una muestra de neurosis y de alienación.

Más concretamente, estos mecanismos funcionan en un primer momento, por ello el término de defensa, como sustitutos, permitiendo al individuo hacer frente, de una manera más flexible, al conflicto que presentan ambos polos. Consisten en deflexiones, proyecciones, retroflexiones, etc., y aquello que los caracteriza es su función de desviación de la agresividad, su sustitución en la realización del deseo y el mantenimiento del *statu quo*.

Destacamos algunos de estos mecanismos de defensa para nuestro presente:

La evitación. Evitación del vacío, del miedo y de la rabia. Esta evitación se logra mediante la preferencia por el hedonismo del consumo y por la directriz de búsqueda de auto-realización personal. Mediante la retroalimentación de la sensación de vacío que nos envuelve, la proliferación del consumo y el desánimo, se consigue que el individuo se devuelva a sí mismo como imagen permanente por conquistar. Por otro lado, es esta meta, la imagen, lo único que aparentemente tiene en su poder.

El aislamiento suave. En la fuga hacia delante, el sujeto se convierte en archipiélago. En esta desmembración de lo colectivo, el individuo retoma para sí aquello que hasta la

---

<sup>122</sup> VALLEJO, J., (ed.) *Introducción a la psicología y a la psiquiatría*, O. c. p. 366.

fecha movilizaba lo social. Al no encontrar nada ni a nadie, se apropia del valor, compartido por todos, de la *auto-realización*.

El cinismo. Es a través de él, de una hipocresía convertida en cinismo, que el individuo puede hacer emerger parte de su agresividad, descargando fracciones de insatisfacción y de impotencia remanentes.

La aceleración de la dinámica. En la utilización masiva de los mecanismos, la rapidez o la falta de contacto real es un mecanismo de defensa más, ya que permite la desviación de la mirada auspiciada por la falsa necesidad del tener que ir aprisa.

#### 4.3.2.5. ¿Enfermedad, trastorno o alienación?

Llegados a este punto, considerar la neurosis como una enfermedad no sólo nos parece desacertado, sino que supondría re-direccionar, de nuevo hacia el individuo, un conflicto que señala una estructura propiamente humana, cuya constelación de significados viene marcada por lo social, a su vez, influenciada en nuestro presente por la dinámica mercantil en la que nos inscribimos. Consideramos más oportuno y acertado, además de que con ello queremos criticar y proponer un cambio, relacionar la neurosis no con una afección, sino con una estrategia. Una estrategia que tiene por finalidad *sobre-vivir* a una vida imposible.

Ver la neurosis como una estrategia para sostener una vida imposible hace más evidente el envite del ámbito *psi* en la vida cotidiana, y la necesidad de criticarlo. El llamado poder terapéutico emerge como aquel mecanismo que permite el engrase y el mantenimiento del propio sistema. Con sus prácticas y sus discursos, potencia la interiorización del malestar colectivo, justificando las finalidades del Capitalismo a través de nuevas definiciones del ser humano que pivotan sobre el egoísmo, interiorizando los malestares colectivos a través de ocurrentes nuevas tipologías de enfermedades mentales (p.ej. Trastorno obsesivo compulsivo, Trastorno por déficit de atención e hiperactividad, Bulimia...) y haciendo de ellos una responsabilidad individual que ya nada tiene que ver con su verdadero origen.

### **4.3.3. Alienación y neurosis.**

Desarrollada la noción de neurosis, engarzamos ahora esta noción con la de alienación. De lo dicho anteriormente, se desprende, claramente, que la neurosis supone un desequilibrio a través del cual el sujeto despliega una estrategia cuyas consecuencias equiparamos con la alienación. Como exponíamos anteriormente, la neurosis aparece cuando se rompe, de manera reiterada, el equilibrio, la egostasis, entre las polaridades de impulsos, Eros y Tánatos, que se esconden en cada acción, pensamiento u omisión de la naturaleza humana. Este desequilibrio siempre adviene a la recurrencia a los mecanismos de defensa como sustitutos de un deseo o conflicto que no puede ser resuelto en la vía directa: su expresión abierta. Cuando la utilización de estos mecanismos se convierte en una vía recurrente y dejan de ser meros compensadores para convertirse en sustitutivos de una acción y expresión directa es cuando podemos empezar a hablar de neurosis.

Por otra parte, la alienación la caracterizamos como un extrañamiento del sujeto para consigo mismo, como una escisión del propio sujeto que deja de ser dueño de sí mismo, como la falta de conciencia o como aquel estado mental caracterizado por una pérdida del sentimiento del sí mismo.

Para engarzar ambas nociones y observar cómo se retroalimentan y enriquecen, desplegamos, ahora con mayor detalle: cómo se configura nuestra alienación o neurosis en nuestro presente; cómo la constante y reiterada ejecución de estrategias que tienen por finalidad solventar una insatisfacción permanente se identifica con las características de la neurosis resumidas en los atributos de compulsión, compensación y desviación; y cómo, estas estrategias, obligan al propio individuo a realizar una duplicidad sobre sí mismo característica de la definición tradicional de alienación. No podemos hacer la



conexión de otra manera, puesto que a su vez, para poder captar una mirada a nuestro presente, hemos de tener en cuenta que las variaciones en el sistema mercantil, a su vez influenciadas por el cansancio y la fatiga por la imposibilidad de alcanzar una subjetividad identidad, modularon la configuración de nuestra propia subjetividad, dirigiéndola hacia lo que hemos querido definir como una subjetividad narcisa. Es aquí, en el narcisismo, donde podremos analizar cómo relacionamos alienación y neurosis, y actualizar el dibujo de nuestra alienación presente o modo de darse de nuestra subjetividad.

## 4. 4. Narcisismo.

### 4.4.1. Nuestro presente.

Enriquecida la noción de alienación con la de neurosis a través de la interiorización del malestar, resulta imprescindible ver, además, cómo se combinan Capitalismo y neurosis, y cómo la figura que entrelazan, el narcisismo, se ejecuta a través de la dualidad producción-consumo, nuestra movilización, manteniendo, así, izada nuestra imagen y enajenación. Volvemos, por tanto, a recuperar el marco histórico y a señalar las recientes modulaciones del sistema mercantil que, a su vez, han variado la forma y la configuración de nuestra propia enajenación, derivándola de la subjetividad identidad a la subjetividad narcisa. Éste es el diagnóstico a través del cual partimos, incluso para aquellas vidas donde la crisis se ha llevado la movilización, la imagen y la vida por delante. En los sujetos-supervivencia<sup>123</sup> también juega el narcisismo, juega la voluntad de poder sin apenas disfraces, siempre y cuando mantenga, en su supervivencia, el yo-puedo, siempre y cuando no hayan desertado de su omnipotencia, no hayan optado por aceptar y reconocer su frustración y su impotencia, es decir, continúen respondiendo con la lógica del valor a la frase del inicio: *vivir es aceptar que tu vida no vale nada.*

Si la alienación o neurosis se manifiesta hoy como narcisismo, el engranaje con el Capital, en su perversión y maximización más elevada, se ejecuta tanto en el movimiento para sostener, alcanzar o aparentar la imagen narcisa como en los medios y

---

<sup>123</sup> Mediante este término queremos hacer referencia a aquellos sujetos que, manteniendo las mismas características de subjetividad alienada, es decir, narcisa, no pueden evidenciarla por estar excluidos, a través de la pobreza, de la movilización consumo-producción.

mecanismos utilizados para derivar la atención, para evitar la frustración, el descanso o la distracción, y, en definitiva, para poder mantener este engranaje en el círculo vicioso que ejecuta. Ambas dinámicas, el narcisismo y sus mecanismos de defensa, retroalimentan el mercado producción-consumo. Por poner algunos ejemplos, el fútbol como espectáculo o el deporte, pueden ser catalizadores de la auto-agresividad antes mencionada y, en este sentido, el suicidio es una agresividad ejercida hacia uno mismo (el ejemplo más claro de interiorización del malestar colectivo). El consumo de estupefacientes es un intento de aplacar el deseo, desconectar o permanecer en la ilusión, pero, también, el cine, la televisión o las redes sociales puede ser una senda ideal para la evasión o la posibilidad de testar la fantasía de vivir vidas ajenas. Es evidente que el Capitalismo ha conseguido hacer de estas estrategias de deflexión un verdadero mercado, no sólo consiguiendo la duplicidad de abrir nuevos sectores para el flujo y reflujo del dinero, sino que, potenciándolos, consigue marcar la senda hacia la deflexión de la verdadera realidad que subyace en esta diabólica dinámica.

Recuperando el marco histórico, recordemos que aquello que permitió una movilización interna del binomio consumo-producción hasta mediados del siglo XX fue convertir la identidad, la subjetividad identidad, en parapeto, estrategia y núcleo tras el que contrarrestar un mundo ideológicamente en decadencia. El Capitalismo lo fomentó a través de un consumo igualitario y masificado y, a finales de siglo, a través de una diferenciación cultural. No obstante, esta dinámica mutó hacia un nuevo fenómeno que dura hasta nuestros días, desplazando la identidad como base y derivando la fuerza de la movilización hacia un narcisismo más dúctil y no sustentado sobre un ideal base y, hasta entonces, fijo. Saturado el mercado material y cada vez más evidente el cansancio por alcanzar una imposible identidad fija, la subjetividad identidad se desplazó hacia el narcisismo, a saber, la posibilidad de pivotar la movilización sobre un consumo-producción que, sin acabar de marginar lo material, pone todo su énfasis en el ámbito

de la experiencia. Es decir, la imposibilidad por alcanzar un sustrato estable que se proyectaba en una subjetividad identidad capaz de hacer frente a un vacío existencial cada vez más evidente, provoca un doble movimiento estratégico que nosotros resumimos con el narcisismo, consistente en derivar, primeramente, la movilización hacia un ideal que ya no se proyecta hacia el futuro, sino que se consume en el presente y, seguidamente, en un ideal que no tiene un sustrato estable, sino que se modula bajo los estándares, más lábiles, de una satisfacción evasiva, momentánea e infantil, orientada a hacer aparecer una sensación de omnipotencia capaz de compensar un vacío que, por otro lado, se intuye, aunque silenciado, de una forma más radical.

Esta modulación se concreta en el binomio producción-consumo, en la posibilidad de vivir identidades multifacéticas y sin compromiso, diversificándose el mercado en una compra-venta de experiencias que permiten convertir la vida misma en un parque de atracciones. El antiguo pivotar sobre una personalidad clara, definida y estable se desplaza hacia una nueva forma de entender la subjetividad que ya no requiere de un pedestal para hacer frente a la tormenta de sinsentidos, sino que, mediante el naufragio a la deriva, consigue reflotar el oleaje consumista. Saturado el mercado de bienes de consumo dirigidos a aunar una única marca personal, se abre el camino para un nuevo tipo de consumo y experiencia, más aleatorio y no sujeto a parámetros de selección identitaria, sino según parámetros de satisfacción narcisista o deflexión narcisa. Como veremos, este nuevo consumo ya no requiere de un cúmulo de coordenadas orquestadas por una identidad fija a través de la cual orientar una acción, moldear una vida o decidir un consumo. Nuestro consumo opta por priorizar la experiencia narcisista, el intento reiterado por alcanzar una imagen ya no anclada en un ideal más o menos inalterable, sino, todo lo contrario, una imagen móvil en función de la posibilidad de continuar sosteniendo la capacidad de ejercicio de poder u omnipotencia, entendiendo poder u omnipotencia como la capacidad de sostener la movilización consumo-

producción. La estrategia de movilización, por tanto, nuestra propia alienación y neurosis, aparece más descarnada. El círculo que dibuja con el sistema mercantil deviene más cerrado, más eficiente y más viciado. Desplaza la importancia del contenido, la subjetividad identidad, hacia la preferencia por la imagen, pues es ésta, al menos, la que posibilita la sensación de poder que caracteriza, en el fondo, a todo yo-Narciso. Pero tampoco nos engañemos, se trata de un poder reorientado a la posibilidad, al poder de la acción, a hacer posible el movimiento continuado y sin fin del doble eje producción-consumo. Son estos dos polos la forma de reflejar poder y, por ende, de mostrar imagen y, en última instancia, validez y ser.

Ya no importa el contenido, aquello con lo que se izaba una determinada identidad. La saturación de bienes de consumo, la aceleración de los tiempos vitales o la competencia entre nosotros, lo descartan como una finalidad inviable tanto por la obligada dedicación que demanda como por su propia finitud. La precariedad obliga a centrar los esfuerzos en una imagen más voluble y maleable que permite, no obstante, una mayor capacidad movilizadora. Es la libertad del reflejo lo que permite, a la vez, mantener el movimiento en continuo y ser, él mismo, su propio motor. Es por ello que el yo deja de anclarse en la identidad y se desplaza, en vacío, hacia la multiplicidad de imágenes, pivotando su movimiento en una voluntad de poder más trasparente, más descarnada, que se ejecuta y realiza a través de sí misma, esto es, buscando su propia realización, en nuestro presente, su propio consumo-producción.

*El yo ausente va muy bien en nuestros días pues permite multiplicar la subjetividad tantas veces como demande el contexto<sup>124</sup>.*

---

<sup>124</sup> *Ibíd*em, p. 23.

Este reflote obliga a desplazar la importancia de una personalidad estable y en permanente construcción a un mero devenir marcado por la necesidad de satisfacer un deseo orientado al consumo de uno mismo. Este proceso, aún en sus inicios, no ha dejado de avanzar. Progresivamente, pasa de marcar identidades a utilizar el deseo, a buscar la movilización del propio sujeto atendiendo a las coordenadas de realización-satisfacción. A convertir el deseo en una fuente de generar deseos, a movilizar el sujeto para hacerlo visible, a modular el deseo en un yo-Narciso a satisfacer. Al mismo tiempo, abre un campo de producción-consumo en el espacio que aparece en las deficiencias de esta dinámica. Evita la frustración o la desesperanza creando un mercado para la deflexión y el ocio que permitan la desviación de la mirada cuando este deseo no pueda ser satisfecho.

En la constante búsqueda de la satisfacción narcisa, queda el cansancio y el hartazgo en un trasfondo imposible de hacer emerger. En la atareada marcha por alcanzar la plenitud de lo subjetivo, va cayendo, como fruta madura, la imposibilidad de su consecución, aún zarandeada por rebrotes desesperados en su búsqueda. La fatiga de ser uno mismo va, lentamente, haciendo mella en la compulsión al consumo, modificando así las pautas y las costumbres, mutando hacia una explosión orgásmica de reflejos en multifacéticas imágenes, sin un obligado anclaje más allá de la pulsión del ser visto a través, de nuevo, de la única vía permitida, la producción-consumo. Esta mutación de una identidad movilizadora a una imagen narcisa vino auspiciada por una anunciada saturación del mercado. Todo estaba ya producido y quedaron las experiencias como lo único por conquistar. Además, mutó, también, por el cansancio de una dinámica que nunca podía ser finalizada, que nunca pudo descansar en la atalaya de una identidad firme, estable y eterna. La identidad también fue descartada, como en su tiempo, lo fueron la razón o Dios. El cansancio lo hizo posible. Esta aproximación al fracaso de la subjetividad identidad, tuvo un primer frente: la aparición de las

tecnologías. En un principio, éstas fueron concebidas como aquello que, finalmente, podía suponer el fulgor prometeico, la brecha de ilusión que haría posible la realización de la identidad plena del sujeto. Las aperturas prometían, en su flexibilidad, adaptabilidad y conexión, al menos, una realización en el campo virtual. No obstante, con la aparición de esta última zanahoria, el cansancio por la infructuosa búsqueda de este ideal, que no dejaba de ser una huida, hacia adelante, en soledad, de un presente hecho escombros, desvaneció, progresivamente, esa ilusión evasiva por alcanzar una plataforma identitaria. Esta auto-realización empezó a husmearse como imposible. Fue esta imposibilidad la que abrió las puertas a la estrategia narcisa, no centrada más que en buscar una experiencia sobre uno mismo, como último humanismo por alcanzar. Se descartó, entonces, el esfuerzo por llegar a ser y se optó por priorizar el presente como plataforma donde aparentar. En este sentido, el desarrollo de la tecnologías manifiesta esta misma dinámica, potenciando, cada vez con mayor ahínco, un mundo virtual donde el juego se expresa como una ostentación momentánea de la omnipotencia. Maticemos, no obstante, que la preferencia por el presente no se dio, ni se da, en un presente radicado en lo que hay. El presente se vive como un no-futuro, como una base hedonista a través de la cual expresar el malestar mediante una imagen que busca, en su alienación, todo lo aparentemente contrario, es decir, alzar su narcisismo.

*El no futuro es la forma de vivir el agotamiento de lo posible*<sup>125</sup>.

Derrocado el último referente, la promesa moderna convertida en panacea del individualismo, la auto-realización, va acallándose. Sin embargo, el movimiento no se detiene. El individuo se aboca a consumir, ahora, únicamente experiencias.

---

<sup>125</sup> LÓPEZ, S., *Entre el ser y el poder*. Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2009, p. 71.

Experiencias de sí mismo. El consumo se convierte en un búsqueda hedonista por consumir el propio deseo. La fatiga de ser uno mismo muta en un hedonismo narciso.

*El narcisismo no es este amor de sí mismo que es uno de los mecanismos de la alegría de vivir, sino el hecho de estar prisioneros de una imagen idealizada que torna impotente a la persona que puede convertirse en dependencia<sup>126</sup>.*

Por ello, para nosotros, el narcisismo se concreta, lo iremos desarrollando, en una estrategia compensatoria (como cualquier neurosis) que tiene por finalidad derivar la atención de la vulnerabilidad, vacío, insatisfacción y carencia, sensaciones que se han radicalizado y evidenciado por la propia dinámica del sistema, a través de una experiencia, realizada en el consumo o la producción, que se expresa a través del deseo de uno mismo, y que busca, finalmente y de manera reiterada, invocar la omnipotencia como ideal ficticio y pseudo-emancipador.

Arrebatada cualquier promesa, utopía o ideal, queda sólo el consumo del presente, sin referente, coherencias o finalidades. Sólo consumo o producción en busca de satisfacción, de tal forma que pueda abrirse, en el acto, un abismo que posibilite la escapada de la insatisfacción, y únicamente a través del consumo y de la producción de nosotros mismos, pues son estas dinámicas, en la carencia de alternativas o la fagocitación de las mismas, las que permiten el margen de libertad mercantil. La automovilización lo hace posible, nosotros lo hacemos posible. Es sólo, en los días de recrudescimiento de nuestra crisis, cuando esta movilización, en la precariedad en la que vivimos, debe orientarse, por obligación, hacia el mantenimiento de la propia vida, nuestra *sobre-vivencia*. Sin embargo, como desarrollaremos más adelante, continúa perpetuándose el narcisismo, ya que en estos casos reside aún el grito del *nosotros*

---

<sup>126</sup> EHREMBERG, A., *La fatiga de ser uno mismo*. O. c., p. 151.



*podremos*. Mora, aún incluso aquí, la voluntad de poder que perpetúa nuestra propia auto-movilización. Toda afirmación consistente en aguantar o soportar lleva en su trasfondo la idea de poder, la de poder superar una situación a través de la situación misma, y mantiene en su trasfondo la lógica de la frase *esta vida que vives no vale nada*. El cansancio de querer ser nosotros mismos, de un eterno encaminarnos en peregrinaje en busca de *un imposible en imagen*, va desplazándonos hacia un monótono hedonismo de consumo de deseos. Un deseo que palpita a través de una frustración no realizada, de una enajenación, hilvanando un engranaje entre ambos que mantiene el movimiento y, a su vez, lo retroalimenta. Un deseo más proclive a encaminarse por las sendas fáciles y marcadas por un deflechar constante en busca de satisfacción, que a probar ese deseo y esa alienación como arma arrojadiza. Si el envite, cansancio de por medio, trata de hundirnos en nuestro propio deseo, en la desesperada corrediza por una compulsión constante en busca de una mínima y pasajera satisfacción, desvanecido lo común, eclipsado el individuo, encadenado ahora el deseo, ¿qué nos queda?

#### **4.4.2. Neurosis, alienación, narcisismo.**

Esta presentación introductoria de la modulación de la subjetividad nos permite ahora poder entender mejor la relación entre neurosis y alienación, y a la vez enriquecer el dibujo de nuestro presente narcisista. Por ello, recuperamos ahora la terminología de la neurosis, ya que con ella queremos adentrarnos en vislumbrar la subjetividad narcisa como una estrategia compulsiva, compensatoria y deflectora, que permite la supervivencia de una vida imposible, de una vida que no vale nada.

Recuperando el juego de equilibrios entre Eros y Tánatos que el individuo debe sostener, como evidenciaba Freud<sup>127</sup>, cabe añadir que el papel de Tánatos va aumentando a medida que la sociedad se vuelve más compleja. Consideramos compleja aquella sociedad que requiere para su conservación un alto grado de compenetración entre los individuos que la conforman. Una complejidad que va emergiendo y orientándose a la consecución de determinados objetivos, a su vez, estimulados y generados por la dinámica de la misma sociedad.

Para la nuestra, donde el valor supremo es la imagen de omnipotencia, sustitutiva y compensatoria de la de carencia que intuimos, y el eje que la moviliza el propio sujeto, el narcisismo es el engranaje que hace posible dicha conjunción. El mantenimiento de esta imagen, competitividad y exigencia de novedad de por medio, sólo se logra mediante el consumo y la producción, y demandan, si el sujeto quiere llegar a sentirse parte de la sociedad en la que vive, un continuo movimiento dirigido a ello. Más pausadamente, nuestra sociedad, impulsada por la ganancia mercantil, ha encontrado, en el consumo de nosotros a través de nuestra imagen, un mercado, de momento, inacabable. Es inacabable porque la imagen que proyecta, que proyectamos todos, está

---

<sup>127</sup> FREUD, S., *El malestar de la cultura*. Ed. Alianza, Madrid, 2005.

sustentada en nuestra propia carencia, y la vaselina que propicia el movimiento incansable para llegar a esta imagen es la supuesta satisfacción o realización, el reconocimiento social, la mirada social puesta en nosotros gracias a la competitividad que juntos aupamos. Lo que está en juego a través del movimiento es el reconocimiento, en toda su crudeza, la posibilidad simbólica de ser a través de la mirada del otro. Aquello que permite que el movimiento sea indefinido, perpetuo, es la imposibilidad de alcanzar la imagen definitiva y satisfactoria de omnipotencia. Esta imposibilidad aparece cuando la novedad es el valor supremo, obligando al reciclado permanente de esta imagen, también por la competitividad violenta entre nosotros, aupada en todos los ámbitos de nuestra vida y, finalmente, porque la sensación de satisfacción o, su contraria, la frustración, son dos sensaciones que requieren descanso, pausa, reposo, asimilación, contactar con la realidad, una toma de conciencia del verdadero deseo, etc. La vorágine que todos compartimos y generamos hace imposible este paso hacia atrás para deglutir, asimilar, reflexionar y tomar conciencia. Para llegar a encarnar esta imagen sólo tenemos el binomio producción-consumo que el avance del Capital sobre nuestras vidas ha simplificado. Producir nos llevará al éxito, consumir a la felicidad y, en su defecto, como es nuestro caso, de manera sustitutiva, producir nos dará la imagen de éxito y consumir la de felicidad.

Por ello, por esta demanda en auge de producir y consumir cada vez más intensa, el desfase entre la fuerza del impulso social, Tánatos, y la del impulso vital, Eros, es mayor, y la posibilidad de equilibrar ambas fuerzas, las dos igual de necesarias, se hace cada vez más improbable. Más aún en nuestra sociedad, instalada permanentemente en la crisis económica, en la que va perdiéndose la posibilidad de alcanzar el ideal de la imagen y se convierte, a marchas forzadas, en la necesidad y obligación de poder encontrar un mínimo nivel de supervivencia material. Así pues, el sujeto debe reprimir el impulso vital constantemente, imposibilitando lo que en el ámbito de la psicología se nombra

como egostasis, es decir, el equilibrio pulsional. La ruptura constante y reiterada de este equilibrio conlleva un sinfín de consecuencias y, principalmente, genera una dosis de hostilidad en el individuo, mayor según el número de represiones.

Este priorizar lo social (el ideario social desbocado en la imagen y el consumo-producción del mercado) por encima de las necesidades vitales marcadas por pautas más biológicas, supone el ejercicio reiterado de violencia sobre uno mismo. En la medida que el individuo debe aplazar sus ansias de satisfacción presentes para, en una supuesta promesa, saciarlas en mayor cantidad en un futuro inmediato, debe aplacarse, es decir, ser él el sujeto capitalista. El individuo se duplica en objeto y sujeto. Oprimido y opresor. Es él, protagonista de sus propias elecciones, quien ejercerá sobre sí mismo las medidas necesarias para alcanzar el ideario social. Es él quien se convierte en fracasado o triunfador. Protagonista de su malestar.

Junto a esta violencia sobre uno mismo, aparece la carga energética subyacente, lo reprimido, ya sea el impulso, la idea o la emoción. Esta carga reprimida, con la que el sujeto debe convivir, se convierte en el magma interno que originará la neurosis y la alienación. Un magma interno que no podrá mostrar al no formar parte del conjunto de valores de la sociedad en la que vive. No nos engañemos, el individuo silencia lo reprimido y expresa lo deseado a nivel social, pero también reprime aquello que lo hace posible, a saber, la violencia sobre uno mismo. Ésta no conjuga con el ideal de felicidad orgásmica de nuestro presente. Lo oprimido debe esconderse, pero también el opresor debe ser tamizado. El movimiento hacia el éxito debe aparentar ser lo más natural y espontáneo posible. La alienación es completa. La agresividad ha de ser reprimida.

En la cotidianidad de la vida psíquica del sujeto, la expresión simbólica del conflicto subyacente se resuelve a través de una *compulsión a la repetición*<sup>128</sup> de ciertos parámetros de conductas o mecanismos de defensa que tienen por función: desviar la atención del

---

<sup>128</sup> VALLEJO, J., (ed.) *Introducción a la psicología y a la psiquiatría*, O. c. p. 366.

sujeto del verdadero conflicto o situación dolorosa; modificar la cosmovisión de éste; atenuar el dolor; evitar una toma de contacto más directa y real, pero, a su vez, dejando la situación irresuelta y alimentando, a cada repetición, la fantasía del dolor y del miedo; y una represión cada vez mayor. La escisión y la alienación pueden amplificarse por la reiterada y masiva utilización de los mecanismos de defensa por parte de los medios de comunicación de masas. Sin tapujos, se ha convertido, lo que tiene visos de ser una alienación y, por tanto, fruto de una situación agresora para el individuo, en una situación que huele a asepsia clínica. El funcionamiento del sistema parece aparentemente inocuo. Es el propio individuo y la dinámica de su movimiento aquello que lo hace posible. En este sentido, el mercado sólo engrasa y facilita la tendencia. En la preferencia por la elección de un único conjunto de estrategias frente a otras posibles, el sujeto petrifica su propia neurosis. A través de la escisión a la que es abocado el sujeto, la percepción de la realidad, lo que le envuelve, va perdiendo tonalidades. La realidad gana en lejanía y, en detrimento, el sujeto va perdiendo una capacidad de respuesta más espontánea y libre. El deseo reprimido pasa a liberarse a través de la compulsión, como en el goce lacaniano, de una manera sustitutiva, reincidente y escindida. Esta compulsión se retroalimenta a sí misma a medida que el deseo va desdibujándose fruto de una desconexión y, a su vez, como defensa contra la fantasía del miedo al contacto. Por último, volver a dejar constancia que, si bien los mecanismos de defensa tienen por función:

*Proteger al individuo de una excesiva exigencia pulsional eliminando la tensión interna*<sup>129</sup>.

Su utilización recurrente, por una parte, mantiene la escisión del sujeto, alejándole de lo que sería, o bien una frustración real en caso de deseo, o bien la expresión directa de su

---

<sup>129</sup> Ídem, p. 366.

hostilidad y agresión. Por otra parte, además, la plasticidad de los mecanismos puestos en juego permite señalar aquellos valores que conforman una sociedad y las estrategias a las que recurre para suplantar sus deseos latentes. De nuevo, para lo nuestro, estos mecanismos también han acabado convertidos en mercado y en disciplina, manteniendo el *statu quo* en el que nos encontramos. A través de ellos se produce una aceleración del Capitalismo y una atomización de la situación y del proceso de individualización. Un círculo vicioso a través del cual el Capitalismo ha tomado un nuevo rumbo y ha conseguido formar parte de nuestro sistema vital.

En el resumen de nuestra neurosis se muestra nuestra propia alienación y el ser, a la vez, oprimidos y opresores. Nuestra propia escisión nos devuelve la sensación de extrañamiento para con nosotros. Es una sensación de extrañamiento que no llega a ser plenamente consciente, ya que la necesidad de movilización es la que realmente aflora y obliga a la dualidad consumo-producción para encarrilar la posibilidad de *ser-en-imagen*. Extrañamiento que mantiene su propio círculo al haber interiorizado, también, el malestar que genera, al haber reorientado ese malestar hacia nosotros mismos a través de la culpa o el victimismo. Sin embargo, si bien esta interiorización actualiza y contextualiza la noción de alienación en nuestro presente, señalar además la participación en esta estrategia de los mecanismos de defensa añade más información y dota de mayor complejidad a la dinámica, a la vez que abre este nuevo mercado para el consumo-producción en el que estamos inmersos. Como decíamos, los mecanismos de defensa son aquella estrategia llevada a cabo por parte del sujeto, en un plano muchas veces de semi-inconsciencia, que tienen por función restablecer, hasta cierto punto, el desequilibrio generado en la preferencia por un reiterado y único impulso. Dicho de otro modo, la insatisfacción directa que produce el aplazamiento debe ser compensada de alguna manera. La violencia ejercida sobre uno mismo debe ser justificada. Deseo reprimido y agresión sobre uno mismo es aquello con lo que los mecanismos deben

lidar. La forma cómo lo hacen, cómo lo justifican, mantienen y encaminan, es el camino a través del cual el sujeto perpetúa su propia auto-movilización y enajenación y, finalmente, cómo el propio mercado ha podido desplegarse en el doble marco de convertirse en un mercado de consumo que hace posible la diversidad de formas de mantenimiento, muchas veces a través de la deflexión y el escapismo, y la producción que necesita para llevar a cabo y satisfacer este nuevo mercado de consumo (el ocio), sujetando con mayor presteza y sutileza al sujeto en dicha dinámica.

La forma cómo funcionan dichos mecanismos es aquello que nos añade información y nos permite contextualizarnos en nuestro presente y dinámica, tanto por su funcionamiento como por la manera de alienarnos nosotros mismos y, finalmente, por cómo el mercado amplía sus tentáculos. Estos mecanismos tienen por función la *desviación*, la *compensación* y la *compulsión*. La función de desviación deriva el foco de atención y tiene por finalidad apartar la necesidad/deseo original hacia un sustituto que se yergue como compensador. Un sustituto que, como tal, tendrá una menor carga de satisfacción, consiguiendo, para el sujeto, la posibilidad de realizar parte de su deseo, pero abriendo, a la vez, la sensación de insatisfacción. Con la sustitución hay una desviación de la mirada y, también, de la problemática generada. A través de la sustitución y compensación se genera el nuevo mercado. El remanente de insatisfacción, repetimos, por su propia naturaleza sustituta, mediará, no obstante, como pulsión que orientará, de nuevo, al sujeto, a repetir una acción similar. Dicho en otras palabras, con la sustitución se mantiene un sujeto insatisfecho y, a la vez, dirigido a intentar de nuevo la satisfacción. Es importante, además, engarzar el contenido y alcance de la satisfacción con lo social. Esto es, interiorizada, como veremos, la omnipotencia del narcisismo, el sujeto liga la satisfacción al éxito social y éste se muestra y demuestra a través de la producción y del consumo. El sujeto busca el éxito para poder ser, buscando el reconocimiento, y éste es el anzuelo que mantiene el círculo vicioso a través del cual se

expresa nuestra alienación. El éxito es imposible. Lo que sí es posible es la búsqueda repetida de él y, a malas, la deflexión, concretada, o bien a través del entretenimiento (una frustración del éxito no llevada a la conciencia), o bien a través del aparentar ese éxito. En los repetidos intentos, la frustración originada, en vez de ser manifestada, con lo cual se cerraría el círculo, es ocultada. Nadie se atreve a manifestar su insatisfacción, malestar o infelicidad. El riesgo es la expulsión social, la locura, la marginación o el oprobio. La culpa de no poder ser feliz es del propio sujeto, el malestar social está interiorizado. En este ocultamiento, con esta auto-represión de la frustración, es cuando el mecanismo de defensa resulta indispensable, pues permite, como mínimo, descargar parte de la frustración. El reflejo que nos devuelve dicha dinámica es la de un sujeto que, con la repetición, irá perdiendo la capacidad para realizar su verdadero deseo, contactar, tras múltiples repeticiones, con el deseo original y, finalmente, contactar con la frustración de no poder conseguir el éxito. A la vez, *reificando* el mecanismo de evitación y sustitución, promoviendo el impulso por el éxito y manteniendo la situación y el círculo vicioso de interiorización del malestar. De nuevo, nos encontramos con un sujeto alejándose de sí mismo.

La compulsión es otra de las características que queremos señalar. Un sujeto insatisfecho es un sujeto que se orientará a poner en marcha los mecanismos de defensa y que lo hará compulsivamente cuando haya perdido el contacto con el deseo original, cuando lo único que sienta es insatisfacción. Con la compulsión, el sujeto hace de la estrategia inicial de desviación y compulsión una realidad paralela. El oprimido, en vez de rebelarse, se escapa y evade, haciendo mayor la escisión individual. Un opresor orientado hacia el narcisismo, un oprimido impotente que se moviliza hacia el escapismo, ambos manteniendo la dinámica y la situación. Un sujeto escindido. En el ejercicio compulsivo de compensación encontramos de nuevo la escisión que empareja la neurosis con la alienación. Una escisión que revela la falta de conciencia de sí mismo,



la falta de conciencia de sí mismo como ser frustrado, alienado, insatisfecho, jugando el doble rol de opresor-oprimido, y la conjunción de la realidad y la estrategia de compensación en una dinámica voraz de la segunda para con la primera.

El uso y, sobre todo, el abuso de los mecanismos de defensa son un buen indicador de la manifestación de la neurosis y la alienación. Muestran a las claras cómo el sujeto, incapacitado para afrontar aquello que verdaderamente le hace sufrir, genera, en su entorno, una realidad conformada y parapetada por los mecanismos de defensa que le permiten, en la derivación de la realidad que generan, *sobre-vivir*. Sin embargo, el reiterado abuso de éstos, no sólo lo aleja cada vez más de la verdadera realidad que vive, sino que disminuye su grado de conciencia, el instrumento que le permite darse cuenta de su realidad y de su propio estado, pero, también, disminuye su capacidad para transformar dicha realidad y menoscaba su propia confianza en el cambio. En este sentido, el peligro del abuso de los mecanismos de defensa es que funcionan como una droga, desvían temporalmente la atención de la realidad a costa de la capacidad del individuo y son una vía para el enganche y el exceso.

En la capacidad camaleónica del sistema capitalista, los sistemas de compensación, desviación y compulsión han sido el nuevo terreno donde enarbolar los ejes producción-consumo. El Capitalismo ha encontrado en la neurosis del narcisismo el impulso para la movilización y un mercado más que explotar, pero la entrada en el mundo de los mecanismos de defensa es la llave que permite cerrar la dinámica para su propia retroalimentación. Con ello, el sistema consigue ostentar las características totalitarias que a día de hoy le caracterizan. Así, pone en marcha todo el sistema de evasiones con el que va aparejada y compensa la violencia ejercida para la producción-consumo. Si antes el opresor era el propio sistema, ahora, además, esta función viene a ejercerla el propio sujeto, escindido entre opresor-oprimido. Por otra parte, para sostener el elevado grado de violencia necesario se requiere de un sistema evasivo donde el sujeto pueda

desconectar de sí mismo y de su contexto, recuperar fuerzas. Es por ello por lo que, finalmente, el sujeto idealiza ese mundo evasivo (las vacaciones, el ocio, etc.), pero cuando puede gozarlo se siente vacío, pues habita un mundo falso, imaginario y soterradamente opresivo, manteniéndole en un estado de desorientación y enajenación perpetuos.

Es aquí cuando empezamos a observar un sujeto que, por fuerza, encontrará en la escisión de sí mismo la única vía a su alcance para poder sostener la preferencia por lo social y la represión del deseo y la agresividad. Esta escisión, lo veremos más adelante, es la que conforma la neurosis, acompañada por la compulsividad del ejercicio de los mecanismos de defensa que son utilizados como una vía de escape, tanto para satisfacer pseudo-deseos como para liberar ciertas dosis de violencia. Esta escisión no es otra cosa que la alienación. Una doble vida caracterizada por la falsedad en sus estratos, en la voluntad de alcanzar una meta imposible y en la de reprimir unos impulsos irreprimibles. Una vida imposible.

Llegados aquí, haciéndose más evidente la frase de la que partimos, volvemos a preguntarnos: ¿qué nos queda? o ¿cuáles son las vías que nos quedan abiertas?

Como hemos visto, no podemos afrontar la frase del inicio jugando con su misma lógica, ni para contrarrestarla ni, tampoco, para cambiarla. El núcleo de este malestar somos nosotros mismos. Sólo nos queda convertir el deseo en un pensar en transgresión. El pensar en un ir en contra de nosotros mismos, contra nuestro deseo. Y, más importante aún, rendirnos. Rendirnos al deseo narcisista. Frustrarnos. Saldrán, previo a ello, raudales de rabias, pero la frustración o la rendición demandan disipar la idea de nosotros mismos, nuestro reflejo y nuestra yoidad. Si en nuestro presente estamos collados por una idea de subjetividad que nos convierte en *autófagos* y carnaza de un sistema cuyo único eje es la rentabilidad, convivir y cultivar una idea de un nosotros, de un sí mismo que no atiende ni a un substrato ni a una trascendencia y carece de una

meta o de un objetivo a satisfacer, es voltear nuestro sentir y, también, por qué no, nuestro propio sentido. Hace falta, para ello, vaciar de contenido nuestra propia identidad. Respirar la carencia dentro de nosotros mismos. Vivir nuestro propio desierto nihilista. Criticar nuestra subjetividad, el yo-Narciso interno o ese deseo hecho uno con el Capital. Desdibujando nuestra idea de yo, nos convertimos en poliedros y calidoscopios políticos. Vivir nuestro propio desierto nihilista, como veremos, es apropiarnos y manifestar nuestra frustración. No sólo señalarnos como narcisistas, alienados y faltos de conciencia en nuestra propia escisión, sino que sabernos impotentes es recobrar la vulnerabilidad que nos caracteriza y, con ella, a través de nuestro propio cuerpo, la necesidad del otro en un marco no de mercado, sino de interdependencia. Transgredirnos a nosotros supone ver al otro y sabernos parte de un nosotros. Parte y resultado. Transgredirnos es frustrar nuestro yo-Narciso, romper la burbuja de nuestro individualismo omnipotente y reconocer nuestro malestar, nuestro fracaso y nuestra vida en cadena. La subjetividad se ha convertido en el campo de batalla. Nuestro deseo ya no es el nuestro. Transgredirnos, entonces, no significa ya lo de antaño: una reivindicación de libertad o un ataque a lo opresivo. Transgredirnos significa convivir con lo paradójico, apropiarnos del discurso *psi* y sabernos enfermos. Lo paradójico nos obliga a recuperar el compromiso, la coherencia o el presente, y también, el anonimato o el odio a la vida, a esta vida<sup>130</sup>. Nos fuerza a vomitar introyectos, a buscar complicidades desde la frustración, el cuerpo y el nosotros. A buscar espacios de silencio, de quietud y de un nosotros. A salir del ensimismamiento hedonista. Finalmente, queremos añadir, aunque será desarrollado más adelante, que, como en la teoría marxista, es la toma de conciencia por el propio sujeto aquello que permite la ruptura con dicha dinámica. Esta toma de conciencia toma la forma de la frustración. Asumir la incapacidad del ser omnipotente que supone el narcisismo.

---

<sup>130</sup> LÓPEZ, S., *Amar y pensar: el odio de querer vivir*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2005.

### **4.4.3. Desarrollo del narcisismo.**

Retomando el hilo de esta primera parte, nos interesa ahora profundizar y poder mostrar cómo, a través del engranaje del sistema económico, el Capitalismo se ha entrelazado más profundamente con nuestra vida, modulando la subjetividad reinante de un Prometeo cansado, manifestado en una identidad cada vez más alicaída e imposible, a un Narciso adolescente, centrado en la experiencia orgásmica de un presente voluble.

Para desarrollar este escenario optamos por mostrar algunos de los elementos que han facilitado tal variación que, en algunos casos, juegan siendo sus causas y otras, además, también sus efectos, retroalimentando, en este último caso, el círculo vicioso de un sistema cada vez más enajenante. Continuaremos desglosando, a través de las corrientes más cercanas al trabajo y al tema, primero desde la psicología y luego desde la filosofía, qué se entiende por narcisismo y cuáles son las repercusiones en nuestra subjetividad y, por ende, en nuestra vida, desarrollando la propia tesis del trabajo y, finalmente, a través de ella, esbozar las líneas de fuga.

Volviendo al primer punto, el desarrollo de un sistema que va haciendo cada vez más estrecha la relación de la vida con el sistema productivo y económico, como ya hemos dejado dicho, va modulando la figura de la subjetividad. En este sentido, se abandona la necesidad de configurar la subjetividad a través de la identidad, que permitía la coordinación y anclaje de un sentido vital y que fue el puntal a través del cual organizar el consumo y la producción. Ésta es sustituido, progresivamente, por un tipo de subjetividad relacionado con el narcisismo, que permite una mayor flexibilidad, tanto para el sistema económico producción-consumo como para la adaptación de la vida en él. En este sentido, la subjetividad que aparece y se acopla despliega una acción que, al

no estar orientada por una coordenada clara como era la identidad, deja el campo de acción más abierto. Una apertura hacia la experimentación pivotada en lo orgásmico y la deflexión que tiene por objetivo convertir lo disciplinario en un parque de atracciones, encubrir la coerción en juego, la crítica en cinismo, la madurez en adolescencia, etc.

Queremos destacar algunos elementos que nos permiten identificar y señalar este cambio en la configuración de la identidad al narcisismo.

#### 4.4.3.1. Fatiga y retroflexión.

*La fatiga no es una pasividad que se opone a la hiperactividad social exterior (...) La fatiga es una protesta larvada que se vuelve contra sí misma y se encarna en su propio cuerpo porque, en ciertas circunstancias, es lo único a lo que puede aferrarse el individuo desposeído<sup>131</sup>.*

No vale la pena aspirar profundamente para alcanzar un mañana. La respiración es alta y entrecortada. Rápida y leve como demanda el contexto. Las ansiedades borran de un plumazo la creencia en ese mañana. Todo lo que queda es un presente, aunque, si bien es cierto que es el único paradigma que habitamos, no lo vivimos como el umbral para una toma de conciencia de su exclusividad y caducidad, sino que, en la afrenta de un no-futuro, lo aprovechamos como la única oportunidad para la realización de esa imagen, ya sea en su faceta productiva, haciendo de nuestra imagen un valor que explotar (como antaño con la identidad, aunque haya ahora mayor desapego hacia el contenido), o bien utilizando esta plataforma para el consumo de experiencias escapistas u orgásmicas.

¿Cómo y por qué construir una identidad si nuestro presente, un lema publicitario, dura un parpadeo y no hay futuro? ¿Cómo construir con arenilla en barro? ¿Cómo sostener el cansancio por un ideal imposible, una conquista sin tierra, una avanzada sin meta?

Nuestro consumo ya no tiene fines que alcanzar, ya no requiere identidades que anteponer. La finalidad del consumo ha dejado de ser un medio para alcanzar bienestar, una socialización a través de la diferenciación, una búsqueda de identidad o una conquista por la auto-realización. El consumo es hoy un experimento constante, un consumir experiencias, una zozobra y vaivén de sentires, una explosión continuada de

---

<sup>131</sup> BAUDRILLARD, J., *La sociedad del consumo*. O. c. p. 233-234.

sensaciones a través de un campo infantilizado y abonado por el hedonismo. Un parque de atracciones que, progresivamente, va alcanzado, también, al mundo laboral.

El cansancio de nuestras vidas, el canto hondo que nuestra cotidianidad nos devuelve, puede ser considerado llanamente como un efluvio de nihilismo. No obstante, se vivencia como unos felices años 20, tan insostenible nos resulta la intuición del vacío y el engaño. Nuestro lema: *esto es lo que hay*, tan resignado como explosivo, tan deflector como confrontador. No obstante, es vivido, pronunciado y sentido como una pancarta nihilista que sólo puede ser soportada mediante el entretenimiento, el pasar el tiempo, en nuestro *impasse* de no-tiempo, en el espacio que abrimos virtualmente entre dos tiempos enajenados para adentrarnos en otro, aún más enajenado, que, creemos, queda fuera del tiempo. El *esto es lo que hay* muestra nuestro cansancio, nuestra derrota, también nuestro nihilismo, epidérmico pero presente. Resuena el cinismo por doquier. Un cinismo que respeta su propio cansancio a través de la crítica implacable, tanto a las falsas promesas del sistema que lo envuelve como a los utópicos fines que le llueven desde alternativas *altermundistas*. Un cinismo que es, él mismo, un síntoma innegable de este avance sin rumbo y de un agotamiento incapaz de alzar la cabeza para entrever algún horizonte. Un cinismo intolerante con todo aquello que no sea más que un mero hedonismo de aquello que sí sabe que posee, el presente, aunque éste mismo haya mutado para ser justamente aquello que demanda, una fuente imparable de deseos.

Sin futuro, sin identidad mesiánica que alcanzar, no puede sorprendernos que, junto al cansancio, a lo único que se aspire es a la vivencia de un presente que, en cierta medida, se experimenta como el único camino de evasión posible. Un camino que, efectivamente, cumple lo que promete. Es capaz de entretener, de poner entre paréntesis nuestro tener, nuestro ser, habitar y morar, para pasar por encima de la vida sin tomar conciencia de nuestra derrota y enajenación. Simplemente para *sobre-vivir*.

Nos ha quedado el cansancio que, como pronostica la cita anterior, se nos vuelve contra nosotros mismos. Es un cansancio vivido a diario, un nihilismo soterrado y no consciente. Un hartazgo total que no puede expresarse, puesto que reina nuestro narcisismo y nos demanda ser los primeros, los mejores, impidiéndonos mostrar los daños colaterales de esta elección.

La fatiga de nuestros días es nuestra sombra, nuestro grito acallado que intentamos ahogar cada vez que buscamos *desconectar*. Símbolo de nuestra enajenación. Si nuestro objetivo es ser verdaderamente máquinas en el trabajo, la pareja o la vida y, como humanos, sufrimos cansancio, aquello que lo silencia sólo puede ser la desconexión. El ideal de apartarnos por un momento de la propia vida para no ser nosotros, para dejar de ser, para olvidarnos de todos, de todo y de nosotros. El baile que marca *ser máquina* y *desconectar* se muestra en la fatiga que, a diario, arrastramos. Un malestar engullido y retrofectado. Es decir, acusamos como propio y con culpabilidad las derivadas de nuestra marcha, de nuestro querer *ser máquinas* y no poder acabar de serlo, y son las intermitentes desconexiones las que consiguen mantener la tensión y sostener el movimiento. Si optamos por mantener el polo *máquina-desconexión* es, principalmente, porque no tenemos, a priori, otra opción. Nacemos para consumir y producir. Para mostrar y demostrar que somos los mejores en eso. Para *sobre-vivir*. No obstante, eso es lo aparente. Tenemos puesto nuestro narcisismo en el engranaje de esta maquinaria y nuestro amor propio y nuestra esperanza juegan en contra de nosotros. Quizás la forma de detenernos y hacer fehaciente nuestro cansancio es dejando de querer ser, abandonado la esperanza de un futuro. Nunca llegaremos a ser. Nunca seremos los primeros porque no somos nada, y es aquí, en nuestro ser nada, donde puede mudar nuestra fatiga en rabia. Es esta desesperanza sostenida la que marca la potencia de nuestra derrota. No obstante, aquello que permite sostener nuestra derrota somos nosotros mismos. Aquello que atiza nuestra esperanza es nuestra imagen, aquello que



marca la derrota es la comodidad en deflexión. Nuestra imagen nos refleja nuestro poder, un poder tamizado por nuestro sistema, es decir, aún nos creemos capaces de cambiar nuestras condiciones a través de nuestro contexto. Aún nos creemos capaces de realizar esos sueños cromados por el Capital. Está en juego nuestro poder, nuestro poder llegar a ser. En la dinámica Eros-Tánatos, hemos interiorizado nuestra invisibilidad por lo que somos y debemos encaminarnos hacia ese *poder llegar a ser*. Nuestra imagen, nuestra creencia de *poder llegar a ser*, juega como anzuelo que impide nuestra frustración y la aceptación de nuestra derrota. Una derrota que, por otra parte, radica en una idea deglutida, no lo suficientemente reflexionada.

¿A qué esta necesidad de *llegar a ser*? ¿Qué significa *llegar a ser*, sino una producción en cadena, una movilización constante para mantener nuestra dinámica? Con *el llegar a ser* nos hemos convertido en el combustible de nuestro sistema. En nuestro propio combustible. En nuestro propio consumo. Por otra parte, también nos ofrecemos la vía deflectora. La comodidad del entretenimiento. De un descanso convertido en permanente y transformado en obligado consumo, sofisticado en su voluntad de ofrecer desconexión. Nos ofrecemos la vía deflectora, no nos podemos considerar únicamente como individuos tratados por el poder, sino que debemos asumir la responsabilidad de nuestras decisiones en omisión, nuestro no hacer.

#### 4.4.3.2. Re-orientación del sistema productivo-consumista.

Retomando el hilo de lo desarrollado en el apartado introductorio de este mismo capítulo, es necesario actualizar los ensayos de Baudrillard, Lipovetsky y tantos otros. Ciertamente, el sistema capitalista es dúctil y maleable, adaptándose a las nuevas demandas, pero aún es más evidente que, a través de la rigidez de su imparable voracidad, también él modula y direcciona el campo donde se desarrolla.

Llegados a los 90, el sistema de mercado había sido capaz de satisfacer las necesidades de expresión de un individualismo centrado en una identidad cultural. Esta identidad-marca requería toda una parafernalia de objetos para ser enarbolada, y ya encaminaba toda su dinámica hacia el ideal de imagen. No obstante, dada la facilidad de acceso al objeto (materia prima y obra de mano barata), la saturación podía tenerse por seguro. Junto a los otros elementos (seducción, deflexión...), la dinámica producción-consumo, fue basculando la importancia del objeto hacia el mismo acto de producción-consumo. El foco de atención pasó a la experiencia, permitiendo, de esta manera, amplificar y diversificar las posibilidades del mercado. Hoy consumimos, y la producción va hacia el mismo camino, para experimentar. Una experiencia relacionada con la imagen narcisista y, justo por ello, una experiencia que busca, en cada acto, la sensación de omnipotencia y de placer. La sensación de omnipotencia, aunque la desarrollaremos más adelante, la resumimos aquí como la expresión, modulada su manifestación e intensidad por el sistema, de poder. A través del mercado, manifestamos nuestro poder. Un poder concretado en la posibilidad de manifestar y reflejar una imagen a través de la cual conseguir cierto reconocimiento. Por otra parte, esta sensación de placer que se concreta con una manifestación, busca emular lo orgásmico. Breve, intensa y trascendental. Una experiencia que permite, al sujeto que la experimenta,

desconectarse de su realidad y ser transportado a una fantasía de ensueño, poder, juventud y eternidad. Una experiencia efectuada y realizada a través de las sensaciones, de lo físico. Producimos para llegar a ser una imagen, consumimos para dejar de ser. Además, en el acto de consumo o producción, no sólo se busca hacer emerger las sensaciones relacionadas con el placer orgásmico o con las de la omnipotencia, también el acto es buscado y vivido como una posibilidad abierta para experimentar. Un campo fértil donde poder jugar, intercambiar o probar a desarrollar y vivir diferentes roles e identidades. Es aquí cuando se hace más evidente la polifonía de imágenes en baile y el aburrimiento por el mantenimiento de una identidad fija. En la movilización de nuestro deseo y de nosotros mismos, la parcelación y segmentación de nuestras vidas facilita que, en cada parcela, podamos vivir, pensar y actuar según lo marcado por las reglas del campo. Esta aparente libertad del mostrarnos y del experimentar es el anzuelo que alimenta nuestra movilización, permitiendo alimentar nuestra propia vanidad a través de la imagen y del consumo-producción.

*Nuestra propia esfera privada ya no es una escena en la que se interpele una dramaturgia del sujeto atrapado tanto por sus objetos como por su imagen, nosotros ya no existimos como dramaturgo o como actor, sino como terminal de múltiples redes<sup>132</sup>.*

---

<sup>132</sup> BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2001, p. 13.

#### 4.4.3.3. Seducción.

*Una lógica que sigue un camino, que ha impregnado todo y que al hacerlo, realiza una socialización suave, tolerante, dirigida a personalizar o psicologizar al individuo*<sup>133</sup>.

La seducción es un elemento que ha sido ampliamente descrito y analizado por Lipovestky<sup>134</sup>. Un elemento presente desde los inicios del Capitalismo. Sin embargo, sin querer extendernos en su definición y caracterización, que compartimos con el filósofo francés, sí añadiremos que no se puede entender este elemento sin pensarlo como el ambiente que permite arropar la implacable y totalizadora dinámica del Capital, convirtiéndolo en un contexto que permite hacer posible la auto-realización, entendiendo ésta como aquella meta social promulgada por el sistema como la idónea y, en nuestro presente, lo veremos a continuación, el goce por la vida o por un narcisismo hedonista. La seducción es, entonces, la indispensable vaselina<sup>135</sup>, el marketing que transforma una vida-fuerza de producción-consumo en una vida auto-movilizada hacia una auto-realización en consumo. La seducción es expresión y catalizador del *bio-poder*.

*¿Y si todo funcionara con la seducción?*

*Es aquello a lo que no se puede dejar de responder, mientras que sí es posible no responder al deseo. Nos arrastra más allá de la ley del cambio, más allá de la equivalencia, en una puja que no puede tener fin.*

*El desafío, la seducción, son lo que, mucho más allá de la teoría del placer, nos arrastran más allá del principio de realidad*<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> LIPOVETSKY, G., *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo moderno*. O. c. p. 22.

<sup>134</sup> Ídem.

<sup>135</sup> *La seducción aparece en signos vacíos, insolubles, arbitrarios, fortuitos, que pasan ligeramente de lado, que modifican el índice de refracción del espacio*. BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. O. c. p. 51.

<sup>136</sup> *Ibíd*em, p. 49.

#### 4.4.3.4. Imagen.

La identidad se convierte en imagen y lo que emerge para sostenerla y plantear continuas estrategias de marketing es un narcisismo rampante. Y andamos aquí. Esto es todo lo que tenemos, lo que nos queda. Una proyección de nosotros, una imagen. Mediatizada, consumible, esporádica y volátil. Justamente por creer que es lo único que tenemos y, también, lo único que nos salva, desplazamos ingentes cantidades de tiempo y energía para sostenerla. Es la única estrategia que, de nuevo, tras las apariencias, luce como libertad, como opción de crecimiento, desarrollo personal y logro. Aquí radica la dificultad del cambio, ya que muestra, de manera fehaciente como la predicción de algunos situacionistas se ha hecho realidad: la alienación es total y se hace difícil poderla comparar con algún ámbito que permita denunciarlo. Nuestra libertad se ha convertido en una imagen.

*Y, si de verdad la alienación se extiende tanto al tiempo de trabajo como al de ocio, existe el peligro de que se convierta en algo totalmente carente de sentido, ya que no hay nada con lo que compararla ni nada en relación a lo cual se pueda definir<sup>137</sup>.*

Sin embargo:

*Hay una verdad en el proceso de la alienación: nada de lo que se nos enajena cae en un circuito indiferente, en un mundo exterior, respecto del cual somos libres, no es que suframos únicamente nuestro haber por cada desposesión y que continuemos disponiendo siempre de nosotros mismos en nuestra esfera privada y permanezcamos intactos en el fondo de nuestro ser (...) La alienación va mucho más lejos. No*

---

<sup>137</sup> PLANT, S., *El gesto radical*. Ed. Errata Naturae, Madrid, 2008, p. 28.

*podemos sustraernos a la parte de nosotros que se nos escapa. El objeto (el alma, la sombra, el producto de nuestro trabajo) se venga. Todo aquello de lo que hemos sido despojados sigue estando ligado a nosotros pero negativamente, es decir, nos atormenta. Esa parte de nosotros, vendida y olvidada, aún forma parte de nosotros o, más precisamente, es la caricatura, el fantasma, el espectro, que nos persigue, nos prolonga y se venga*<sup>138</sup>.

La imagen es, también, un elemento de nuestro presente que podríamos hacer extensible a momentos anteriores. No obstante ello, la finalidad y naturaleza de esta imagen ha cambiado. No se trata de una imagen proyectada por una identidad sólida que busque la aprobación social o el deslumbrar. La particularidad de esta imagen es que es sólo imagen, sólo pantalla y, como tal, no posee un centro coordinador al que rendir coherencia. Se trata, antes bien, de una imagen que funciona según parámetros móviles, hedonistas y externos, y que puede ser comprendida desplegando y actualizando el conocido mito de Narciso. *Ser máquina* es nuestro objetivo, nuestra proyección.

---

<sup>138</sup> BAUDRILLARD, J., *La sociedad del consumo*. O. c. p. 242.

#### 4.4.3.5. Deflexión y Narciso.

La polaridad contraria a *ser una máquina* es la desconexión o el *estar desconectados*. Es aquí, en es *estar desconectados* donde se aúna la otra cara de nuestra enajenación, aquella que vivimos como libertad. La opción de alejarnos de nuestra vida como deseemos. Las opciones son múltiples y diversas.

La deflexión es, en definitiva, una estrategia para sostener un simulacro, para hacerlo posible. Una estrategia que nos permite abandonar nuestra esclavitud del ser máquinas y convertirnos en *tabula rasa*, anhelando un espacio temporal donde todo quede en suspenso y, en especial, nuestra culpa por la inmovilidad improductiva. Así pues, este lapso de tiempo es vivido como un paréntesis, entrecortando la vida entre el ser máquina y la desconexión, dividiendo nuestra vida entre el trabajo y el ocio, sin más opciones, y, ambas, mediatizadas, coordinadas y jaleadas por lo económico. Esta desconexión puede manifestarse de dos maneras; o bien se enaltece nuestro narcisismo, o bien nos zafamos de él. En cuanto a la primera, hablamos de una aparente desconexión puesto que en realidad se mantiene la pulsión del yo-Narciso. No se realiza a través de la producción directa, sino a través del ocio, siendo una producción encubierta. Una producción y reproducción de nuestra imagen narcisa a través del consumo y el ocio. Necesitamos aparentar, jugar y realizar nuestro pseudo-poder y ello lo conseguimos a través de las experiencias a las que van adjuntas el consumo o el ocio. En ambos marcos, mediante una reproducción cuidada, limitada y ordenada, se nos permite mostrar nuestro poderío, se nos permite realizar nuestra imagen. Los parques temáticos o las grandes superficies comerciales son el mejor ejemplo. Son, ambos, ecosistemas controlados y planificados donde uno puede ejercer su poder narcisista, comprar y comparar su imagen.

La desconexión real, la segunda opción, se produce cuando hay la necesidad de una fuga. Esta fuga no puede ser realizada como una rendición, la culpa aprieta y atenaza. La opción de dejar de ser máquinas es aterradora y pondría en marcha nuestro propio ostracismo. No obstante, aquello que nos permite parar es un olvido momentáneo de nosotros mismos, un opiáceo que nos permite una sedación temporal de nuestra dinámica maquina. Esta parálisis consiste en poner la cabeza en otra parte, en dejar de ser nosotros mismos, para dejarnos arrastrar por el mejor postor. Consiste, también, en un aparente detener el tiempo y distraernos de nuestro contexto. Es una escapada hacia el mundo de la imaginación o la virtualidad. Son las películas o los juegos virtuales, el mejor ejemplo. Cruzamos aquí el umbral de nuestra enajenación para aterrizar en otro campo con una enajenación más sutil pero más atroz. Esta forma de alienación es aterradora, puesto que consiste, efectivamente, en desconectar. Desconectar de nosotros mismos. Es en esta desconexión cuando, además de olvidarnos de nosotros mismos, se nos inculcan toda una serie de valores y parámetros válidos y movilizados para cuando volvamos a estar en marcha. Es en esta aparente desconexión cuando estamos más porosos a recibir mensajes para la movilización y la producción. ¿Es entonces una desconexión verdaderamente real? No, evidentemente no puede haber una desconexión real, el hecho que tenga esta denominación muestra, a las claras, nuestra enajenación.

Nuestra deflexión es una estrategia para sostener el simulacro de nuestro yo-Narciso y, en el fondo, de nuestras propias vidas y contextos vitales. Un sostén en las horas bajas, cuando, antes de ver la realidad tal y como es, optamos por desconectar.



#### 4.4.3.6. Razón instrumental. Identificación del yo con la mente.

No me extenderé en este punto, puesto que hemos hablado de ello en la crítica de Heidegger y Foucault a la concepción y desarrollo de la filosofía moderna. Recordar, no obstante, que la deriva de la filosofía moderna occidental a apuntalar la razón por encima de otros ámbitos humanos ha tenido y tiene muchas repercusiones. Destacamos aquí las que más afectan al desarrollo de la tesis, a saber que, por un lado, la búsqueda de certeza y seguridad en el saber ha provocado el enaltecimiento de una razón parapetada en el raciocinio lógico y sesgada de la vida, cuyas consecuencias más relevantes han sido la instrumentalización y la voluntad de dominio hacia todos los ámbitos vitales. Por otra parte, el ensalzamiento de esta razón, rival de lo divino, como estandarte del saber y espacio consagrado, ha conllevado que nos identifiquemos con ella, haciendo aún mayor la escisión cuerpo-mente propia ya de nuestra cultura. Nos identificamos con nuestros pensamientos cuando la mayoría son apropiaciones de un conjunto de afirmaciones externas. Somos introyectos. Dicho de otra manera, colocamos nuestro yo en nuestra actividad mental, en la mayoría de los casos, de manera excluyente, identificándonos sólo con lo que pensamos. No obstante, lo que pensamos no depende de nosotros. Pocas veces hay intención en nuestro pensamiento y la mayoría es una sordina en cadena que no podemos detener. Más concretamente, el dispositivo identidad ha querido ejecutarse sobre el espacio que configura y delimita el llamado pensamiento lógico-racional, aislando todo otro tipo de pensamiento y dimensión.

Finalmente, identificar nuestra identidad con nuestro pensar demuestra, otra vez, por otra senda, nuestra alienación. Primeramente, porque somos algo más que

pensamientos y, seguidamente, porque estos pensamientos forman parte de la comunidad socio-cultural o un lenguaje en la que nos insertamos.

*La mayor parte de lo que piensa casi todo el mundo es involuntario, automático y repetitivo.*

*No es más que una especie de ruido estático mental que no cumple ningún propósito real.*

*En términos estrictos, tú no piensas: pensar es una cosa que te ocurre. La afirmación “yo pienso” implica volición. Implica que tienes voz en el asunto, que ha habido una decisión por tu parte.*

*“Yo pienso” es una afirmación tan falsa como “yo digiero” o “yo hago circular mi sangre”. La digestión ocurre, la circulación ocurre, pensar ocurre.*

*La voz de dentro de la cabeza tiene vida propia. La mayoría de la gente está a merced de esa voz, está poseída por el pensamiento, por la mente. Y, como la mente está condicionada por el pasado, te ves obligado a volver a representar el pasado una y otra vez<sup>139</sup>.*

---

<sup>139</sup> TOLLE, E., *Un nuevo mundo, ahora*. Ed. Grijalbo, Barcelona, 2006, p. 119.

#### **4.4.4. El narcisismo, una visión desde la psicología.**

*El psicoanálisis ha pasado de tratar individuos reprimidos y moralmente rígidos que debían llegar a acuerdos con un censor interno a individuos con un carácter caótico y lastrado por sus propios impulsos. Ahora (...) debe lidiar con pacientes que escenifican sus conflictos en vez de reprimirlos o sublimarlos<sup>140</sup>.*

Llegados a este punto, cabe ir un poco más lejos en el esbozo de esta nueva subjetividad que, de nuevo, ha sabido reflejar la misma pantalla que el entorno pregona por doquier<sup>141</sup>. Entrando en el ámbito de la psicología, aunque con la referencia obligada al mito transmitido por Ovidio, fue Havelock Ellis en 1899 quien lo utilizó en este ámbito para referirse a:

*Una tendencia por estar enteramente absorto en la admiración de sí mismo<sup>142</sup>.*

De ahí hasta el mismo Freud, el narcisismo fue la etiqueta que tanto podía explicar la homosexualidad (O. Rank en 1911 o el mismo Freud) como, descartada la primera, y siendo la que nos interesa, aquella que podía englobar aquellos sujetos que: muestran una excesiva admiración por sí mismos, presentan fantasías de omnipotencia, un exagerado deseo de ser amados, de recibir elogios y admiración, ostentan una marcada falta de empatía, tienen nula conciencia de los demás y mantienen una intensa

---

<sup>140</sup> LASCH, C., *La cultura del narcisismo*. Ed. Andres Bello, México, 1999, p. 60.

<sup>141</sup> *Hay que enfatizar en su etiología si no se quiere restar importancia al análisis social*. *Ibíd*em, p. 55.

<sup>142</sup> TRECHERA, J. L., *¿Qué es el narcisismo?*. Ed. Desclée de Brouwer S.A., 1996, p. 39.

preocupación por su persona. Es por este motivo por el cual fue denominada por E. Jones, también, como el complejo de Dios, y caracterizada desde múltiples voces:

*El narcisista se vuelve su propio mundo y considera que el mundo completo es él*<sup>143</sup>.

*Los narcisistas presentan diversas combinaciones de ambición intensa, fantasías grandiosas, sentimientos de inferioridad, y una dependencia excesiva de la admiración y del aplauso externo*<sup>144</sup>.

El término narcisismo fue aplicado en la época de 1909 a 1914 por Freud, quien le dedicó más tiempo, para explicar el origen de la homosexualidad, señalando que éste, el homosexual, quedaba prendado de la imagen de la Madre con la que se identifica, volviéndose, él mismo, objeto de deseo sexual<sup>145</sup>. Por otra parte, Freud también lo relaciona con la psicosis, pues comparten, ambas afecciones, la megalomanía y la falta de interés por el mundo externo<sup>146</sup>. No obstante, no es hasta su obra *Introducción al narcisismo*, en el período que va desde 1914 a 1920, cuando desarrolla con mayor complejidad el término narcisismo, ubicándolo en el desarrollo del niño y descartándolo como una causa para la homosexualidad. El narcisismo pasará a ser:

*Una fase del desarrollo, necesaria para la constitución psíquica y previa al conflicto edípico, que supone la base para conseguir una autoreferencia estable, la cual es imprescindible para el desarrollo de la capacidad de vincularse a los otros, de amarse uno a sí mismo y a los demás*<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup> LOWEN, A., *El narcisismo: la enfermedad de nuestro tiempo*. Ed. Paidós, Barcelona, 200.

<sup>144</sup> FREUD, S., *Introducción al narcisismo*. Ed. Alianza, Madrid, 1973.

<sup>145</sup> FREUD, S., *Un recuerdo infantil de Da Vinci. Obras completas (V. XI)*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

<sup>146</sup> *La libido sustraída al mundo exterior que ha sido aportada al yo, surgiendo así un estado que podemos dar el nombre de narcisismo*. FREUD, S., *Introducción al narcisismo*. O. c., p. 9.

<sup>147</sup> NADAL, C., *Revista Gestalt*, Boletín de la AETG, ISSN-e 1886-1954, N°. 24, 2004, págs. 64-73.

Una fase de auto-constitución entre el autoerotismo y la *relación de objeto* (cuando se externaliza la relación amorosa). Para Freud, en este estadio ya no puede considerarse el narcisismo como una desviación, sino como:

*El complemento libidinoso del egoísmo del instinto de autoconservación*<sup>148</sup>.

Para entender mejor la dinámica del narcisismo continuaremos en el contexto psicoanalítico, mostrando el desarrollo y la aparición de éste dentro de la evolución del infante. Para el psicoanálisis, el desarrollo del infante hacia la madurez y, por tanto, hacia una vida psíquica autónoma, consciente y con capacidad de vincularse y relacionarse con el otro y el entorno, tiene diferentes estadios vinculados con la relación cambiante con los progenitores. Así, en un primer estadio, la criatura está vinculada con la persona que ejerce la función Madre, de tal forma que ambos forman una unidad, en un estadio ficticio de fusión. Para Lacan, en este estado, la Madre simboliza el Falo del hijo/a, siendo la relación totalmente cohesionada, sin poderse hablar aquí, por el momento, de un individuo o sujeto autónomo. Bleichman<sup>149</sup> introduce un estadio intermedio en la teoría psicoanalítica al considerar que a través de esta unión el infante puede evaluar el ser deseado o rechazado según determinadas condiciones y, por tanto, desaparece la sensación de completa unión y, a la vez, emerge el deseo de volver a ser deseado de manera incondicional. Será este deseo, el de ser amado de manera incondicional, el que, veremos, quedará como remanente y anzuelo para poder movilizar de una manera subliminal la acción y el narcisismo del sujeto. Como veremos, la sensación de precariedad que aparece en un sujeto marcado y erguido a

---

<sup>148</sup> FREUD, S., *Introducción al narcisismo*. O. c.

<sup>149</sup> BLEICHMAR, H., *El narcisismo: estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

través del narcisismo es potenciada por esta sensación de falta y soledad que transfiere una sensación de inseguridad, vacío y desprotección. Con la aparición de un tercero que ejerce la función Padre, retomando las fases a través de las cuales se desarrolla la sensación de individualidad del niño/a, la fusión con la Madre queda rota completamente, en la medida que la Madre, al relacionarse con un tercero, no está completa ni puede completar, por tanto, al mismo infante. Es la figura de este tercero el que permite romper la fusión y el que, por tanto, dota al infante de una vida psíquica autónoma, ya que la relación, triangular, permite el juego de preferido – relegado. Es esta una sensación y una relación del todo incómoda, puesto que obliga a la competencia para el ser visto y, por ello, amado, y, finalmente, es aquí cuando aparece la búsqueda de la primera experiencia de fusión, donde el infante podía vivir sin angustia el hecho de ser amado de manera completa.

Es esta la fase en la que, a nivel social, estamos instalados. El sistema promueve la relación de competencia, de preferido-relegado, y la vertebrada a través, también, del ser visto o tener éxito. Juega para ello, y lo veremos a continuación, con la imagen ideal de lo que debería ser, un sujeto completado a través de la acción consumo-producción, con la que el individuo alcanza un estado de completa felicidad, similar al estado de fusión del infante en la primera fase.

Hay, no obstante, una última fase, cuando también la función Padre queda destronada, mostrándose éste, también, sujeto a la ley de dependencia, como todo ser humano. Destronada la función Padre, éste deja de tener una posición en sí a través de la cual poder colmar o no, y pasa a ejercer una mero cometido funcional, que, como tal, puede ser ejecutado por cualquier otro. Esta caída de la función Padre permite la ruptura de la relación triangular basada en la preferencia y relegación, y abre de esta manera la posibilidad de ser querido sin la obligada necesidad de ser el único. Esta posibilidad de ya no ser el único, de meramente ocupar funciones en las relaciones, amplifica el campo

de acción y libera las relaciones de la condición de exclusividad, permitiendo la interdependencia. Cuando nadie hay en la posición de omnipotencia ni tampoco existe un ideal que lo represente, no pudiendo colmar al otro ni ser colmado, dejan entonces los sujetos de ser algo en sí para ocupar posiciones frente a los demás, y estas posiciones pueden ser ocupadas por diversas personas sin exclusividad. Se pasa de un paisaje de exclusión-privilegio a una conjunción: yo y el otro. De la dependencia a la interdependencia:

*Exige la renuncia de sentirse el único o la única, superior al resto, de tener garantizada la mirada deseante y aprobadora del otro. Una renuncia que aportará la libertad de ser lo que uno es y la opción de dar los pasos necesarios para conseguir lo que uno necesita y desea sin que ello tenga que ser "la hostia" y que, por lo tanto, pueda obtener satisfacciones parciales, concretas y limitadas. Sin esta renuncia, sin este quiebre del narcisismo, es imposible la calma y poder valorar y disfrutar lo que hay<sup>150</sup>.*

Aunque, efectivamente, la maduración consiste en ir desprendiéndose de la necesidad de aupar la megalomanía, la omnipotencia o la centralidad del sí mismo para preferir una relación de conjunción con el otro en la que no medie la exclusión, en nuestro días, se potencia la inmadurez y el infantilismo, y el narcisismo se erige en ideal al que se consagra el amor ególatra. A este yo ideal se dirigirá la fantasía, a todos luces falsa, del amor del que gozó en la infancia. Para Freud, el sujeto no quiere renunciar a la perfección del niño e intentará, constantemente, conquistarlo bajo la forma del yo ideal. Por ello, el Superyó (desarrollado y constelado en el libro *El Yo y el Ello*) será la instancia que vigilará al yo real, orientándole para reconquistar el yo ideal perdido.

---

<sup>150</sup> NADAL, C., *Revista Gestalt*, o.c.

Habiendo desplegado el terreno, Freud podrá diferenciar entre el narcisismo primario, esto es, el estado de omnipotencia y plenitud vivida por el niño cuando está fusionado con la Madre, y el narcisismo secundario:

*Narcisismo como estructura estable (Yo realidad definitivo), donde existiría equilibrio desde el punto de vista económico (flujo de energía psíquica libidinal) porque las inversiones (catexis) estarían repartidas armónicamente entre los sistemas y los objetos; desde el punto de vista tópico se puede afirmar que el componente estructural «ideal del yo» y superyó definitivo, se generan a partir del llamado sepultamiento del Complejo de Edipo (la también denominada "operatoria de la castración")<sup>151</sup>.*

Es el narcisismo secundario el que interesa al trabajo: la imagen que recibimos de los demás y anclamos como nuestra identidad. Esta imagen, que conformará el yo ideal, se genera a través de la mirada del otro, es decir, en función de las condiciones en que recibimos la mirada y estima del otro. Es el otro quien nos construye y, también, a través del narcisismo, nos indica cómo ha de ser el yo ideal. Esta imagen se solidifica siempre que recibimos el reconocimiento de los demás y, junto con el residuo del narcisismo primario y la instancia del yo ideal, serán los puntales a través de los cuales el sujeto buscará su realización<sup>152</sup>. Entrelazando esta definición con nuestro presente, cabe destacar, caracterizando y a la vez definiendo al narcisismo, cuatro dimensiones:

1. La representación narcisista del yo.
2. La producción de representaciones del yo-Narciso.
3. La relación con el sí mismo.

---

<sup>151</sup> LAPLANCHE, J. Y PONTALIS J.B., *Diccionario de psicoanálisis*. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>152</sup> *Una parte de su autoestima es primaria, es residuo del narcisismo infantil, otra brota de la omnipotencia corroborada por la experiencia (cumplimiento del yo ideal), y una tercera, de la satisfacción de la libido objetal.* FREUD, S., *Introducción al narcisismo*. O. c.



4. La relación con el otro.

#### 4.4.4.1. La representación narcisista del yo.

*Telemática privada: cada uno de nosotros se ve prometido a los mandos de una máquina hipotética, aislado en posición de perfecta soberanía, a infinita distancia de su universo original, es decir, en la exacta posición del cosmonauta en su burbuja, en un estado de ingravidez que le obliga a un vuelo orbital perpetuo, y a mantener una velocidad suficiente en el vacío so pena de acabar estrellándose contra su planeta originario<sup>153</sup>.*

Aunque es cierto que la subjetividad se constituye por esa infinidad de redes a las que alude Baudrillard, no menos cierto es que este conjunto de fuerzas no tienen entre sí la misma fuerza de coerción en el proceso completo de subjetivación. Además, la figura resultante, si bien caracterizada por una menor coherencia y delimitación, sí puede ser evocada y analizada, subrayando el narcisismo como un elemento de prístina importancia. El narcisismo puede caracterizarse como:

*El amor a una imagen especular que se confunde trágicamente con el sujeto real<sup>154</sup>.*

Aclarando que este sujeto real mienta al sujeto físico, podemos caracterizar, efectivamente, a la subjetividad narcisista, como una identificación con una imagen ideal a través de la cual el sujeto se representa y entabla las relaciones y roles sociales correspondientes. Esta imagen especular condensa y manifiesta el conjunto de ideales socialmente relevantes, y éstos no son otra cosa que el conjunto de valores absorbidos a través de la explosión constante de los medios de comunicación, educación, cultura, familia, contexto histórico, etc., y, recordemos, facilitado, en nuestros días, por la

---

<sup>153</sup> BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. O. c. p. 12-13.

<sup>154</sup> NADAL, C., *Revista Gestalt*, O. c.

homogenización que facilita la monopolización de los mecanismos de producción de subjetividades. La representación que el sujeto realiza a través de esta imagen funciona como una pantalla o un televisor.

*Grandes pantallas en donde se refractan los átomos, las partículas, las moléculas en movimiento. No una escena pública, un espacio público, sino gigantescos espacios de circulación, de ventilación, de conexión efímera<sup>155</sup>.*

Es decir, en un cierto sentido y debido tanto a nuestro ser social como a la homogenización de los procesos de subjetividad, el sujeto resultante, movilizado a través del yo ideal, tiende a ser un sujeto cuya interioridad es prácticamente nula. La exterioridad de la vida privada, a través del consumo, las redes sociales, la publicidad, la homogenización de las leyes de mercado, etc., hace más evidente, primero, la estandarización y uniformidad del yo ideal y, segundo, la conversión a un producto muy manipulable y lábil<sup>156</sup>. Esta imagen ideal funciona como un artefacto. No se define por un conjunto de atributos fijos, sino que su ventaja reside en la ductilidad, reversibilidad y maleabilidad de su carácter especular. Como una esponja informe, hablamos de un constructo social, maleable según sus dinámicas, y sometido a las leyes históricas, culturales y, especialmente, económicas. No obstante, actualizando el dibujo que esboza en nuestros días, podemos destacar como las más relevantes una serie de características, todas ellas orbitando sobre la caracterización de la figura subjetiva y alienada del narcisismo, es decir, por poner algunos ejemplos: el sentido de auto-importancia o el ser especial, las fantasías de éxito ilimitado, poder (de nuevo el ideal de omnipotencia está presente), la dependencia a una admiración excesiva, la relación instrumental con el

---

<sup>155</sup> BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. O. c., p.17.

<sup>156</sup> *De todos modos, tendremos que sufrir esta extraversion forzada de toda interioridad, esta introyección forzada de toda exterioridad que constituye el imperativo categórico de la comunicación*. *Ibíd*em, p. 22.

otro o la carencia de empatía. Aquello con lo que mejor se identifica es con una pantalla televisiva. Sin exterioridad ni interioridad, su labor pivota en ser un muestreo constante de espectáculos reproduciendo y emulando el guión del ideal marcado.

Se evidencia, más allá del contenido contingente de esa imagen, la duplicidad generada por el propio sujeto y jaleada desde un mundo-espectáculo. Esta duplicidad yo ideal-yo real es una nueva estrategia del sujeto para sostener y estar a la altura de los imperativos a los que se ve sometido. Es una muestra y una fórmula más de enajenación resumida en el entierro y sustitución de un yo más real por un yo-pantalla que encarna los valores sociales, pero que también permite y posibilita, aunque el precio es elevadísimo, las competitivas relaciones sociales y la *sobre-vivencia* de nuestro rocambolesco presente.

*Es necesario que el individuo se tome a sí mismo como objeto, como el más bello de los objetos, como el más precioso material de intercambio, para que pueda instituirse en el nivel del cuerpo de-construido, de la sexualidad de-construida, un proceso económico de rentabilidad<sup>157</sup>.*

---

<sup>157</sup> BAUDRILLARD, J., *La sociedad de consumo*, O. c., p. 164.

#### 4.4.4.2. La producción de representaciones del yo-Narciso.

Es preciso, también, indicar las vías y orígenes de la formación del narcisismo como estrategia de subjetivación para soslayar y *sobre-vivir* nuestro presente enajenado. La configuración y construcción de este artilugio o estrategia, lo vamos repitiendo, se produce por el enlace de las múltiples fuerzas e hilos que la necesaria socialización humana y la configuración de nuestro presente permiten. Como ha querido resaltar Bleichmar<sup>158</sup>, las representaciones del yo-Narciso requieren para su emergencia, principalmente, de dos elementos, a saber, la transposición categorial y la existencia de un marco ideal como referente.

La trasposición categorial es aquel proceso a través del cual el sujeto, siempre a través de la mirada del otro, construye su propia imagen. Esta construcción deviene por una trasposición de determinadas categorías valorativas o atributos que acaban conformando una identidad fija y construida a través del eje de esos mismos adjetivos o valoraciones. Esta terminología explica, en parte, el proceso de socialización, es decir, a través de situaciones y contextos de relación, el sujeto en formación recibe del otro determinadas valoraciones, conformándose a través de su mirada. A su vez, estas mismas caracterizaciones, repetidas, pasarán a formar parte del acerbo caracterial e identitario del sujeto en formación<sup>159</sup>. El conjunto de estos atributos y acciones viene articulado, definido y priorizado por las estructuras significativas de una sociedad y de una cultura que se transmiten, principalmente, a través de los núcleos familiares. Estamos hablando, es evidente, de cómo se conforma la subjetividad a través de la cual el individuo también podrá obtener una brújula normativa, moral, con la que orientar su

---

<sup>158</sup> BLEICHMAR, H., *El narcisismo: estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*. O. c.

<sup>159</sup> *Determinados atributos y acciones singulares son trasladadas a categorías valorativas que atribuyen una identidad al sujeto*. *Ibíd.*, p. 32.

propia acción<sup>160</sup>, no obstante, los parámetros que diferencian la identidad fija de antaño con el narcisismo son precisamente su propia volubilidad, puesto que su modelo es siempre una imagen especular y lábil a los preceptos y valoraciones sociales.

La existencia de un marco capaz de manifestar el conjunto de parámetros valorativos, normativos, actitudinales, etc., es patente en cualquier forma socio-cultural. Es este marco el que sirve para dotar de estructuras morales a los miembros, a la vez que su totalidad emerge, en nuestro presente, por la fuerza de un sistema productivo que, en su expansión económica, ha tintado todas las parcelas vitales de la ideología que sustenta. Es evidente entonces que aquello que pone en liza la subjetividad narcisa, lo conforma y sustenta, son los parámetros que mejor definen nuestra sociedad, hoy más que nunca sustentados, como ya mencionamos, por un sistema-pantalla sin proceso de maduración ni interioridad remarcables, más allá de un intercambio comercial de comunicación-imagen.

---

<sup>160</sup> *Realizada la transposición categorial y adjudicada una identidad, la categoría en la que queda ubicada preexiste a sus actos y otorga a éstos el sentido de ser miembros de aquella.* Ibídem p. 33-34.

#### 4.4.4.3. Relación con el sí mismo.

Entramos en el apartado que mejor puede mostrar la articulación de este dispositivo narcisista en cuanto relación del sujeto consigo mismo. A través de la relación con el sí mismo se puede graduar la capacidad del individuo de distanciarse de sus propios contenidos subjetivos o, por el contrario, de vivirlos y representarlos desde una aparente naturalidad, es decir, del grado de enajenación o alienación de la persona. Se evidencia, justamente, el escaso o mediado contacto entre un sujeto más emancipado de sus contenidos subjetivos y uno que los representa y reproduce totalmente, buscando, continuamente, alcanzar un ideal marcado por lo económico-social. Esta última estrategia, la de oponer una imagen fantasiosa y especular a la preferencia por una realidad prejuzgada como más pobre y vacía, sólo puede comprenderse si entendemos el dispositivo narcisismo como:

*Formación psíquica en la que el amor rechazado se vuelve contra el Yo en forma de odio<sup>161</sup>.*

O, en otras palabras, lo que se produce es *la inversión libidinal del Yo<sup>162</sup>*. Este desplazamiento viene producido por el deslumbrante destello de un mundo-pantalla transmitiendo espectros de ideales y arrinconando, con la marginación, la omisión o la manipulación, aquellos elementos que podrían constituir una subjetividad más carnal. Pero esta dinámica, recordemos, carece ya de cualquier intención más allá de la mera presencia y expansión y, en todo caso, se ha desplegado de esta manera porque no puede hacerlo de otra. Es decir, la expansión de un mundo-pantalla demanda de sujetos representando las mismas imágenes y, en consecuencia, negando lo propio, lo subjetivo

---

<sup>161</sup> LASCH, C., *La cultura del narcisismo*. O. c. p. 58.

<sup>162</sup> Ídem.

espontáneo, para mostrar a bocajarro, en competencia por *sobre-vivir*, un reflejo de lo que vende, de hecho, vendiéndose a sí mismo. Esta operación, la de la negación del sí mismo, no puede hacerse por otra vía que no sea la del odio hacia el sí mismo. En el fondo, un odio radical hacia una vida que se intuye completamente enajenada, pero aún un odio no lo suficientemente encarnado, expresado o conocido. Y, de entrada, se hace curioso reflotar, justamente, la *estrategia de la derrota*, esto es, la inversión de las emociones. La del odio interiorizado y la del amor-enamoramiento-anhelo hacia fuera. Lo repetimos: *estrategia de derrota*, de sumisión y de abnegación. Cuando uno ama al enemigo y se odia a sí mismo, el grado de enajenación es máximo, puesto que no sólo se ha conseguido subyugar, sino que además se ha eliminado cualquier salida. La alienación, llegado a este punto, es total. Hay una inversión total de emociones como también de mundos (preferencia de la pantalla por lo real) o de significantes (por ejemplo, la función de valor de las cosas). Y esta inversión puede ser ya irreversible. Finalmente, esta dinámica que muestra la actual derrota total, evidencia este terreno ocupado por los medios de producción de subjetividades.

¿Dónde queda el mundo o el sujeto real?

Hay que añadir, además, evidenciando este desfase de significantes y significados, que, aunque aparentemente se muestre el individuo como un sujeto en constante deseo hedonista, pues lo que la estrategia busca es la evasión de una vida odiada, esta explosión de deseos no debe ser confundida con una realización de deseos hasta la fecha no realizados por el sujeto o reprimidos por causas históricas o culturales. En modo alguno nos referimos a una liberación del Ello, como instancia psicoanalítica representativa de lo instintivo. Lo que emerge en la estrategia, como no podría ser de otra manera, es un entrelazamiento entre un pseudo-deseo evitador y una enajenación



o, como lo ha querido llamar Lasch, una alianza entre el Superyó y Tánatos<sup>163</sup>. La danza entre las instancias psíquicas (el Superyó) y el instinto de muerte (Tánatos) permite evidenciar, justamente, este pseudo-deseo enajenado. Dicho en otras palabras, el ideal buscado y representado por el sujeto sólo puede mantenerse a través de la pulsión de muerte o del anhelo por alcanzar los ideales culturales de nuestra época por los cuales el individuo desconecta de sus verdaderos deseos o instintos de vida. Se convierte, entonces, el sujeto en un espectro. Marginada la exterioridad o la interioridad, vida en pantalla o pantalla-vida, sólo queda la representación de una apariencia que no es sustentada por nada.

Lo introducíamos al principio del apartado, el narcisismo se convierte en un anhelo que, finalmente, lo que desea es quedar liberado del propio anhelo. En la persecución constante de un ideal hedonista, de un gozo absoluto, subyace el ansia de liberación absoluta de esa movilización totalitaria hacia la compulsión.

*Es un instinto de muerte como añoranza de un cese total de la tensión que parece operar con independencia del principio del placer y sigue un patrón regresivo conducente a la satisfacción total<sup>164</sup>.*

El odio hacia nosotros mismos, hacia una vida que debe *sobre-vivir*, desde ser socorrida y acallada mediante una pantalla que muestra el mejor de los mundos. Las redes sociales son el mejor de los ejemplos. Y la estrategia no puede ser más auto-devoradora, por cuanto más odio, más necesidad de deflexión y pantalla, convertidos plenamente en *autófagos*<sup>165</sup>. Este odio hacia nosotros mismos, permite evidenciar mejor el eje

---

<sup>163</sup> *Ibíd*em, p. 220.

<sup>164</sup> *Ibíd*em, p. 289.

<sup>165</sup> La fagocitación del sujeto por sí mismo deviene la maximización de la explotación del producto yo.

movilizador que nos mantiene anclados en el polo consumo-producción, en la medida que hemos interiorizado el opresor.

Las derivadas de este odio a poco que rasquemos, no pueden ser más obvias. Tal y como ha señalado Nadal<sup>166</sup>, son presentes los sentimientos de aburrimiento, hastío e inquietud, a los que se puede añadir una baja autoestima, la sensación de vacío y de angustia, desesperación... ¿Cómo no odiar esas sensaciones y, en un arranque de hostilidad, odiar la propia vida, nuestra vida? ¿Cómo no hacerlo si el entorno es una enorme plataforma de aparente derroche, poderío y satisfacciones? ¿Cómo dar la vuelta e invertir el desorden? ¿Cómo odiar la vida-pantalla para desear y amar la propia vida?

Sin duda se evita, con la repetición constante de esta caza de deseos, el desamparo de un posible contacto con una realidad que ha desaparecido en el marco referencial del sujeto, inserto como está en una ilusión solipsista de omnipotencia. Como estrategia que otorga la preferencia a la pantalla antes que a la vida enajenada, lo que se pretende es, justamente, poder mantener la valoración social a flote. Formar parte del núcleo aceptable, normal y válido de lo social. El miedo a la caída y al vacío es extremo. En un mundo saturado por la totalidad de los intercambios comunicativos, lo económico y el ruido ensordecedor de la movilización, aquello a lo que menos estamos preparados es al silencio, al vacío o a la carencia de sentido. Un parpadeo, aunque momentáneo, fugaz o instantáneo, sobre nuestra verdadera vida podría resquebrajar en exceso esta imagen tan bien construida de nosotros y, ante la fantasía de su dolor, preferimos cavar en el odio hacia nosotros y escalar a por el anhelo pantalla de esta vida narcisa. ¿Cómo resultaría un verdadero odio hacia nuestra propia vida que no es nuestra, ni propia?

Finalmente, para poder visualizar mejor qué características definen, de modo radical, una subjetividad narcisa, nos remitimos al DSM-V por ser un manual clínico para el

---

<sup>166</sup> NADAL, C., *Revista Gestalt*, O. c.

diagnóstico y, por tanto, por ofrecer muchas de las características para la identificación, en este caso, del trastorno narcisista de la personalidad (TNP)<sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> Ver anexo 1.

#### 4.4.4.4. Relación con los otros.

Finalmente, nos queda apuntar al tipo de relación que se produce entre sujetos narcisistas y la figura resultante o sociedad que deviene tras ella. Recogiendo los tres elementos que ofrece Bleichmar<sup>168</sup> para entender la construcción de una figura narcisa cuando hablamos de una relación, destacamos, primeramente, el deseo de ocupar el lugar de privilegio del otro, seguidamente, la lógica de preferencia y de relegamiento que rige una relación entre narcisistas y, por último, los atributos que deben ponerse como medios para realizar este deseo, lo que se ha querido llamar Faló.

Entrando en el primer enunciado, efectivamente existe una necesidad acuciante, ya que el sujeto narcisista pone su existencia, a través del ideal, en juego, de entablar una relación con el otro. Esta relación, que viene conformada por los dos enunciados posteriores, exige un goce a través del cual los individuos puedan recibir la sensación de exclusividad y que puedan reconocerse, a través de la relación, en el ideal narcisista, es decir, en el conjunto de atributos que configuran y forman el ideal proyectado por ambos.

*Tiene escasa capacidad de sublimación, depende de otros de los que requiere impresiones constantes de aprobación y admiración, pero por su temor a dependencias emocionales y su aproximación manipulativa (Explotadora de relaciones interpersonales) hacen que esos vínculos resulten blandos, superficiales y profundamente insatisfactorios<sup>169</sup>.*

Es importante no olvidar que, aunque el sujeto narcisista, a través de su reflejo, busque representar y reproducir el conjunto de atributos que forman su ideal, necesita, bajo un

---

<sup>168</sup> BLEICHMAR, H., *El narcisismo: estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*. O. c.

<sup>169</sup> LASCH, C., *La cultura del narcisismo*. O. c. p. 63.

completo silencio y vacío interno, la mirada ajena para poder mantener dicha imagen. Este ideal a alcanzar, este sujeto narcisista repleto de anhelos, esperanzas e ilusiones es lo que vehicula la relación con los otros que, por otra parte, basculan entre la conquista de relaciones exclusivas y la competencia para alcanzar en exclusiva ese ideal. Esta forma de relación, por lo que oculta, genera una nueva forma de socialización y, por ende, de sociedad. El otro aparece en escena como alguien con una función muy concreta: la de sustentar, sostener y dar credibilidad a la imagen proyectada. Es una función y una función que no puede caracterizarse por su espontaneidad, sino que justamente se mantiene por su ser instrumental<sup>170</sup>. Este interés que media la relación no permite una relación más profunda que el mero mercadeo de imágenes que, como anuncios, se proyectan hacia el otro constantemente. El sujeto, intuyendo el obrar manipulativo del otro y esta forma de proceder, sabe que la relación que mantiene le genera dependencia, y por la manipulación e instrumentalización, puede generar sentimientos de desconfianza y lejanía. Las consecuencias son obvias. Deviene una atomización de la vida, ya que la socialización viene medida, exclusivamente, por el mercadeo de imágenes, con lo cual el sujeto ya intuye su inseguridad y su precariedad, sensaciones que le obligan a parapetarse en su privacidad y silencio y, manteniendo su estrategia narcisista, la acelera y profundiza. Es un camino más de llegada a lo que Lipovetsky<sup>171</sup> ha querido llamar *un principio de aislamiento suave*, justamente el de atomización de la vida más allá de la dicotomía privado-público. Un aislamiento que viene producido, principalmente, por un desplazar la antigua subjetividad identidad a la nueva subjetividad imagen-pantalla que requiere un espectador que, en un mundo de imparables y fugaces imágenes, no puede erguirse a través de una relación profunda, segura y honesta, sino que se convierte en la fría relación mercantil que demanda el

---

<sup>170</sup> Una explotación de unos por otros.

<sup>171</sup> LIPOVETSKY, G., *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo moderno*. O. c.

objeto de transacción. El ambiente de esta transacción es, también siguiendo a Lipovetsky, de una apatía aplastante. Es decir, no podemos destacar un fracaso ni una resistencia a tal forma de socialización, sino que, recuperando lo dicho sobre la seducción, la relación entre sujetos se encamina, justamente, a través de esta suavidad aparente que no permite ningún posible asombro o dolor, tampoco profundidad, y que conduce hacia una superficial confluencia. Una confluencia superficial, puesto que el otro podría convertirse en enemigo si rompe el reflejo proyectado y, por tanto, aparece una relación desde la distancia, pudiendo entenderse mejor el individualismo del que, también, somos coautores.

Por último, la precariedad de la relación viene marcada, también, por la necesidad, como pasa con una relación mercantil, ya que estamos hablando de situaciones estructuralmente similares, y, en la dinámica, existe y se persigue un sistema de preferencias y relegamientos destinados a la búsqueda de una exclusividad imposible. La dinámica se caracteriza por una obligada aceleración de su estructura, propiciada por la retroalimentación, que impide una estrategia tangente de liberación.

#### 4.4.5. Una re-lectura del mito de Narciso.

*El adivino Tiresias daba a quien se las solicitaba profecías verdaderas. La primera de éstas la recibió Liriope, ninfa que tuvo, de su forzado ayuntamiento con el río Cefiso, un niño a quien puso por nombre Narciso. Habiendo preguntado si éste habría de llegar a viejo, el vate le contestó: "Si no se conociere". El tiempo vino a darle razón.*

*Cuando Narciso cumplió los dieciséis años, fue pretendido por muchos jóvenes y muchachas, y a todos se negó. En una ocasión en que cazaba, lo miró una ninfa locuaz, que nunca habló antes que otro, ni pudo callar nunca después que otro hablara: Eco, quien aún ahora devuelve las últimas palabras que escucha. Juno había hecho que eso le ocurriera como castigo por distraerla con largas pláticas mientras Júpiter la engañaba yaciendo con las ninfas. La diosa, al caer en la cuenta de lo que ocurría, le redujo el uso de la voz a devolver los sonidos extremos de las voces oídas.*

*Vio, pues, Eco a Narciso vagando por el campo, y al instante ardió de amor y lo siguió a hurtadillas, y más lo amaba cuanto más lo seguía; pero nunca pudo hablarle primero, porque su naturaleza se lo impedía, y hubo de esperar a que él comenzara. Y esto ocurrió, porque alguna vez que se había apartado de sus compañeros, Narciso preguntó en alta voz quién estaba presente, y Eco repitió esta última palabra. Pasmado al oírla, Narciso gritó "Ven", y ella le contestó con la misma voz. Engañado, el joven siguió hablando, y llegó a decir: —"Juntémonos." Contestó Eco con la misma palabra, y salió de la selva dispuesta a abrazarlo.*

*Huye Narciso, y habla: "Moriré antes que tengas poder sobre nosotros", y ella tras repetir las últimas cuatro palabras, vuelve a ocultarse en las selvas, cubre su rostro con follaje, y desde entonces habita en grutas solitarias.*

*Más aún: dolida por el rechazo de que fue objeto, ama todavía con mayor intensidad, y su cuerpo enflaquece y pierde todo jugo, y es ya solamente huesos y voz, y luego nada más que voz; sus huesos se*

*hicieron piedra. Un sonido, que todos pueden oír, es cuanto de ella permanece.*

*Como a Eco, había despreciado el joven a otras ninfas y jóvenes. Alguien de los despreciados rogó al cielo que, por justicia, él llegara a amar sin poder adueñarse de lo que amara. Y Temis asintió al ruego tal.*

*Junto a una fuente clara, no tocada por hombre ni bestias ni follaje ni calor de sol, llega Narciso a descansar; al ir a beber en sus aguas mira su propia imagen y es arrebatado por el amor, juzgando que aquella imagen es un cuerpo real; queda inmóvil ante ella, pasmado por su hermosura: sus ojos, su cabello, sus mejillas y cuello, su boca y su color. Y admira cuanto es en él admirable, y se desea y se busca y se quema, y trata inútilmente de besar y abrazar lo que mira, ignorando que es sólo un reflejo lo que excita sus ojos; sólo una imagen fugaz, que existe únicamente porque él se detiene a mirarla.*

*Olvidado de comer y dormir, queda allí inamovible, mirándose con ansia insaciable, y quejándose a veces de la imposibilidad de realizar su amor, imposibilidad tanto más dolorosa cuanto que el objeto a quien se dirige parece, por todos los signos, corresponderle. Y suplica al niño a quien mira que salga del agua y se le una, y, finalmente, da en la cuenta de que se trata no más que de una imagen inasible, y que él mismo mueve el amor de que es víctima. Anhela entonces poder apartarse de sí mismo, para dejar de amar, y comprende que eso no le es dado, y pretende la muerte, aunque sabe que, al suprimirse, suprimiría también a aquel a quien ama.*

*Llora, y su llanto, al mezclar el agua, oscurece su superficie y borra su imagen, y él le ruega que no lo abandone, que a lo menos le permita contemplarla, y, golpeándose, enrojece su pecho. Cuando el agua se sosegó y Narciso pudo verse en ella de nuevo, no resistió más y comenzó a derretirse y a desgastarse de amor, y perdió las fuerzas y el cuerpo que había sido amado por Eco.*

*Sufrió ésta al verlo, aunque estaba airada todavía, y repitió sus quejas y el sonido de sus golpes. Las últimas palabras de Narciso lamentaron la inutilidad de su amor, y Eco las repitió, como repitió el adiós último que aquél se dijo a sí mismo. Murió así Narciso, y, ya en el mundo infernal, siguió mirándose en la Estigia. Lo lloran sus hermanas las náyades, lo lloran las dríadas, y Eco responde a todas. Y ya dispuestas a quemar su cuerpo para sepultarlo, encuentran en su lugar una flor de centro azafranado y*



*pétalos blancos*<sup>172</sup>.

Entrelazar el mito en la nervadura del trabajo, como lo hacemos aquí, nos permite señalar el destino común entre el protagonista y nuestra sociedad. Un destino que, si bien acaba con la vida de Narciso, en nuestro caso, significa una muerte simbólica, nuestra alienación. Esta muerte, literal o simbólica, es el relato final de una centralidad egoica que, a su vez, conlleva interesantísimas repercusiones, cuya analogía para con nuestro presente hace interesante su desglose. Algunas de ellas son: el ensimismamiento de la existencia del protagonista, un ensimismamiento entendido como retraimiento y como anulación del otro; la soledad de la existencia; la multiplicidad y reflejo ideal del sí mismo; el amor a una idea; la concepción del amor como un acto de devoción dedicado a una imagen; la importancia de la imagen como eje vertebrador de sentido; la intuición del vacío más allá, en este caso, de la belleza; y la caída en la condena por un amor rechazado. Sin amor real e intersubjetivo, la existencia revierte hacia un ideal, identificado en el mito con el reflejo, la imagen o la importancia de la seducción, de un amor imposible e ideal, tanto en la ausencia de relación con el otro como en la relación con uno mismo. En el cuadro que dibujan estas características, se puede mostrar, muy claramente, cómo la figura de la subjetividad anda pivotando sobre una apariencia, en el caso del mito, la belleza, que, como condena y a la vez como destino, acaba teniendo un final trágico para el protagonista.

Desarrollemos con mayor tino las implicaciones del mito, entrelazándolas con nuestro presente. De entrada, aquello que destacamos como el inicio de la trayectoria fúnebre es la condena al ensimismamiento, después de haber priorizado el amor a la propia belleza y relegando el amor intersubjetivo entre iguales. La condena se ejecuta por el rechazo

---

<sup>172</sup> OVIDIO, *Metamorfosis*. Ed. Alianza, Madrid, 2011, III, 339-510.

de Narciso al amor de Eco, por la preferencia del primero a su belleza, que acaba, con la intervención de Némesis, con un total ensimismamiento hacia su propia imagen.

Del relato son imprescindibles, para profundizar en él, la diferencia entre el amor a Eco y el amor a la belleza como ideal. Un amor real y otro ideal. Es esta elección la que marca el destino del protagonista y es a partir de ella que se pueden extraer sentidos para nuestro presente. Cuando Narciso, debido a su belleza, opta por el rechazo a los otros, aún antes de la intervención de la diosa, Narciso se coloca en el umbral del ensimismamiento que implica este tipo de pseudo-amor. Es aquí donde mora la profundidad moral del relato, ya que permite contraponer dos tipos de relaciones con diferentes concepciones de amor. La primera es la relación intersubjetiva, la segunda es la relación egocéntrica. En esta última, lo interesante es ver cómo la propia estructura de una relación egocéntrica conlleva una muerte que, en el caso de Narciso, es literal, y que, en nuestro caso, como destino social e individual, es simbólica, es enajenación.

La relación de Narciso consigo mismo viene dada por una relación de éste con el ideal de Belleza al que, con la intervención de la Diosa, queda definitivamente condenado. Esta relación con el ideal excluye la referencia real, la referencia como anclaje de sentido carnal, la referencia hacia el otro, liberando la relación a través de lo ideal y, con ello, perdiendo una referencia válida y concreta. Es por ello que podemos decir que el mito se posiciona claramente contra todo lo ideal, advirtiendo de su peligro, ya que la relación condena al ensimismamiento, siendo éste el primer paso para un repliegue de la realidad. Destacando del mito este sentido es ahora cuando podemos situarlo en paralelo con nuestro presente. Dicho resumidamente, por poner algunos ejemplos, se concreta, a través de la preferencia por nosotros mismos, en: la primacía de la razón instrumental; la prevalencia de lo individual por encima de lo social, de lo privado por lo público; el dominio de lo económico; la mercantilización de las relaciones (con los otros y el entorno); el olvido de lo carnal; y el despliegue de lo virtual. La concentración,

en nuestro presente, de todos estos elementos, discursos y praxis facilita la emergencia de un ideal que, a vueltas, acrecentando e intensificando el ritmo, es vivido como una escapatoria de la enajenación intuita. Una escapatoria que, incapaz de enfrentarse con aquello que la zarandea, se embrolla con cada gesto. En la concreción del mito quedan apuntaladas e intuitas las características y derivadas más profundas que implica todo narcisismo, que implica todo pseudo-amor salvífico hacia una imagen imposible donde quedan desposeídos los anhelos que una realidad, pobre, no puede satisfacer. Es aquí, en este último punto, donde se encuentra el desenlace. En el juego realidad-ideal, tan característico de nuestro sistema cultural, falta un paso nunca hecho y siempre aplazado. Este paso, lo concretaremos más adelante, tiene que ver con la frustración y la aceptación, con la acogida del vacío y del sinsentido que nos rodea y que somos incapaces de afrontar. El narcisismo se descubre como una estrategia más para no aceptar el nihilismo, entendido éste como silencio existencial. Aceptarlo implicaría, en la parte más dolorosa, descabalgarnos de nuestra importancia, centralidad y omnipotencia. Aceptar el sinsentido y el vacío implica destronar la idea de yo que ahora apuntala toda nuestra cosmovisión. Para una cultura y tradición como la nuestra, donde la razón moderna, antes de aceptar la duda profunda hacia la nada, ha optado por apuntalar el ideal de yo (la subjetividad moderna) y, desde entonces, sedimentar, con la tecnología, el progreso, lo económico y, recientemente, el narcisismo, descabezarlo implica toda una tarea *therapeutica*, una tarea ascética. No obstante, antes de profundizar en cómo salirnos de la alienación auto-impuesta, de esta estrategia evasiva ante el vacío, veamos aún un poco más las características de este narcisismo en nuestro presente. Entenderlo con mayor profundidad nos permitirá visualizarlo mejor como estrategia evasiva, dilucidando así aquello de lo que nos escondemos y, fundamentalmente, vernos a nosotros mismos como los protagonistas de esta estrategia. Sabernos partícipes de ello es, quizás, lo que nos coloca en un nuevo punto de partida.

Son relevantes, en la relación del mito con nuestro presente:

1.- *Reducir la conciencia de sí por el culto de sí*<sup>173</sup>.

Es con esta cita como recogemos, de nuevo, aquello que nos parece más relevante. El culto que el individuo erige hacia su imagen o ideario es aquello que impide la verdadera y real toma de conciencia. Muestra, a las claras, su enajenación. La división, alienante, de un individuo escindido entre el ideal al que aspira y lo real que descarta, margina y quiere eliminar. La inversión libidinal del yo, el odio hacia lo real del sujeto y el amor a una esperanza o ideal sin cuerpo.

En el culto de sí, anulada la relación con la realidad y el referente, es cuando se puede vislumbrar la necesidad de experiencia de omnipotencia que, constantemente, busca el narcisista. Una necesidad que jalea la misma precariedad de intuir la fragilidad de este ideal que, por falso, requiere para su constante enervación, una intensificación y una repetición reiterada.

2.- La diferencia entre amor ideal y amor intersubjetivo, o cuando el ideal se convierte en una huida.

En el narcisismo se produce una redefinición de las relaciones amorosas y objetivas. Contrapuesto al reflejo que trasmite el ideal, lo real deviene un sustrato o un referente del que es preciso alejarse, puesto que recuerda todo el conjunto de atributos, elementos o señales de las que el individuo quiere mantenerse a distancia, generalmente, la vulnerabilidad. Enriquecido por nuestro sistema económico, nuestro ideario ha puesto

---

<sup>173</sup> MUSIL, R., *El hombre sin atributos*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 2004, p. 575.

su referencia en un horizonte, la imagen, que tiene el poder de no envejecer, de ser omnipotente, de ser invulnerable, omnipresente gracias a las redes informáticas, etc., a la que es difícil renunciar, ya que crea, con su totalidad y su entramado, un fuerte dispositivo referencial y de sentido que sustenta, aparentemente, la carencia real de sentido, aún siendo su dinámica tan perjudicial y enajenadora. A la vez, permite, de manera ficticia, convertirse en un aislante y consolador. Esta preferencia por el ideal es, además, una auto-condena al ostracismo, ya que implica desplazar lo relacional y lo social hacia lo individual, perdiendo, con ello, no sólo el entramado de relaciones que nos devuelven un reflejo más real de lo que somos, sino que, más importante aún, acrecienta la creencia de nuestra omnipotencia e importancia egóica. Nos creemos, el sistema lo potencia, protagonistas de nuestros pensamientos y acciones, cuando es nuestro ser social aquello que lo permite.

### 3.- Miedo a la castración.

No podemos olvidar que la estrategia que conduce a la admiración hacia la imagen, tanto a nivel individual como a nivel social, deviene cuando el individuo o lo social jugado en conjunto no puede afrontar la pérdida de un *statu quo* hasta el momento placentero. Este momento queda señalado en el tiempo iniciático del infante, cuando, aún conectado al progenitor, tiene la sensación de no poseer ningún tipo de límite, ya que, como decíamos, se confunde, todo uno, con el mundo. Esta sensación o estado se rompe con la primera frustración, siempre dolorosa, de su falsedad. Para hacer más suave la caída en la frustración, el individuo genera el mecanismo compensatorio de la esperanza, la voluntad aplazada hacia el futuro de volver a alcanzar dicho estado: ser el objeto único de deseo y tener la experiencia de fusión. Es esta estrategia esperanzadora,

esta espera anclada en el futuro, la que impide una frustración real y la vivencia de un estado de vacío que facilitaría una toma de conciencia menos enajenada.

Poder dilucidar dicha estrategia permite vislumbrar que aquello que requiere un individuo o una sociedad anclada en el narcisismo es todo aquello que permita derivar la mirada del ideal hacia la realidad, posibilitando, con este camino, un acercamiento hacia la frustración. Una frustración necesaria, puesto que el contacto con lo real, marginado por la preferencia de un ideal en esperanza, obligará, al individuo o a la sociedad, a descartar todos los anhelos que, como salvavidas, han ido requiriendo.

#### 4.- El desplazamiento del ideal de belleza por el ideal de goce.

Actualizando el mito hacia nuestro presente, podemos añadir que la admiración hacia el ideal no sólo se concreta por el ensimismamiento hacia una imagen, la nuestra, que recoge las carencias de una vida en precario, sino que también se muestra como un anhelo por el ideal de goce como forma evasiva del contacto real. La estrategia consiste en disfrutar la alienación para distraernos de nuestra propia alienación. Esta estrategia se condensa en la preferencia por un hedonismo vital, concretado, por ejemplo, en la separación entre tiempo libre y tiempo laboral, entre el ser máquina y el desconectar, etc., que relocala al otro y al entorno como un objeto instrumental y palanca para la realización del goce. Dispuesto así el cuadro de una figura mitológica hecha realidad, explosionada por el abonado sistema capitalista, es fácil reconocer la cercanía de esta subjetividad en nuestra manera cotidiana de vida-consumo.

Destino y condena, ambos ineludibles. Un destino que tiene en el instante su tiempo histórico, que sólo posee este instante, puesto que no puede responder por un pasado que no tiene y que no posee ni puede mantener la coherencia de antaño como, finalmente, tampoco, puede reposar sobre un futuro. Sólo queda la frustración del

presente. No obstante, la presencia en este hiato dista de ser cálida y vertebrada. Hablamos de un presente que se manifiesta en forma de instante orgásmico, cuyo objetivo ha de ser un intento por sostenerlo, un intento por mantener la satisfacción en la superficie del deseo y una carrera abocada a mostrar la viveza, juventud e intensidad de este deseo por consumir (léase gozar) la vida.

El lema que se esconde y que moviliza la acción de esta subjetividad, la nuestra, reza con un: *la vida ha de ser exprimida al máximo*, buscando rentabilizar todas sus potencialidades y contrarrestando el sentir latente, *vivir es aceptar que tu vida no vale nada*. El individuo no tiene otra primavera en la que florecer que el punto del instante y no es posible su postergación por la ausencia de un futuro robado. Callejón sin salida y, en realidad, despilfarro de un nihilismo soterrado que, en la angustia de su propia inconciencia, jalea el consumo de una vida que no tiene otra opción que ser vivida. Deseo adolescente, errante y abocado a una vida en suburbio a la espera de incontables explosiones esporádicas, pero reiteradas, de violencia silenciosa. La búsqueda y expresión de este deseo anhelado posee un carácter concreto que permite delimitar y, finalmente, diferenciar una nueva emergencia de subjetividades. Este deseo, como vamos apuntando, no se dirige, como antaño, a la consecución y posesión de un conjunto de bienes materiales que permitan mostrar, en esta lógica de valor y fetichismo del signo, un estatus social o una subjetividad identidad. Ambos objetivos han quedado desmarcados, o por su saturación, o por su imposibilidad. La meta a alcanzar es, hoy, la de la expresión de un deseo cuyo dibujo y realización, por su imposibilidad y anhelo de conquista, es la máxima meta de realización social, esto es, la alegría de vivir, concretada en lo que la flexibilidad del sistema permite, la omnipotencia del consumir y del producir.

La alegría de vivir, el *savoir vivre*. Este atisbo de ideal condensa, de manera ejemplar, los anhelos y frustraciones de nuestra vida. En el imaginario colectivo, su posesión es

idealizada, principalmente, por su completa ausencia en nuestro devenir cotidiano. Enfrascados en el *sobre-vivir* de la cotidianidad, en un contexto de sobreabundancia de escasez y de cada vez mayor opresión de lo material y productivo, la promesa del Capitalismo de una vida plena de ocio es hoy más anhelada que nunca, puesto que nunca como ahora, paradójicamente cuando los medios de producción lo permiten, se había visto más imposible. Este atisbo de alegría y goce, este anhelo fustigado por atrás, despierta en su real imposibilidad, nuestro propio simulacro. Este deseo de goce, se intuye con un vistazo, es la condensación de un impulso por todos lados reprimido. Un impulso que demanda emancipación. Liberación de la saturación de simulacros de goce. Un gozar directo con la realidad. Un deseo no direccionado. Es la reaparición de ese deseo liberado de materialidades, supervivencias, necesidades y obligaciones. Un deseo primitivo, humano, animal. El deseo de explosión de deseos. El goce más allá de la vida, el goce que la libera y sublima. En la imposibilidad de su consecución, en un mundo convertido en simulacro, espectáculo y consumo, este deseo sólo puede ser reproducido. Producido por toda la maquinaria del Capital y consumido por un sujeto adicto a emulaciones artificiosas. Y aquello que puede hacer del simulacro algo más real es el acuerdo conjunto de toda la sociedad. Este acuerdo, como anteriormente con la identidad, se produce en la competitividad por su exteriorización, a la búsqueda del asombro del otro, de su envidia. En la carrera por demostrar este simulacro de alegría con el que aparejamos nuestro propio simulacro vital, reside el criterio y el contacto con la capacidad de valoración. Una comparativa con el otro en régimen de competencia, exclusividad, escasez y simulacro. En la profusión de bienes, servicios y posibilidades, nunca la vida había sufrido mayor escasez.



*Una de las contradicciones del crecimiento es que produce al mismo tiempo bienes y necesidades, pero no las produce al mismo ritmo: el ritmo de producción de bienes se ajusta a la producción industrial, el ritmo de producción de necesidades es una función de la lógica de la diferenciación social<sup>174</sup>.*

*El crecimiento se define paradójicamente por la reproducción de la escasez estructural<sup>175</sup>.*

Nunca como antes había sido tan necesario poder demostrar, en simulacro, esa superación de la escasez mediante el gozo por una vida que no existe. Esta es, en nuestro días, la vara de medir de la que disponemos. El simulacro-goce en el que nos hemos convertido tiene por principal función mostrarse como una pantalla grandilocuente, suntuosa, gozosa, social, etc., difundiendo explosiones constantes de gozo, cuyos objetivos principales son la desviación, tan necesaria, de una realidad que, en sus amasijos, ha desaparecido, y amagar a otros y, especialmente a nosotros mismos, el lúgubre pozo, cada vez más profundo, de frustraciones, pérdidas y vacíos.

Este simulacro-goce se articula y muestra de la misma manera que, anteriormente, lo hacia la subjetividad identidad, en la medida que ahora es la primera la que adquiere importancia, la que logra, con la saturación de lo material, su deslumbre, y la que necesita de la mirada social para su valoración y existencia. En una sociedad donde el intercambio a través del consumo se presenta como una función de producción y significación, debe ser tenido en cuenta que:

*Las conductas de consumo, aparentemente centradas, orientadas al objeto y al goce, responden en realidad a otras finalidades muy diferentes: a la necesidad de expresión metafórica o desviada del deseo, a la necesidad de producir, mediante los signos diferenciales, un código social de valores. Por consiguiente, lo*

---

<sup>174</sup> BAUDRILLARD, J., *La sociedad de consumo*, O. c. p. 58.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 62.

*determinante es, no la función individual de interés a través de un cuerpo de objetos, sino la función, inmediatamente social, de intercambio, de comunicación, de distribución de los valores a través de un cuerpo de signos*<sup>176</sup>.

Este simulacro, para su realización, necesita sustituir los saturados bienes por el sinnúmero de experiencias que buscan realzar el *savoir vivre*, ya sea en exóticos y asépticos viajes, parques temáticos, terapias, deportes, iniciaciones, retiros, aventuras, etc., modulando el consumo hacia su experimentación absoluta y abriendo la veda completa para una vida en consumo. Todo, entonces, es objeto para su consumo, pero lo principal es que la experiencia es, ella misma, un consumo. El sujeto se convierte, así, en un experimento siempre disponible a las necesarias y constantes modulaciones del Capital.

La estrategia de convertirnos en pantallas gozosas responde, a su vez, a una multitud de factores, algunos de los cuales deben ser puestos a la luz, ya que permiten dar más complejidad a esta figura resultante, a la vez que permiten mostrar cómo la dinámica del Capital va transformando nuestra subjetividad. Estos factores pueden resumirse, principalmente, en la victoria total de la estructura significativa del Capital y la apabullante omnipresencia semántica del liberalismo. En la lógica invisible del consumo, ha ido colándose, para formar parte de nuestro universo significativo, la dinámica individualista y mercantil que el liberalismo ha ido pregonando desde hace tiempo. A través de ello, se ha colado la interiorización del malestar colectivo, la responsabilidad individual del fracaso social, respirado ahora como existencial, y nuestra incapacidad resultante para vomitar esos miedos, fracasos y vacíos en un nuevo discurso colectivo.

---

<sup>176</sup> *Ibíd*em, p. 80.

La perspectiva, ante la inexistencia de lo colectivo, la ausencia de propuestas emancipadoras, la primacía absoluta de lo individual y la única posesión de lo privado, en concreto, de una única vida por explotar, no deja más atisbos que el instinto de aparentar, hacia los demás y hacia nosotros mismos, un estado de ánimo que, por su falsedad, debe ser manifestado con histrionismo e intensidad. Este estado de ánimo convertido en lo que nos define, no es otra cosa que la pantalla-gozo de nuestra subjetividad tras la que se amaga y donde bombea un narcisismo que ya no pivota sobre el antiguo ideal de belleza, sino que lo hace sobre este nuevo ideal de gozo capaz de recoger y mantener la admiración y consecuente estratificación social<sup>177</sup>. Esta pantalla-gozo se manifiesta en la compulsión por un instante de explosión del yo. Hablamos y nos referimos en todo momento al goce y no al gozo. Con esta definición queremos señalar la nomenclatura lacaniana que define el gozo como el placer de los órganos, contrapuesto al *goce* que, no tratándose de una expresión, sensibilidad o afecto, refiere a la posibilidad de obtener una satisfacción total en la posesión del objeto. Remarcamos, esta diferenciación entre *goce* y gozo, puesto que demarca y permite señalar que el *goce* es la utilización instrumental de un objeto o persona en la búsqueda ideal de una satisfacción total que permita subsanar el estado de enajenación en el que vive inserto el individuo y la sociedad. Un *goce* convertido en laberinto, un obligado nomadismo sin destino o un espejismo que obliga a la reiterada compulsión por su consecución cada vez más necesitada y anhelada. Este anhelo, este deseo nunca satisfecho es la unión de un deseo convertido en ideal. En la búsqueda y satisfacción de ese anhelo es deseada la parálisis consecuente, la muerte orgásmica y final que se produce tras la satisfacción y que, no alcanzada en los constantes anhelos, acaba convirtiéndose en un deseo de ensimismamiento completo capaz de extinguir esta pulsión al deseo. La deleitación y

---

<sup>177</sup> *Los medios confieren sustancia a los sueños narcisistas de fama y gloria y de ese modo los potencian, alimentan al hombre común a identificarse con las estrellas y a obviar el rebaño y hacen que le sea más difícil aceptar lo trivial de la existencia diaria.* LASCH, C., *La cultura del narcisismo*. O. c. p. 41-42.

dibujo de este *goce* emerge como un pseudo-orgasmo. Una explosión a medio camino contenida en un yo *re-presentado* y *re-producido* en su máxima juventud adolescente, cuando el pasado no existe y el futuro queda en ausente. Es una conquista del *goce* por la vida que, en nuestro presente, es por completo imposible, de ahí su simulacro, y, también, el anhelo por una conquista que constantemente ha de ser renovada. En un sistema de escasez, la única posibilidad de conquista es la exclusión del otro y la competencia rapaz de unos contra otros. Competencia no sólo por la escasez de la sobreabundancia, sino por la necesidad de que el otro se convierta en espectador y validador de nuestro propio pseudo-goce. El otro adviene instrumento y portador del narcisismo del otro y el vínculo social sólo se mantiene a través del hilo de sustento de imágenes y dinámicas narcisistas, pasando, como ya señalaba Riesman<sup>178</sup>, del individuo orientado hacia el interior al orientado hacia los otros.

Convertida la subjetividad en la pantalla de un *goce*, ensimismados en su consecución privada, no hay que confundir la realización del *goce* con la liberación del deseo. Este último queda amarrado por la pulsión de una satisfacción que se manifiesta y expresa según los barómetros de lo social. De nuevo, no tiene, en el fondo, intención alguna de satisfacción. Lo que busca es mantener la estratificación y la enajenación, y queda convertido en la misma estrategia de márketing que criticamos en lo ajeno.

---

<sup>178</sup> RIESMAN, D., *La muchedumbre solitaria*. Ed. Paidós, Barcelona, 1981.

## 4. 5. El amor a una esperanza sin cuerpo.

Tal y como refiere Baudrillard<sup>179</sup>, el Capitalismo no puede ser conceptualizado como un mero sistema mercantil que simplemente enajena, tanto por su dinámica como por la producción-consumo al que obliga, sino que debe ser entendido y analizado como una estructura signifiante que, dada su capacidad omnipotente, expansiva y totalizadora, hoy, domina y dicta todo el archivo de sentidos. No nos queda otra, como ya vamos repitiendo, que señalar al Capitalismo como la esfera en la que estamos insertos, ya no sólo materialmente, sino también, simbólicamente, es decir, movilizados por su mundo signifiante-significado. Subrayar el avance imparable de un sistema que ha conseguido expandir el mercadeo hacia atalayas existenciales y que ha convertido su dinámica en *el modus vivendi* y *mundo*.

Siguiendo la reflexión, es el momento de mostrar con total evidencia, no únicamente el influjo de este contexto en la subjetivación, sino la neta construcción de una subjetividad que, en la deglución de esta estructura significativa, permite su sostén. Hasta la fecha, esta subjetividad ha venido caracterizada por la construcción de un artefacto, la subjetividad identidad, a través de la cual, repetimos, ha sido posible alcanzar diferentes objetivos: un eje para la toma de decisiones, un ideal por alcanzar, un sentido para la orientación, etc. No obstante, la intuida imposibilidad de su logro y el consecuente cansancio, manifestado ora a través del reencuentro con el sinsentido que se mantiene en trasfondo, ora a través de la angustia o la desesperación, ha derivado en otro estilo de danza donde los mismos participantes, Capitalismo-subjetividad, se enlazan, ya sin

---

<sup>179</sup> En varias de sus obras: *La sociedad de consumo*. O. c.; *El otro por sí mismo*. O. c.; *Cultura y simulacro*. Ed. Kairós. Barcelona, 1978.

regateos humanísticos, en un baile unísono. Siguiendo el hilo del propio análisis y con la voluntad de actualizar el dibujo de nuestra propia subjetividad, podemos utilizar lo que nos parece una crucial frase del mencionado filósofo para ir un poco más lejos e introducir, a partir de ella, la derivación en el dibujo subjetivo, mostrando fehacientemente el permanente diálogo Capital-realidad-subjetividad:

*Todo ha partido de los objetos, pero ya no existe el sistema de los objetos<sup>180</sup>.*

Y es que:

*Hoy, ni escena, ni espejo, sino pantalla y red<sup>181</sup>.*

En la dinámica evolutiva que estamos mostrando, en el entrecruce de líneas de diferentes orígenes, la subjetividad en la que convergen no puede ser considerada ni un dibujo dado de antemano ni uno hecho con visos de eternidad. Hablamos de ella y la entendemos como un artilugio plástico, móvil, maleable, dúctil y esponjoso, capaz y necesitado de recoger los hilos que tejen los significados históricos y, a su vez, protagonista de esta construcción. De nuevo, una muestra más de su espacialidad, de ese lugar común donde el afuera se conjuga como una interioridad cultural fruto de un depósito constante de influencias, lenguajes y poderes.

Actualmente, el protagonismo del sistema económico, acelerado a lo largo de los años, ha ido desplazando la participación de otras líneas de influjo y cromando las restantes con sus propios tintes, por lo que, repetimos, tomarla como referente y mostrar sus modulaciones nos permite, a su vez, mostrar las nuestras, nuestras subjetividades. Lo

---

<sup>180</sup> BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. O. c., p. 9.

<sup>181</sup> Ídem.

que diferencia y caracteriza esta dinámica es tanto la totalización de su abrazo como la intensidad progresiva del mismo. En la conceptualización de la dinámica dialéctica Capital-subjetividad, no puede dejarse de lado la naturaleza de la primera, del Capital, puesto que caracteriza y cromata, como telón de fondo, todo el proceso. La obligada acumulación de capital que define su propia dinámica y la mercantilización absoluta que demanda para tal fin lo convierten en una pareja de baile de imposible control, educación o rectificación. El Capital direcciona todo el proceso a la rentabilidad y modula el mismo proceso de subjetivación para asegurar su propia supervivencia.

En los últimos años, cuando la crisis, por fin, se ha presentado sin amagos, como un estado en permanencia, quedan atrás los deseos prometeicos y las tendencias odiseas por alcanzar una Ítaca como puerto identitario capaz de otorgar estatus, satisfacción y éxito. Ambos destinos quizás lo continúen siendo para una minoría selecta alejándose de la dura precariedad de la realidad. Para la inmensa mayoría, para la casi totalidad, la urgencia por sostener y dar respuesta es la supervivencia existencial. Para algunos, también la mayoría, una existencia material. Para otros, nosotros, aquellos del primer mundo, una supervivencia por los sentidos y tonalidades socio-existenciales desaparecidos tras un telón de ocio y consumo. En esta obligada situación, no son posibles grandes retos ni, tampoco, esperanzas. Queda una subjetividad también en crisis, precaria, una subjetividad supervivencia que, con la figura del yo-Narciso, puede sortear el día a día, instalada en su imagen, constante productora de su reflejo y su propia auto-enajenación. El objetivo, si acaso existe, no puede ser otro que un sostén en equilibrio entre las cada vez más precariedades y una imagen que, poco a poco, se funde en mera y única fuerza productiva. Y es que esa dádiva que nos ofrecía el Capitalismo, bautizada como bienestar, fue un ensueño y un señuelo que nos convirtió en gigantes con pies de barro, un caramelo para premiar la expansión del consumo a todos los ámbitos de nuestra vida y, finalmente, un autoengaño para creernos superiores

a otras generaciones que el Capital, en su desarrollo, engulló. Creernos beneficiarios primerizos de un sistema productivo fue nuestro craso error o un engaño muy bien articulado. Nunca fuimos otra cosa que fuerza productiva mutada en fuerza consumidora cuando ambas facetas del Capitalismo pudieron mostrarse como reversos imprescindibles para una retroalimentación necesaria para su sostén. Siempre fuimos vistos como fuerzas productivas, aunque la producción de consumo e identidades fuera un márketing extenso y la mayor estafa de nuestra historia, convirtiéndonos en estúpidos engreídos y altaneros moralistas. Confesar la estupidez, saberse engañado, renunciar a lo poco que uno aparenta tener, siempre ha sido una tarea difícil. Primer paso en común. Primera y necesaria transgresión de nosotros mismos, confesión de nuestra indefensión, de nuestra vulnerabilidad. Solidaridad en la derrota. Es completamente necesario mostrar nuestra condición, sabernos en ella. Mantener la descripción de nuestro presente no como un análisis que justifique su desarrollo y manifestación, sino utilizar la fuerza de la crítica y permitir nuestra propia transformación. Aunar otra vez crítica y revolución.





# Ascéticas

---



*El punto de partida de la filosofía (...) es la conciencia de la propia debilidad<sup>182</sup>.*

---

<sup>182</sup> EPICTETO, *Disertaciones*, Ed. Planeta deAgostini, Barcelona, 1996, II, 11, 1.

## 5.1. Introducción.

Aquí clausuramos los puntos de partida. A partir de ellos es posible dibujar los fundamentos para la tesis que ahora queremos defender. Las diferentes líneas descriptivas con las que hemos querido partir convergen en un espacio que permite esbozar alguna que otra respuesta y, a la vez, desfundar una afrenta.

Partimos de una subjetividad-artefacto. La subjetividad narcisista que encarnamos es una estrategia que nos permite cierto *modus vivendi*. Si bien es, sin duda alguna, un campo de fuerza orquestado por la lógica mercantil y la política neo-liberal, capaces de crear realidad y simbología, introyectado y encarnado en nuestro hacer, lo que verdaderamente convierte este campo en un círculo cerrado somos nosotros mismos. En la deglución obligada, somos, nosotros mismos, quienes aupamos, en el movimiento consumo-producción, nuestro narcisismo, nuestra deflexión y, finalmente, nuestra propia alienación. ¿Cómo podría ser de otra manera? Si hemos nacido con la crisis, la precariedad nos impide hacer otra cosa que el estar ocupados con nuestro *sobre-vivir* individual. Sólo tenemos nuestra propia marca y está siempre en quiebra, un valor fluctuante que nos antecede en nuestro *estar*, que va por delante y marca el ritmo de nuestra movilización. Podemos reconocer que esta misma marca, en su trayectoria inflacionista y especulativa, nos retorna cierto amor hacia nosotros mismos. En la soledad precaria, ¿qué podríamos esperar si no es esta auto-complacencia? No obstante, sabemos que sólo es un reflejo, una esperanza vacía, sin cuerpo, nuestro propio narcisismo. También podemos confesar que, en la frialdad de esta rueda que hacemos girar, nuestra propia culpa nos obliga a acelerar su movimiento, a aislar nuestra soledad y a saber del otro a través de la admiración o la envidia. De la misma manera que

nuestro yo-marca compite en otras latitudes, hemos perdido la carnalidad del otro, la relación y nuestro cuerpo. Perdido el objeto y el sujeto, lo que queda es imagen. De nuevo, confesamos: ¿no es esto, hasta cierto punto, más cómodo?, ¿por qué renunciar entonces a esos momentos de felicidad-deflectora en los que podemos perdernos a nosotros mismos? En la saturación de un yo que exige, obliga y esclaviza, sólo un goce evasivo es lo que puede compensar. He aquí la felicidad: un olvido de nosotros mismos, de nuestro dictador yo-Narciso.

No obstante, esta vida imposible no viene anclada únicamente por la comodidad de una vida instalada en un cierto bienestar, sino que aquello que la atenaza y le impide el acto de la toma de conciencia, como a cualquier proceso de alienación, es el miedo. Digámoslo más claramente, no nos topamos sólo con la comodidad, nos topamos con nuestro miedo y éste, como siempre, impide ver la realidad.

*El hecho más inquietante de estos últimos veinte años es sin duda que el Imperio ha logrado extraer de las ruinas de la civilización una humanidad nueva, orgánicamente afecta a la causa: los ciudadanos. Los ciudadanos son quienes, en el seno mismo del estallido general de lo social, persisten en proclamar su participación abstracta en una sociedad que ya sólo existe en negativo, por el terror que ejerce sobre cuanto amenace con traicionarla, y de ese modo sobrevivir a ella. Los azares y razones que producen ciudadanos nos conducen de nuevo al centro de la empresa imperial: atenuar las formas-de-vida, neutralizar los cuerpos; y es esta empresa la que el ciudadano prolonga mediante la auto-anulación del riesgo que él mismo representa para el ámbito imperial<sup>183</sup>.*

Hablamos de un miedo más profundo que el miedo al no-futuro, que su ausencia o la imposibilidad material del mañana. Nos referimos al miedo al vacío. El miedo al silencio del sinsentido. El miedo al fin del relato. Además, lo intuimos y es cierto, este fin

---

<sup>183</sup> TIQQUN, *Esto no es un programa electoral*. O. c. p. 100.

demanda nuestro real descabezamiento, exige la renuncia de nuestro pronombre, de nuestros ideales de humanidad, de nuestros nombres y de nosotros mismos.

Esta identidad convertida en narcisa nos obliga a una única manera de *estar*, entendiendo éste como una forma tanto de habitar como de ser. Lo denominamos un *estar-colocado*. Es un *ser vivido*. Una vida que se consume, se compra o produce. El término es lo de menos porque rotativa es su función dependiendo del mercado. Están también los deshechos y los sobrantes, los sujetos supervivencia, están ahí, el margen y la distancia entre ambos mundos es estrecha. En un *estar-colocado* es el mercado quien decide el rol, nos inscribe la disciplina de nuestro laborar, la fragmentación de nuestro ser, tan flexible como sea la demanda. Un *estar-colocado* modulable. La posibilidad de elección es culturalmente infinita y políticamente escasa. El *estar-colocado* es un inmovilismo absoluto, tanto por una fuerza que sustrae o margina nuestro existir, excluyéndonos, como por una desidia, una ceguera o una apatía. Mantener la figura del yo-Narciso es lo que nos consume. En la imposibilidad de un afuera, este *estar-colocado*, el *ser-vivido*, tiene diferentes graduaciones. La polaridad del *estar-colocado* es la de *estar-situado*, un ser encarnado del que hablaremos más adelante. Sin embargo, no juegan ninguna dialéctica, el *estar-situado* implica deshacerla. Aquello que ejerce como eje de la basculación es la graduación del *ser-vivido*. Ambas formas de *estar* evidencian la capacidad plástica y auto-plástica del ser humano. Una plasticidad enraizada en la obligada pero olvidada sociabilidad del ser humano y su tendencia, innata, a la imitación, repetición y consenso. En esta evidencia se muestra el meollo de la cuestión. En nuestra plasticidad queda desfundado nuestro vacío latente, nuestra capacidad óptica para encarar nuestra vacuidad. Las múltiples formas de desplegar nuestra subjetividad nos la descubren plástica, pero también vacía y, no obstante, obligada a poseer una estructura. Ser sujeto implica desarrollar una subjetividad, aunque ello no implica *reificarla* y mantenerla izada como estrategia, como en sus últimas variantes

subjetividad identidad o subjetividad narcisista. Tampoco quiere decir que se pueda ir mutando de subjetividad en subjetividad para una adaptación mejor. Menos aún si la adaptación viene marcada por designios de un sistema económico. A lo que nos referimos es a la posibilidad de descabezar la subjetividad, desfundando, no sólo las prácticas y discursos que la sustentan, sino, también, aquello que hace posible erigir una subjetividad. Nos referimos al dispositivo identidad.

Por otro lado, aquel discurso, vociferado hasta la saciedad, que conjuga uniforme que *todo es relativo*, que *esto es lo que hay* y que nada puede decirse que roce verdad alguna, es falso. Lo es porque, en primer lugar, los matices de nuestras vidas nos obligan a colorearla en tonalidades muy similares, motivo que nos permite una valoración y conclusiones no muy halagüeñas. Dicho de otro modo, aquello que permite su emergencia es un paradigma económico que en su movimiento fagocitador parece no haber dejado un afuera. Pero no nos engañemos, no hay afuera porque tampoco queda adentro. Realidad y Capitalismo, Vida y Mercado han quedado unidos aunque, no olvidemos, lo que los mantiene unidos es nuestra enajenación y nuestro miedo al vacío.

*En las metrópolis, el sistema ha conseguido sumergir a las masas tan profundamente en su propia mierda que éstas, aparentemente, han perdido la percepción de sí mismas en tanto que explotadas y oprimidas; hasta tal punto que para ellas el coche, un seguro de vida o un contrato de ahorro-vivienda les llevan a aceptar cualquier crimen del sistema y que, aparte del coche, las vacaciones o el cuarto de baño, no puedan imaginarse ni esperar nada más. Lo característico del Imperio es extender su frente colonizador a la totalidad de la existencia y de lo existente. No se trata sólo de que el Capital haya incrementado su base humana, sino de que ha profundizado también en el anclaje de sus mecanismos<sup>184</sup>.*

---

<sup>184</sup> *Ibíd*em, p. 64-65.



En segundo lugar, aunque haya desaparecido la categoría de sujeto y la de subjetividad identidad que nos facilitaba la elaboración de un discurso claro y nítido, locuaz y esperanzador, a vueltas mesiánico, a vueltas terrorífico, no queda probado que hayan sido enterrados todos los atributos con los que se apuntalaba esta grandilocuente figura de lo humano. Que por fin no haya nada por hacer, que la derrota sea total, nos da la posibilidad de hacer y deshacer las ruinas de nuestro existir. Sabemos que el *todo es relativo* ha servido y sirve para despolitizar cualquier discurso, encorsetándolo en tiempos y culturas. Cuando finalmente nos demos cuenta de que no nos queda nada y que, de hecho, la nada la llevamos dentro, podremos denunciar nuestro vacío y convivir hilvanando o no sentidos. Partiendo de un *estar-colocado* y de un *ser-vivido*, aquello que emerge con más fuerza para encuadrar el dibujo que reflejan ambos elementos es la despolitización de una vida políticamente apuntalada (entendiendo aquí por política una correlación de fuerzas) y la atomización de la privacidad, una minimización del acontecimiento en este devenir rutinario. Ambos elementos surgen de la precariedad o ausencia de los grandes meta-relatos, de la expansión del Capital, del auge del individualismo, etc., y, sin embargo, encauzan, como decíamos al principio, el campo de fuerzas que delimitan lo real. Este campo ha ido desarrollándose y expandiéndose y, actualmente, se materializa en nuestra propia subjetividad. La política puja por hacer del *ser-vivido* una mínima parcela orientada a la completa movilización.

Es la cotidianidad de nuestras vidas una figura política, filosófica y existencial, tapiada y neutralizada por esta paralizante movilización precaria. Con lo dicho, destacamos que, más allá de cualquier discurso, la experiencia contemporánea de precariedad, pobreza existencial y fragilidad es un hecho incontestable que nos ha de permitir bosquejar caminos, siempre y cuando no la queramos esconder, taponar o encubrir. La cotidianidad es el marco indispensable y, por otro lado, el único marco que tenemos a disposición para afrontar esta vida ocupada y saturada. Recuperarla como herramienta

a politizar es conjugar nuestra realidad con su transformación. Todo depende de la fragua de nuestro querer. Muchos son los discursos de los que somos portadores que nos han permitido traspasar umbrales de servidumbres.

*(...) La guerra contra el Imperio debe llevarse ahora a un terreno total, el terreno ético de las formas-de-vida. (...) El Imperio no es sino el contexto hostil que se opone punto por punto a nuestros avances. (...) La guerra ya no puede entenderse como momento aislado de nuestra existencia, el de la confrontación última; a partir de ahora nuestra propia existencia, en todos sus aspectos, ha pasado a ser una guerra. Eso significa que el primer movimiento en esta guerra ha de pasar por la reapropiación. Reapropiación de los medios de vivir-y-luchar<sup>185</sup>.*

La precariedad y el estar perdido al que abocan es sólo el punto de partida, la toma de conciencia necesaria para un resituarse descolocándonos.

*El estar perdido es también como un respiro en nuestro enfrentarnos con la realidad.*

*Es el refugio que, colgado en lo alto de las montañas de lo real, se ofrece al caminante para guarecerle.*

*Pero el refugio que acoge es también el punto de partida para atacar una cima, el lugar de espera para proseguir la ascensión.*

*El estar perdido constituye el momento en el cual el querer vivir, de su auto-disolverse, extrae nuevos ímpetus para la acción<sup>186</sup>.*

Es una pérdida de tiempo, no se puede decir de otra manera, que la filosofía deba mantenerse en el limbo teórico buscando una base teórica, a vueltas idealista, con la que poder fundamentar un discurso que acaba siempre por estar separado y alejado de lo

---

<sup>185</sup> *Ibíd*em, p. 66.

<sup>186</sup> LOPEZ, S., *Entre el ser y el poder*. O. c.

terrenal. Que la filosofía pueda convivir con el vacío y la perdición que nos caracteriza, sin creerse omnipotente, sin tener la respuesta adecuada, abierta a una construcción permanente, fresca y valiente, es quizás el único camino para ser honestos, de una vez por todas, con nuestra propia labor. El compromiso con nuestro presente no puede ser una promesa hecha desde la distancia de lo intelectual o del intelectual, sino que debe partir del *estar con* desde el que iniciamos nuestro habitar y sus implicaciones.

Entre el barullo y el silencio discursivo, entre la inseguridad de un caminar sin muletas y un arrollar con ideales, queda la verbalización simple de un querer y/o no querer que se sitúa abriendo un camino de coordenadas. Una presencia en anonimato, sin contenido, sin identidades, una carnalidad que se sitúa en la praxis ética<sup>187</sup>. En la graduación del *ser-vivido* es la praxis ética la que insufla la fuerza hacia un lado o hacia el contrario. Es este hacer, decir o situarse, que establece un campo y una praxis, lo que se yergue como proyecto ético, ya sin esperar salvavidas narrativos. Recuperar la potencia de un grito en vacío es, justamente, aunar, reivindicando, nuestra presencia y nuestra eticidad. Este volver a la escena sin rostro, sin personalidad, como veremos, en anonimato, es un descaro y, por ello, carece de máscara y rostro. Poner de relieve cada gesto, palabra y acción que construyen nuestra cotidianidad es, de entrada, cuestionar nuestro mero devenir y, junto al preguntar, abrir otras posibilidades.

Para hacerlo posible, para afilar la herramienta que habitamos, recuperamos la noción de *ascesis* que recoge, en su acervo, un dibujo antropológico, en palabras de Sloterdijk antropotécnico<sup>188</sup>, una cosmovisión ética y un recorrido político. Para ello, será preciso delimitar y precisar lo que ofrece como herramienta. Está en juego, entrando en liza con discusiones históricas, si hablamos de praxis o de *poiesis*, de autocontrol o

---

<sup>187</sup> Un ejemplo de ello puede ser el tipo de subjetividad que pregona el colectivo Comité invisible Bloom. *Bloom: nuevos sujetos anónimos, singularidades cualesquiera, vacías, dispuestas a todo, que pueden difundirse por todos lados pero permanecen inasibles, sin identidades pero reidentificables en cada momento*. AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2006.

<sup>188</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2012.

autogobierno, a qué tipo de sujeto finalmente nos referimos y qué permite esta herramienta.

Central en su despliegue es, primeramente, la articulación del sí mismo, a la vez carga y posibilidad de libertad. Seguidamente, la *ascēsis* permite tanto el contenido como la forma de esa relación y es, por ello, el núcleo que aquí queremos desplegar. Hablar del sí mismo es hacer referencia a cierto tipo de sujeto. De entrada, es señalarlo como un referente físico y, por otra parte, es tomarlo como aquello que permite el sostén de un determinado proceso de socialización acontecido en la vida familiar, escolar, laboral, etc., esto es, en todas aquellas instituciones que permiten y socializan la naturaleza humana. El conjunto de referencias materiales y formales que dibujan una determinada subjetividad. Hablamos de una correlación de fuerzas basta y heterogénea cuyo resultado es una constelación unitaria, móvil, flexible y adaptable. Esta figura multiforme, con su dibujo concreto, es lo que mentamos como subjetividad. En su devenir histórico, siempre fruto de una socialización cultural que se comparte, tiene hoy por dinámica la identidad narcisa que hemos referido. También utilizamos el sí mismo para referirnos a cierta idea de sujeto, pero descartando su caracterización moderna, puesto que ésta no va ligada a la de raciocinio ni es, tampoco, fundamento para una construcción epistemológica. Sin embargo, ejerce como sostén para articular el espacio de la subjetividad que, como decíamos al principio, se organiza de una determinada manera y de forma contingente. Si el sí mismo es la estructura plana y sin contenido, la subjetividad como espacio se forja a través de los contenidos introyectados y se perpetúa a través de los mecanismos de sujeción, a su vez, también introyectados. Tanto unos como otros articulan y son condición de posibilidad del sujeto y de su capacidad ética. Introyectos y sujeción.

Articulado de esta manera, el sí mismo se convierte en un campo en el que es posible incidir retomando la noción de *ascēsis* de los antiguos. No se trata de una recuperación

de un término y de su concepción adjunta perdida desde la Antigüedad. Todo es diferente, excepto la manera de erguirse y construirse, aquello que resumimos con el yo o el sí mismo. Si, como hemos visto, el sujeto se construye por un proceso a-consciente de deglución de un conjunto de parámetros y sistemas culturales que lo convierten en sujeto competente y, a la vez, lo sujetan, cabe volver la mirada sobre esta construcción contingente, cultural e histórica y realizar una tarea de cuestionamiento.

Esta tarea la podemos concretar alzando la praxis de la *ascetología*. Advertimos, sin embargo, que no toda práctica ascética tiene como resultado un sujeto emancipado. Liberada la noción de *ascesis* de todo misterio, desnudada llanamente como ejercicio repetitivo, podemos diferenciar entre las prácticas ascéticas que conducen al olvido de sí y aquellas que promueven un cuestionamiento de la sujeción y de la configuración del sí mismo<sup>189</sup>.

Con el desarrollo y construcción de la subjetividad, se abre un proceso constituyente que acaba, en la mayoría de los casos, solidificándose y convirtiéndose en la única manera de estar del sujeto. *Un estar-colocado*. Si, además, esa direccionalidad se convierte en unívoca y acaba por suplantarse la permanente naturaleza constituyente que el sí mismo tiene en sus manos y que le posibilita una situación siempre cambiante, es fácil que sea el resultante un sujeto alienado.

Centrar la atención en la *ascesis* y en la ductilidad del sí mismo es abrir una senda que interconecta la ética y la política. La primera porque ahonda en la capacidad del sujeto para trascender las condiciones que le permiten ser tal subjetividad y, así, poder valorar sus propias coordenadas. La segunda porque es reconocer en el sujeto un

---

<sup>189</sup> Foucault diferencia 4 posibles clases de técnicas. Dos son cruciales para el trabajo. La primera de ellas hace referencia a las tecnologías de poder que *determinan el carácter de la persona* (para nuestro tiempo un carácter narcisista), *los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto*; y las tecnologías del yo que *permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo, alma y pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o mortalidad*. FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*. O. c. p. 48.

margen de decisión, un poder constituyente que le otorga la fuerza necesaria para transformarse y transformar. Si, en el proceso de introyectar los valores, deglutimos, a la vez, las estructuras que permiten construir la figura de un sujeto y el modo como nos relacionamos con nosotros mismos, los otros y el medio, también asumimos la capacidad para replantear, actualizar o valorar esos mismos introyectos. Este potencial que, de entrada, corresponde a cada cual, pero que no puede ejercerse sin el otro y sin reconfigurar las relaciones, nos sitúa en un marco temporal y espacial de un estatus diferente que, como veremos, incorporando las dimensiones corporal y colectiva olvidadas en nuestro narcisismo, nos permiten recuperar un doble artefacto. No obstante, hay un trabajo más profundo. Si primeramente es preciso descabalar al sujeto narcisista y, para ello, lo veremos, hace falta un trabajo que pivote, principalmente, sobre una ascética para la frustración, seguidamente, es necesario señalar, a través del desvelamiento de la naturalidad de las narraciones discursivas, el vacío narrativo que medra bajo la plasticidad de la naturaleza humana. Efectivamente, más allá de un trabajo de desfondamiento de las narraciones e introyecciones de las que somos portadores, cabe la posibilidad de un trabajo ascético que tenga por objetivo habitar este vacío desde la intersubjetividad que nos constituye en cuanto seres sociales. Sacar a la luz el nihilismo del que somos portadores, desde la crítica a las narraciones que intentan saturarlo, permite liberar al sujeto y lanzarlo hacia su propia constitución abierta. No es baladí que todo el recorrido nos conduzca a considerar la subjetividad un espacio colectivo y el sí mismo sólo el anclaje, vacío, que hace posible la individuación de esa subjetividad.

Por otra parte, esta decisión de enclavar ambos artefactos, *ascesis* y vacío, en el centro de la reflexión filosófica, puede enmarcarse en muchas reivindicaciones filosóficas: Sócrates, Kant, Platón, Aristóteles, el estoicismo, Foucault o Heidegger, por poner algunos ejemplos. Los matices son diversos y también el sujeto resultante. Entrando en

liza con alguno de ellos, queremos situar las líneas de este trabajo junto a las prácticas que han querido definirse como tareas de cura, de cuidado del sí mismo y, a la vez, a través de ellas, también poder adentrarnos en la línea de profundidad que recorre el trabajo, a saber, el cuestionamiento del sujeto moderno y la subjetividad resultante. Para hacer efectivo este posicionamiento, será preciso delimitar, al final, qué entendemos por una tarea de cura y qué subjetividad queremos hacer emerger. Si la figura del sujeto como categoría articulada para fundamentar mundos con pies de barro se ha desvanecido, con la ruptura de narraciones que articulaban dicho edificio, ello no es óbice para desarmar al sujeto humano de la dimensión ética/política que no sólo le acompaña, sino que lo define caracterialmente. Es, por el contrario, una oportunidad más para recobrar la realidad y la cotidianidad como forma de aproximarse a una magnitud más humana que ya no requiere de mundos en muletas, sino que se adueña de su cotidianidad y se fija tanto en los cambios que se producen en el entorno como en las consecuencias que rebotan hacia su propio devenir. Cuando la derrota es total y refluye con el silencio de los antiguos meta-relatos emancipadores, recobrar nuestra manera de percibir este mundo derrotado y nuestro yo colapsado es vituperar lo que en realidad sí hay. Una mirada fenomenológica que busca denunciar lo obvio, capaz de mostrar nuestro propio artefacto, es aquí lo que desarrollaremos. A través del reflejo de este cuadro, es pertinente dar un último paso y engarzar con una ascética apropiada para nuestro tiempo, una ascética capaz de hacer frente al narcisismo, encarar el olvido del *nosotros* y ofrecer un contexto capaz de convivir con nuestra cosmovisión actual, más cercana a la apertura del sinsentido. No es una propuesta para cerrar con un final, enarbolar un sentido o apelmazar un terreno para la convivencia. No es una propuesta para el cierre, antes bien, lo que buscamos con ella es poder medrar en una actitud y forma de vida capaz de integrar nuestra propia angustia, capaz de hacer frente a nuestro vacío, abriendo los portones de nuestro miedo y enajenación, y poder, también,

encauzar un proceso de frustración hacia nuestros ideales de salvación y de responsabilidad para con nuestra forma de vida y nuestro absurdo vital. Es preciso recobrar y volver a hacer emerger las ascéticas, puesto que son éstas las que permiten, en primer lugar, un cuestionamiento individual y colectivo de la subjetividad imperante y, en segundo lugar, abrir un campo y un espacio de posibilidades. Además, en este último apartado, queremos desarrollar una determinada ascética, más acorde con nuestro presente, que tenga por objetivo los dos pilares que caracterizan nuestro presente enajenado: el narcisismo y la intuición de nuestro vacío.

Qué es una ascética, cuáles son sus elementos y características y, finalmente, en un último punto, la ascética del vacío son los apartados que vienen a continuación.



## 5.2. Contextualización del marco ascético.

Podemos desglosar el significado de *ascesis* según el ámbito de aplicación al que nos referamos:

- El conjunto de ejercicios que conforman una determinada cosmovisión o sistema axiológico, que tiene como finalidad dotar al sujeto de una serie determinada de principios, valores o normas, conformando, finalmente, un sentido existencial y un *mundo*.
- El ejercicio concreto que ejecuta un agente con la finalidad de una conversión. El acto que, en repetición, le permitirá abrir la puerta hacia otro *mundo*.

Con esta primera delimitación queremos diferenciar las ascéticas según la finalidad con la que se aplican. En ambos casos, como ascéticas en su definición amplia, se configuran como un conjunto de prácticas que, con sus consiguientes discursos, permiten un proceso constituyente. Un proceso constituyente del que, a grandes rasgos, puede emerger un sujeto o, como veremos, un sujeto converso.

Con la primera acepción, nos referimos al proceso de maduración del individuo que va desde su nacimiento hasta la llegada a la edad adulta. En este periodo el sujeto es un agente pasivo que recibe, desde el exterior, un conjunto de prácticas y discursos que lo harán portador de una cosmovisión, resultado de la yuxtaposición de lo recibido con su

oportuna asimilación a través de la experiencia. Nos referimos a un proceso constituyente cuyo final es un sujeto portador de una determinada subjetividad.

*El concepto de cultura designa, en su definición menos confusa, sistemas de adiestramiento cuyo fin es transmitir a las generaciones siguientes contenidos cognitivos y morales importantes para la vida en la región*<sup>190</sup>.

Cuando la figura resultante de la práctica ascética es la constitución de un sujeto nos referimos a ella como una práctica ascética carente de intencionalidad y, por ello, no la podemos considerar un camino filosófico o, en palabras de Hadot, un ejercicio espiritual<sup>191</sup>. Este proceso constituyente viene construido a través de un conjunto de prácticas que, a través de la ejercitación, repetición o disciplina, por poner algunos ejemplos, permite al sujeto integrar los valores, normativas, pautas de comportamiento y estructuras psíquicas para adquirir las herramientas, competencias, lenguajes etc., y constituirse como un sujeto adaptado a su cultura y época. Si bien este proceso de constitución puede durar toda la vida, nos referimos al periodo inicial, no del todo determinado, que, al finalizar, tiene como resultado un sujeto competente. Este sujeto competente es portador del conjunto de estrategias que le permiten relacionarse y vivir dentro de su marco social y que, contextualizado en nuestro momento histórico, se caracterizan, principalmente, por el dibujo de subjetividad identidad y subjetividad narcisista. Por otra parte, tal y como se desarrolla el proceso constituyente en nuestra actualidad, la subjetividad resultante no solamente se constituye, como hemos visto, como una estrategia alienante, sino que en su núcleo de funcionamiento tiene como lema el de constituirse como modelo fijo e inmutable. Es, en definitiva, constituida como

---

<sup>190</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*, O. c. p. 347.

<sup>191</sup> HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ed. Siruela, Madrid, 2006, p 20.

una construcción sistemática destinada a ser capaz de enfrentarse con los cuestionamientos que implica toda vida. Cuestionamientos que van desde el ámbito abstractos, como el dar sentido a la existencia, al más pragmático de resolución de problemas o capacidad de elección. De su proceder y finalidad sólo le interesa la constitución de un sujeto válido y práctico para el buen funcionamiento del sistema. Nos remitimos a los apartados anteriores para la descripción de esta subjetividad. Lo que queremos puntualizar y subrayar es su característica limitación, pues sólo tiene por finalidad ver nacer este sujeto, impidiendo, obstruyendo y negando cualquier otra posible variación, alternativa o camino para *de-construirlo*. Importante, también, es resaltar su carencia de intencionalidad. El sujeto no es consciente de su propio proceso de formación, no ha escogido el tipo de metodología ni tampoco su finalidad o destino, y tampoco se da cuenta del amplio contexto a partir del cual recibe la formación.

Contrapuestas a este proceso constitutivo cerrado, surgen las ascéticas como el proceso que, intencionadamente, tiene por función criticar lo dado de las primeras, del primer proceso constituyente del sujeto. Mediante este proceso de cuestionamiento, el sujeto provoca un proceso de conversión, un proceso de transformación de su propia subjetividad que lo orienta hacia otro modo de ser, tanto por el contenido como por la forma de ligazón consigo mismo. Nos referimos por ascética, por tanto, al movimiento filosófico que tiene por objetivo la difusión de una práctica determinada, esperando su extensión y aplicación, pero cuya finalidad principal es operar una conversión en el sujeto que la ejercita. A través de ella, e intencionadamente, pretende movilizar todo un conjunto de praxis que modifiquen, alteren, suplanten y cuestionen un campo o *mundo* de sentido habitual y creen otro diferente. Retomando la definición con la que esbozábamos la *ascesis*, a saber:

*Un conjunto de prácticas, rituales y lenguajes que alejan del hábito rutinario<sup>192</sup>.*

Más concretamente, Hadot, recogiendo de la Antigüedad este conjunto de prácticas, las define como ejercicios espirituales, esto es:

*Las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba<sup>193</sup>.*

---

<sup>192</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. O. c.

<sup>193</sup> HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* Ed. FCE, México, 1998, p 15.

## 5. 3. Elementos de una ascética.

### 5.3.1. Repetición.

Aquello que hace posible una ascética es el ejercicio en repetición de todo un conjunto de liturgias con vistas a un determinado o varios objetivos. Por tanto, es de repetición y de ejercicios de lo que hablaremos en las páginas que siguen. Dos pequeñas nociones que apuntalan y hacen viable la manifestación de cualquier tipo de acción humana. Y sí, hablamos de cualquier tipo, porque la repetición tanto puede llevar al individuo a la locura de la santidad como a la locura del fascismo. Debemos transitar por la senda que permite esta misma repetición y que lleva hacia horizontes vacíos. Ambas nociones permiten cualquier constructo ético, político o religioso, como el monopolio reproductivo en el que estamos inmersos.

Señalar ambas nociones es señalar dos pilares, sencillos y reveladores. Es *des-velar* toda cosmovisión apuntalando la naturaleza humana como discapacitada, sí, pero también orientada hacia la autoplastia y la imitación. Es, de hecho, señalar y partir del verdadero significado de la naturaleza humana y no amagar que detrás de su amplia angostura moran infinidad de posibilidades.

*Ser hombre significaría existir dentro de un espacio operativo curvado, donde las acciones repercuten en el propio agente, los trabajos en el trabajador...*<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. O. c. p. 41.

La repetición es aquel conjunto de pasos a través de los cuales el individuo, progresivamente, vuelve a hacer una misma operación hasta hacerse competente en ella. En el transcurso, pasa de necesitar una ayuda externa para adquirir determinada competencia a ser, él mismo, quien puede ejecutarla. ¿Qué es aquello que impulsa a la repetición continua de estos rituales? Veremos que, si bien aquello que impulsa el proceso de subjetivación es, justamente, el necesario proceso de socialización, aquello que hace emerger un proceso ascético es la voluntad de *re-formular* la red de sentidos que se origina con la primera socialización. Hablamos de las fuerzas sedimentadas gracias al proceso de subjetivación, de la red de poderes y sentidos que configura un mismo horizonte y que, con el inicio de un proceso ascético, el sujeto que las inicia puede re-situarse redefiniéndolas. El camino ascético implica un perpetuo cuestionamiento y replanteamiento de la base sedimentada.

Finalmente, en el crisol de todo el proceso, se sitúa la noción de yo y de subjetividad, de nuevo, el residuo o remanente de todo el conjunto de revelaciones socio-culturales y económicas que el individuo recibe a lo largo de su vida. Es aquí donde el camino ascético, como veremos más adelante, repercute de manera más evidente, ya que no sólo transfigura los valores originales, sino que, por el proceso que origina, hace emerger una nueva instancia en el aparato psíquico del agente. Diferenciaremos, entonces, entre conciencia de sí mismo, sí mismo y subjetividad.

En resumen, las categorías que identifican y caracterizan el sí mismo a través de la subjetividad van cargadas y construidas a través del conjunto de relaciones, poderes y saberes que confluyen en un momento determinado en cualquier sociedad. El proceso de socialización o interiorización de todo el conjunto permite la emergencia del sujeto, cargado, a su vez, con el elenco de contradicciones y enajenaciones sociales, pero, también, con la capacidad de reproducirlas, repetirlas o cuestionarlas. Para que dicho proceso de interiorización sedimente, es preciso que el propio sujeto, como decimos, a

través de la imitación y la repetición, pase, progresivamente, de individuo pasivo, que recibe dichos inputs, a individuo activo, que los ejecuta y manipula. En este constante aprendizaje a través del cual se forma, el sujeto adquiere la capacidad y el saber para aplicar las estrategias vitales adquiridas y, no obstante su importancia, es una trayectoria que, mayoritariamente, se vive en silencio. Aunque lo que pueda sorprender con mayor facilidad sea, precisamente, el silencio que rodea el proceso de formación como sujeto (es evidente que la educación únicamente va orientada a la capacitación cognitiva del niño o, más bien, a la instrumentalización de sus capacidades para el mercado), lo que realmente genera inquietud es la rapidez con la que el proceso de formación se tronca y estanca. Más concretamente, el proceso de subjetividad que vive el sujeto, el primer movimiento constituyente a través del cual recibe el lenguaje y las competencias básicas para constituirse como un sujeto con una cosmovisión concreta, es un proceso no vivido con la importancia que merece (tanto a nivel individual como a nivel social por el poco apoyo que recibe). En nuestra sociedad, se da más importancia a la adquisición de una serie de información y competencias encaminadas a obtener funcionalidad para un sistema laboral, siendo éste el que marca las pautas sobre lo que debe ser una correcta educación. Con esta orientación productivista, no se hace el suficiente ahínco en la subjetividad resultante (más parecida a un sistema maquinal que se desconecta o aspira a ser máquina), tampoco en las variantes que ofrece el poder constituyente y, finalmente, no se potencia que el sujeto ponga en liza y en cuestionamiento aquello a través de lo cual se forma. El resultado de este proceso es un sujeto controlado, estable, limitado, etc. A través del dispositivo identidad, el sujeto resultante hace la operación, propiciada por nuestra sociedad, de identificarse con el conjunto de inputs procedentes de fuera y erige, a través de ellos, una determinada subjetividad fija, como hemos visto, la subjetividad identidad o la subjetividad narcisa. En la dinámica de nuestra sociedad, la emergencia de la identidad y la preferencia e impulso por una determinada forma de

subjetividad es lo que propicia la enajenación a la que estamos abocados. Digamos lo dicho de otra manera, en la era de la reproducción técnica, el monopolio de lo real y lo simbólico por el Capital y la masificación de los *mass media*, permite que la producción en cadena de sujetos sea una obviedad. Ya reflejábamos el resultado en las páginas precedentes. Si aquello que lo hace posible es la repetición de prácticas y saberes, ¿cómo no incidir en ellos para lograr un sujeto más emancipado?; ¿qué diferencias deberá caracterizar una repetición mecánica de una repetición que muta su nombre por el de *ascesis*?; finalmente, ¿qué tipo de *ascesis* será necesaria para un sujeto que vive inmerso en el solipsismo del yo-Narciso, en el parangón nihilista y el mercado capitalista que obliga el binomio consumo-producción?



### 5.3.2. Ejercicio.

Centrar la tarea de formación en el ejercicio es incidir en la voluntad de politizar las pequeñas repeticiones que ejecutamos a diario. Estos gestos desbrozan todo un terreno que es necesario trillar. Para una tarea que quiere delimitar ejercicios emancipadores de ejercicios enajenables, es imprescindible hablar de *ascesis*, ya que, en su definición, encontraremos el umbral que permite el sesgo. Definiremos el ejercicio como:

*Cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare a ésta como un ejercicio.*<sup>195</sup>

Tras esta definición general, podemos destacar, en primer lugar, que un ejercicio refiere a cualquier operación. Cualquiera. Sólo se adjunta como obligada condición, para tal denominación, que permita al sujeto que la realiza ser, en una sucesiva ejecución, un mejor agente para esta acción. Hablamos, por tanto, de cualquier operación, de realizar una acción, un gesto o un pensamiento, que coloca al actor en una posición de inicio o de mejora para nuevas repeticiones. No hace mención a ninguna finalidad, a ningún objetivo, puede ser cualquiera.

En el desarrollo del individuo como sujeto, son imprescindibles la ejecución de incontables ejercicios que, como granos de arena, van apuntalando una ejecución más apta. El ejercicio del habla podría ser un ejemplo, aunque son innumerables. Es su

---

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 17.

repetición y sus cuantiosas variaciones, a través del ensayo-error, la mirada del otro y finalmente la mirada social, lo que encauza al ejecutante hacia un camino que, si bien indefinido, se trunca en la comodidad construida y rodeada por el círculo de lo conocido, respetado y aceptado por el entorno. No obstante, destacamos, de entrada, el amplio arsenal de posibilidades que ofrece la combinación de la naturaleza lábil del humano junto a la sedimentación de las diferentes capacidades que permite la repetición de múltiples ejercicios. Es la repetición el agente de un espectador, de un neurótico, un artesano o un feligrés. Todos han ido perfeccionando, inconscientemente, su hacer. Son, por tanto, los ejercicios y sus repeticiones, el cimiento sencillo y atómico que posibilita todo el constructo cultural. Ello obliga a paralizar discursos y paradigmas enteros del filosofar y a reorientar la mirada hacia la cotidianidad de esta *vida-en-rutina*. De hecho, es una vida en repetición como la nuestra la que confiere millares de elementos a los que echar una ojeada para destacar, en su conjunto, en la reproducción de millares de gestos en ausencia, una vida que los resume: una alienación en perpetuo. Dar preferencia a lo pequeño o cotidiano es destacar lo revolucionario, rápido y grandilocuente como seísmos sin continuidad y, a la vez, aunar cada nimio gesto como una manifestación ya completa y plena de lo que podría ser un conjunto mayor. Se trata, entonces, de priorizar lo pequeño, rutinario y diario para poder señalar mejor lo que realmente hace del día a día una imposibilidad del *sobre-vivir*. Además, este volver a mirar nuestras manos, con y en cada movimiento, permite trasladar la fusta de la transformación, volvernos a responsabilizar de nosotros mismos, de aquello con lo que finalmente escribimos una vida: nuestro horadar diario.

Volviendo a la definición anterior, podríamos compararla con una semejante que da Foucault, refiriéndose, en su caso, a tecnologías del yo:

*Efectuar al individuo cierto número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, su pensamiento, conducta o cualquier otra forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.*<sup>196</sup>

Foucault cambia de denominación para hacer referencia al mismo tipo de procedimientos por los que se constituye una figura humana. Hablamos de todo el conjunto de prácticas y discursos que el sujeto asume como propios, repitiéndolos en su gesticular o dialogar para apropiarse de su ejecución y asumiendo su identidad. Foucault utiliza este término, a su vez, originario de Grecia: *techne tu bio*. La utilización y terminología empleada por Foucault no es, en ningún caso, fruto del azar. No sólo juega con la doble semántica del término *techne*, abriendo la discusión y la tarea de delimitar cuándo se trata de tecnologías que tienen por finalidad re-producir subjetividades en cadena o cuándo esa *techne* se convierte en el arte liberador de las condiciones de posibilidad originarias, también muestra la deriva política hacia estéticas existenciales y su reivindicación, tan criticada, de cierto tipo de sujeto o subjetividad.

Sloterdijk hace referencia, también, a este tipo de ejercicios que nombra como antropotécnicas<sup>197</sup>:

*Los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte.*

Son tres definiciones que, de momento, nos sirven para introducir la simplicidad y, a la vez, riqueza y complejidad de aquellos ejercicios repetitivos que conllevan una

---

<sup>196</sup> FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1990, p. 48.

<sup>197</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. O. c.

direccionalidad. Más adelante matizaremos las diferencias entre las tres que dejan abiertas otras preguntas: ¿qué elementos son los que debe asumir un ejercicio para ser reivindicado como *ascēsis*? ¿Cómo debe jugar un ejercicio para politizar? ¿Tienen por objetivo las ascéticas constituir un marco inmunológico, como Sloterdijk refiere?

### **5.3.3. ¿A quién va dirigida la ascética? La conciencia de sí y la identidad del sí mismo.**

Siendo las ascéticas ejercicios que buscan provocar una modificación en los parámetros de conducta y, más allá, en la cosmovisión del sujeto que los lleva a cabo hasta tal punto que, como veremos en el próximo apartado, se puede hablar de un cambio de sujeto, y habiendo descartado la noción de sujeto clásico o moderno, ¿a qué tipo de sujeto y subjetividad nos referimos o hacia qué sujeto-subjetividad se dirigen las ascéticas?

Para responder a la pregunta y, a la vez, mantener la estructura e hilo de la tesis, volvemos a recuperar la noción de subjetividad e identidad desarrolladas anteriormente e incorporamos la de conciencia y la de sí mismo. Resumidamente, hemos definido la subjetividad como un campo demarcado por relaciones y colmado de las estructuras significativas de un momento y de una cultura determinada, producida por un proceso de socialización. El dispositivo identidad lo hemos querido reservar para el proceso de solidificación, también cultural, de esta misma estructura a través del cual se obtiene una estrategia con determinada finalidad. Con el dispositivo identidad, la subjetividad queda fijada como un campo con unas determinadas coordenadas y una única organización. Introducir, ahora, la noción de conciencia y de sí mismo nos puede ayudar a responder la pregunta.

Por conciencia entendemos la emergencia, también posibilitada culturalmente, de la capacidad del sujeto para poder reconocerse a sí mismo, a sus actos y a sus reflexiones. Hablamos de una capacidad de reconocimiento que, sumada a la capacidad reflexiva, puede extraer un saber sobre sí mismo, sus actos o sus reflexiones. Esta capacidad de

reconocimiento consiste en el poder dar cuenta y, como tal, aparece como capacidad y se desarrolla como función o actividad. Permite, como función, una toma de conciencia de lo dado, en este caso, de la subjetividad heredada, y es este tomar conciencia el que abre el campo para otros horizontes.

Cuando mentamos al sí mismo, queremos apuntar a la referencia, sin contenido, a través de la cual el individuo puede tener noción de su individualidad y de la distancia, física y mental, respecto al otro. Es un referente evidentemente apuntalado a través de la distancia física y, también, acrecentada por la noción de identidad como dispositivo.

Las ascéticas, teniendo en cuenta la constelación de las nociones presentes, se dirigen a modificar la subjetividad, el campo de relaciones establecidas, y, para hacerlo posible, potencian la capacidad de conciencia como acto de reconocimiento a través del cual el individuo puede tener un reflejo de su subjetividad y, estimulando la reflexión, abren la posibilidad de reorganizar este mismo campo.

### **5.3.4. Conversión.**

La conversión es aquello que persigue la aplicación de determinada ascética. Si la finalidad de los ejercicios ascéticos es facilitar el retrato de determinado modo de subjetividad y sujeción para provocar un reajuste, aquello que adviene a continuación, la nueva forma de organización para ese espacio llamado subjetividad, es, metafóricamente, un nuevo sujeto, una nueva configuración de este espacio que permite hablar de un otro. Digámoslo de otra manera, la toma de distancia que permite el tomar conciencia, por una parte, desdobra la mirada del propio agente y, a través de esta duplicidad, por otra parte, le permite realizar su trabajo sobre sí mismo.

Conversión, cuyo significado etimológico es un cambio en la mirada, ya indica cómo aquel que cuestiona su propio mundo enciende un nuevo tipo de mirada y, siendo la mirada, simbólicamente, aquello a través de lo que se expresa el alma, evidencia un cambio radical, una transformación advenida en los meandros de la subjetividad, es decir, una reorganización en las relaciones y coordenadas de dicho campo.

Esta reformulación del campo subjetivo tiene evidentes repercusiones más allá del propio ejecutante, ya que le obliga también, a través de nuevos sentidos, a reestructurar el campo relacional y social. Esta derivada de la ascética permite señalar, de nuevo, el carácter político de la misma ascética, a su vez sustentada en la naturaleza social del individuo. Dicho en otras palabras, cualquier reestructuración del campo subjetivo repercute en el campo social.

## 5.4. Características globales y contexto de la ascética.

Podemos hacer mención a una extensa tradición que, abiertamente, ha reivindicado el campo ascético como una axiología y un manual disciplinario para el adiestramiento del ejecutante, y a otra que, no nombrando el contexto a través del cual se manifiesta y ejerce, comparte con la primera las mismas características estructurales. Sin querer entrar más que en mencionarlas, señalamos a Heráclito con su máxima: *Ethos antropo daimon*<sup>198</sup> como una manifestación de su inicial trayectoria, cuyo hilo conductor seduce gran parte de la tradición griega y romana, pasa al Cristianismo, despierta en el Renacimiento o la Ilustración y tiene en Nietzsche su máximo representante moderno, dispersando sus influencias en autores contemporáneos: Heidegger, Foucault o Hadot. No obstante presentar la filosofía europea como ejemplo de tradición ascética, aunque diluida, principalmente, por la influencia del Cristianismo, no queremos olvidar que la tradición de transformación es generalizable a muchas otras culturas que aúpan sistemas e infinidad de ejercicios a través de los cuales resquebrajar lo dado y abrir así una mediación entre el sujeto y la vida que permita una conversión. Aunque analizaremos la metodología y contenidos de alguna de las ascéticas de estos autores, nos interesa ahora señalar a Nietzsche por varios motivos. Es este filósofo el que vuelve a reivindicar, explícitamente, el conjunto de ejercicios que también nombra como ascética. Es una reivindicación remarcable, puesto que la tradición ascética había sido prácticamente monopolizada por el Cristianismo y convertida en un edificio de

---

<sup>198</sup> Señalar el carácter de la persona como conformador de su destino viene a ser una de las primeras constancias que tenemos sobre el papel al que querían empujar las ascéticas y su consecuente ejecución.



creencias y fe más que en un sistema de búsqueda y conversión. Nietzsche señala la originalidad de la Grecia Clásica y edifica, manteniendo infinidad de paralelismos, su propio conjunto de discursos y praxis para volver a encauzar una senda ascética. Simultáneamente, realiza una demarcación crítica con la tradición ascética hasta el momento hegemónica, el Cristianismo. En esta tarea, a la vez de demarcación y revalorización, el filósofo refleja su propia visión de la ejercitación, su finalidad y sus objetivos, su metodología y sus valores, etc. No obstante, aquello que le confiere un rasgo distintivo hasta el momento y que, en apariencia, le retrotrae al mundo helénico es la pujanza que otorga al individuo como tal, al que no lo envuelve con un halo trascendente. Aunque profundizaremos más tarde, Nietzsche es el primero que confiere a los ejercicios finalidad en sí mismos, sin ligarlos, al menos de entrada, a un objetivo o meta concretos. La construcción de la ascética nietzscheana tiene por objetivo ejercitar a los individuos para la vida en un nihilismo que, a la postre, ha de ser transformador, pero cuyo horizonte no es capaz de predecir. A través de esta demarcación, renace una concepción *ascetológica* que desacraliza la praxis, convirtiendo al ser humano en un ser orientado a la repetición y al ejercicio que, junto a la tesis marxista y al sustrato o lino darwiniano, posibilita la emergencia de una antropología materialista que moviliza y está inserta en su discurso. Este discurso llega a nuestros días con la efervescencia y saturación en el mundo del deporte. Es en este ámbito, cuyo paradigma se extiende a muchos otros (el trabajo es otro buen ejemplo), donde la desacralización se hace más evidente. La ejercitación deportiva ha sido capaz, capital mediante, de hacer emerger, como a cualquier *ascetología* le corresponde, un mundo concreto de significados, valores y obligaciones<sup>199</sup>.

Una reivindicación de las ascéticas es, en este sentido, una cierta reivindicación del legado renacentista e ilustrado. Vuelve a ser dado al individuo la posibilidad de una

---

<sup>199</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. O. c.

praxis que le permita otro marco de acción. Reivindicar las prácticas ascéticas no es otra cosa que una loa a una vida activa, entendiendo, con ello, aquella vida que se plantea a sí misma los marcos, posibilidades y límites de su propia vida frente aquella otra pasiva que se deja *ser-vivida*. Sin embargo, tampoco podemos perder de vista los callejones sin salida a los que nos ha abocado el monopolio racionalista y discursivo de la razón moderna que, en su búsqueda del ideal divino de omnipotencia, ha dejado en la cuneta numerosos rasgos de la naturaleza humana.

La larga tradición antigua recoge a la perfección la voluntad de aunar filosofía con vida, discurso con praxis, haciendo de ambos elementos una unidad indivisible. Todas las diferentes escuelas denunciaron el peligro que corre el filósofo si imagina que su discurso filosófico puede bastarse a sí mismo sin estar en armonía con la vida filosófica. Al respecto es muy clara la afirmación de Epicteto<sup>200</sup>:

*De aquellos que disertan sobre el arte de vivir como hombres, en lugar de vivir ellos mismos como hombre.*

Porfirio en la *Carta a Marcella*<sup>201</sup> a aquellos que desarrollan discursos vacíos:

*En cuanto estos sofistas se levantan de su cátedra y dejan de lado sus libros y sus manuales, no son mejores que los demás hombres en los actos reales de la vida.*

O Plutarco<sup>202</sup>:

*(...) la vida filosófica no puede prescindir del discurso filosófico, a condición de que éste sea inspirado y animado por ella. Forma parte integrante de esta vida. Podemos considerar la relación entre vida*

---

<sup>200</sup> EPICTETO, *Coloquios III*, O. c., 21, 4-6.

<sup>201</sup> PORFIRIO, *Carta a Marcella*, Ed. Olañeta, 2007, Palma de Mallorca, parágrafo 31.

<sup>202</sup> PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, Ed. Akal, Madrid, 2007, fragmento 43.

*filosófica y discurso filosófico de tres maneras distintas, que de hecho se vinculan estrechamente. En primer lugar, el discurso justifica la elección de vida y desarrolla todas sus implicaciones: se podría decir que por una especie de causalidad recíproca, la elección de vida determina el discurso, y éste origina la elección de vida justificándola teóricamente. En segundo lugar, para poder vivir de modo filosófico, es necesario ejercer una acción sobre uno mismo y los demás, y el discurso filosófico, si en verdad es la expresión de una opción existencial, es, en esta perspectiva, un medio indispensable. Por último, el discurso filosófico es una de las formas mismas de la práctica del modo de vida filosófico, en forma de diálogo con el otro y consigo mismo<sup>203</sup>.*

---

<sup>203</sup> HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* O. c. p. 193.

### **5.4.1. Autoplastia y desvelamiento.**

Considerar la subjetividad como un espacio fruto de su entorno, un espacio histórico, cultural y social, permite recuperar la importancia que tuvieron las *ascēsis* en el mundo antiguo. Si bien en la Antigüedad las ascéticas tenían por finalidad potenciar una conversión que iba encaminada a equiparar la naturaleza humana con el *Logos*, con el orden del cosmos, la verdad y la belleza, saltar de la naturaleza condicionada, humana, histórica y social a una naturaleza eterna, hoy, nuestras prácticas ascéticas no pueden medrar esta senda. Reconocido nuestro carácter autoplástico, nos obligan, además, al cuestionamiento del mismo discurso movilizador, puesto que los meta-relatos que la Antigüedad, el Cristianismo o la Modernidad ofrecían han sido descabezados de la seguridad de antaño. Esta disputa obliga a replantear y cuestionar, también, la eticidad de las prácticas, su naturaleza política y, finalmente, la expresión que, a través de ellas, emerge de la naturaleza humana. Cuando la dirección se sabe abierta y lábil, cuando la naturaleza humana es plástica y los discursos y prácticas que lo cincelan, múltiples y dispares, dos elementos de importancia han de ser considerados. En primer lugar, la naturaleza de estas prácticas y discursos, y cómo, en segundo lugar, a través de ellas, tanto de sus explicitaciones como del lenguaje no verbal que se deriva de ellas, influyen y construyen lo humano.

Por otro lado, de importancia capital es abrir la vía para reflexionar acerca de la misma disponibilidad del humano, de su capacidad para construir, delimitar, cuestionar, afirmar o negar, esas redes que lo envuelven y circunscriben. Si la subjetividad se abre como un artefacto que se puede manipular, cómo no enfocar toda la atención hacia el individuo que, en su protagonismo y responsabilidad, a través de las ascéticas, tiene las herramientas para su conversión, maduración o liberación. En el lino de este

materialismo antropológico que Sloterdijk señala con exactitud, es preciso abordar esta red que, a través de la *ascesis*, marca y caracteriza lo humano.

*Ser hombre significaría existir dentro de un espacio operativo curvado, donde las acciones repercuten en el propio agente, los trabajos en el trabajador, las comunicaciones en el que se comunica, los pensamientos en el pensante y los sentimientos en el sintiente. Todas estas formas de repercusión tienen, en mi opinión, un carácter ascético, es decir, un carácter de práctica, atribuibles en su mayor parte, como ya he dicho, a modos de ascesis no declaradas e inadvertidas, o bien a entrenamientos rutinarios ocultados. Sólo las personas que se ejercitan expresamente dejan patente de forma explícita el círculo ascético de la existencia humana. Son ellas las que crean las relaciones autorreferenciales que obligan al individuo a cooperar en su subjetivación.<sup>204</sup>*

Cabe, entonces, resumir, a la luz de la autoplastia y del desvelamiento, aquello que en las sombras dicta cualquier discurso encubriendo un trabajo ascético. Por un lado, enarbolar la necesidad de un camino de transformación no amaga la concepción de un ser humano definido por la limitación, el engaño o la alienación. Son muchas las tradiciones que han caracterizado de esta manera lo humano, poniendo el dedo en diferentes modalidades de falsedad, de desajuste o de alienación, aunque todas ellas confirmando que ha de ser superada para alcanzar, también de manera diversa, una naturaleza más acorde con el entorno, con el universo, con los dictados divinos o con la verdad, también por poner sólo algunos ejemplos.

Por otro lado, el discurso ascético, al señalar la ejercitación como medio de transformación, aspira a cierto tipo de vida ideal, es decir, a un desvelamiento que permita una vida más acorde con los discursos que propone, y tiende a ser, ella misma, una compensación a las carencias históricas del momento en el que aparece. Son

---

<sup>204</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. O. c. p. 148.

precisamente estas carencias las que permiten dar una explicación historiográfica a los cambios de paradigma dentro de los diferentes sistemas ascéticos, quedando este afán por el cambio y la búsqueda de trascendencia, de superación de las limitaciones contextuales, como aquello supra-histórico que, también, identifica al movimiento ascético.

### 5.4.2. Vida cotidiana.

*A partir de ahora estar en el mundo debe significar suum tantum curare: cuidarse, frente a la dispersión en lo no-propio, de lo propio y sólo de ello*<sup>205</sup>.

A medida que desbrozamos el campo en el que se despliega el mundo ascético, se evidencia su amplitud apabullante. Rodea la totalidad de la vida humana y enraíza su presencia, precisamente, en los actos más insignificantes.

Mediante una mirada foucaultiana, no podemos esconder que, tras la incidencia directa de las prácticas y narrativas que moldean el campo de acción y de sentido de lo humano, hay otra dimensión más influyente, por su silencio e invisibilidad, que conforma el elenco de lo implícito en cada una de las prácticas o discursos a los que nos referimos. Señalamos, con ello, las tonalidades, espacios, modos, sentidos, valoraciones, delimitaciones, etc., que apuntala cada una de las prácticas o narrativas, y cuyas derivadas y consecuencias van más allá del campo consciente. Es por este motivo que la mirada que atiende cualquier ascética debe aposentar su observación en el ámbito de lo cotidiano, donde acontece, con la repetición de cada gesto, tono, mirada, palabra o acción, la construcción de un *mundo*, de una cosmovisión. Además, quedaba dicho al principio del trabajo, es nuestro mundo cotidiano el que nos convierte en hacedores, a su vez, de otras prácticas y discursos mezclados con los adquiridos. En esta amalgama nos convertimos en protagonistas y responsables de nuestra propia vida, tanto de nuestra cosmovisión como de nuestra acción u omisión. Derivar la mirada hacia lo cotidiano, supone abrir o re-apropiarnos de otra arma que debe re-politizarse. Descubrir el velo de rutina y normalidad con la que apuntalamos una determinada

---

<sup>205</sup> *Ibíd*em, p. 283.

construcción y, en nuestro contexto, una muy evidente dominación. Cuestionarla va en la línea de cuestionar nuestra propia vida, también hecha pública a través del conjunto de gestualidades que cubrimos con el atributo de normalidad. Abrir el campo de la cotidianidad es hacernos con otra arma. Es recoger aquello que creímos que no nos pertenecía, pero que forma parte de nuestra dimensión más íntima. Es querer, también, decidir qué y cómo de nuestro día a día, y expresar nuestra precariedad de manera conjunta, más allá de una queja que condona, justifica y mantiene al agresor. Enarbolar un punto común y compartido, nuestra enajenación, y abrir horizontes para transgredirlo. Siguiendo a Nietzsche, el campo de ejercitación no se da en un extramuros, sino que se lleva a cabo en el campo base de la vida cotidiana.

*El asunto principal en la vida es tomar en serio los asuntos secundarios.*<sup>206</sup>

Volvemos a resaltar la importancia de la cotidianidad: valorando lo secundario como material de trabajo para el logro del comportamiento ético, haciendo hincapié en que aquello que pone en marcha este comportamiento, aquello que le imprime dirección, es la repetición constante de determinados ejercicios.

---

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 59.



### 5.4.3. Segunda piel.

*El trabajo antropotécnico sobre uno mismo comenzaría con el vaciamiento del espacio interior mediante la evisceración de lo no-propio<sup>207</sup>.*

Desde múltiples voces filosóficas, la visión de la naturaleza humana ha venido caracterizada por la voluntad de destacar su naturaleza limitada, abierta, definida, en algunos casos como discapacitada<sup>208</sup>. Se ha querido, con esta delimitación, resaltar la importancia de la cultura y sus derivados: educación, trabajo, lenguaje, etc., como aquel conjunto de elementos a través de los cuales el ser humano puede suplir sus limitaciones naturales y colocarse por encima de la evolución, surcando tanto las limitaciones físicas como aquellas relacionadas con el ámbito psico-existencial. No tiene mucho sentido destacar cuáles han sido estas voces, ya que se han pronunciado desde múltiples orígenes y, aunque convergen en este punto común, las consecuencias se derivan hacia metas dispares. No obstante, forma parte del substrato del trabajo partir de esta ausencia que, por otra parte, queda siempre como una dimensión lábil y abierta que define, en perpetuo, lo humano. Todo el conjunto de pensadores que buscan destacar esta naturaleza limitada tienen como finalidad, además, destacar algún mecanismo, medio o sustituto, que permita al individuo no sólo suplir esta carencia, sino rebasar los límites naturales que, a priori, deberían marcarlo como residuo. Hablando de generalidades, acostumbran a ser medios (la cultura, el trabajo, la religión o la técnica) que obligan al sujeto a encaminarse por una vereda de ejercicios, repeticiones, liturgias y tiempos cuyo resultado acaba siendo la adquisición, como veremos, de una segunda

---

<sup>207</sup> *Ibíd*em, p. 289.

<sup>208</sup> Discapacitada es un palabra utilizada por Heidegger pero también podría citarse la necesidad de muleta comentada por Freud.

naturaleza capaz de recubrir a la innata. Estas muletas demandan, para su uso, de un móvil de obligaciones, sacrificios y ofrendas que sujetan y permiten un sujeto más competente para la consecución de determinado fin: el lenguaje, la socialización, la liberación, el contacto con Dios, la Verdad, etc. Este conjunto de pautas, prácticas y discursos, en el plano de la medianía donde se sitúan, tiene como principal finalidad hacer brotar en el sujeto una estructura psíquica y una capacidad práctica capaz de permitir la resolución simbólica del conflicto latente (a menudo contextual e histórico) en el lenguaje, lo social, etc., o la resolución real del mismo conflicto (enajenación, pecado, ignorancia...). Esto es, ubican y permiten al ser humano ser humano, trasmutar un agente pasivo que se conforma como sujeto competente, pero sin haber hecho el proceso de re-flexión sobre los contenidos y prácticas que lo han erguido como tal, a un sujeto activo que re-flexiona, toma distancia, se emancipa o escoge estos mismos discursos, y que, en el proceso para hacerlo posible, trasciende el medio, tomando distancia de los fundamentos que lo han hecho posible. Enlazando con el trabajo, tienen por objetivo cuestionar el espacio dado de la subjetividad, el entramado de relaciones que conforman una determinada forma de ser y de ver el mundo. Para ello, y a través de los discursos y prácticas que ponen en juego, buscan redefinir ese espacio ya dado para constelarlo de otra manera, de tal forma que permita, a su vez, resituar el marco existencial, cosmológico, valorativo, etc., de la persona ejecutante.

No obstante, en la plasticidad que lo caracteriza, existen infinidad de paradigmas ascéticos que buscan una reconstrucción de lo factualmente dado. Estos segundos movimientos buscan tomar, a su vez, distancia y medianía respecto a los primeros discursos interiorizados. Con esta separación, se pretende un cuestionamiento y una crítica a la sedimentación generada por los primeros, y un intento, nuevo, de reflotar valores y prácticas capaces de trascender los primarios condicionamientos. Dichas ascéticas se hunden en las nociones tan ampliamente compartidas y desde tantos puntos

divergentes como el de considerar al ser humano un ser limitado ante la vida. Un ser obligado a seguir adelante pese a las resistencias y dificultades, un ser desnudo ante la vida y su frívola dinámica de supervivencia<sup>209</sup>.

*Me puse a mí mismo en mis manos, yo mismo me hice de nuevo sano*<sup>210</sup>.

Entramos, con este planteamiento, por ejemplo, en la esfera del existencialismo, una ascética también ligada a su contexto histórico con la figura de la auto-elección, la oportunidad del sujeto de convertirse en su propio hacedor, el poder de afirmación frente a la mirada del otro, la posibilidad de libertad frente al determinismo de lo común (*el otro como enemigo* de Sartre), la lucha contra la tendencia a la inautenticidad para encontrar un en-sí auténtico (Heidegger o Taylor). En el existencialismo terapéutico, por poner otro ejemplo, con el planteamiento de Adler<sup>211</sup>, se busca contrarrestar la neurosis, considerada como una costosa construcción auxiliar para el aseguramiento de la ilusión de superioridad. También, a través del mismo Freud, considerando al ser humano como un dios de la prótesis incapaz de vivir sin las *compensaciones* de la civilización.

*Con su ayuda los hombres logran sobrellevar más o menos bien su vulnerabilidad ante el destino, incluida la mortalidad, a base de antelaciones imaginarias y el uso de una serie de armas mentales*<sup>212</sup>.

---

<sup>209</sup> Un buen ejemplo es la visión Heideggeriana en *Ser y tiempo*, al considerar al *ser-ahí* un ser discapacitado en su inautenticidad.

<sup>210</sup> Son las palabras con las que Nietzsche responde en *Ecce Homo*, ed. Alianza, Madrid, 2005, a la pregunta de por qué soy tan sabio.

<sup>211</sup> ADLER, A., *El carácter neurótico*. Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>212</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. O. c. p. 23.

Desaparece, si lo queremos ver desde otro prisma, la separación entre arte y vida, puesto que ésta última se convierte en una obra *por hacer*. Es a través de este proceso de adquisición de una segunda naturaleza como el individuo se aparta, escindiéndose de sí mismo y convirtiéndose, él mismo, en un observador, en testigo. Por otro lado, también a través de la medianía, se distancia de aquel campo socio-cultural que le ha impreso una primera forma. Sólo la toma de conciencia de este proceso de formación permite catapultar el proceso hacia su propio cuestionamiento, crítica y transformación.

La segunda piel sólo puede emerger con el cuestionamiento de aquello que ha hecho posible al sujeto: el conjunto de pasiones propiamente originarias de la naturaleza humana, las costumbres del entorno socio-cultural y las representaciones o el marco de enlaces mentales y redes con los que, en último término, se construye la subjetividad. Justo para trascender estas tres esferas que configuran lo cotidiano, el ser humano está obligado a pensar y ejercitarse.

*Estar en un pensamiento ético significa marcar una diferencia con la propia existencia que antes no realiza nadie*<sup>213</sup>.

*El distanciamiento de lo que uno arrastra consigo sólo es posible si el adepto somete su vida a un riguroso régimen de ejercicios, mediante el cual desatomiza su comportamiento en todas sus dimensiones importantes. Al mismo tiempo, tendrá que reatomizar el nuevo comportamiento que acaba de aprender, para que se convierta en su segunda naturaleza lo que a él le gustaría ser o representar*<sup>214</sup>.

Sin embargo, lo veremos al final, el objetivo de estas prácticas al constituir esta segunda piel es la de apuntalar una trinchera capaz de soportar los déficits y afrentas de una vida

---

<sup>213</sup> *Ibíd*em, p. 282.

<sup>214</sup> *Ibíd*em, p. 224.

que se sabe precaria tanto por su finitud como por las problemáticas con las que debe lidiar. El objetivo de las prácticas puede, en sí, también ser enajenador, puesto que muchas de ellas se construyen como parapetos, obviando el carácter contingente que define toda existencia y es esta estrategia, la de obviar la fragilidad del existir, lo que presupone una omnipotencia soterrada y, por ende, un ideal enraizado en el narcisismo.

#### 5.4.4. La demanda de un estado de vigilia.

*La costumbre embota nuestro asombro de existir: somos, y ya no le damos más vueltas, simplemente ocupamos nuestra plaza en el asilo de los existentes*<sup>215</sup>.

Para posibilitar la conversión de un *estar-colocado* a un *estar-situado*, para estirar el *ser-vivido*, es necesario alterar la actitud cotidiana de este *estar*. Es necesario hacerlo a través de la toma de distancia que impone todo ejercicio de conciencia y, también, de caracterizar el pensamiento como un estado en vela. En este sentido, es pertinente recuperar los escritos de Heráclito, recordando, tal y como han dejado reflejados varios comentaristas, la equiparación entre el pensar y el estado de vigilia<sup>216</sup>. El pensador mantiene el *logos* despierto, contraponiendo este estar despierto con el estado de somnolencia en el que viven la mayoría de los individuos. En nuestro caso, sin embargo, se trataría de reorientar la capacidad de sospecha del raciocinio hacia nosotros mismos. Para un tiempo que ha convertido el antiguo movimiento de inquietud hacia uno mismo (*epimeleia heautou*) en un olvido del sí mismo consistente en el dejarse llevar, de un ser en impropiedad, similar al ser confluyente de *Ser y Tiempo*, recuperar un estado de vigilia es promover un giro de suspicacia hacia la propia subjetividad, hacia nosotros mismos.

En el reto que afronta a cualquiera de nosotros hay un ramal que conduce a cierta praxis. Polarizadas ambas opciones, la de la comodidad o la afrenta, aquello que les confiere estar en un lado o el opuesto es la indolencia de una, el *ser-vivido*, y el protagonismo de la otra. Más allá de la decisión expresada en cada acción, ora por

---

<sup>215</sup> CIORAN, E., *Breviario de Podredumbre*. Ed Santillana, Madrid, 1997, p. 214.

<sup>216</sup> SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. O. c. p. 224.

omisión ora por un claro decidir, es el martilleo de la acción continua la que marca, verdaderamente, un posicionamiento u otro. Este encadenamiento de la acción que caracteriza y define al actor, también permite deslindar rutinas de ascéticas. Son las primeras un movimiento de aspas cuyo sentido, accionar y finalidad van marcadas por voluntades ajenas al ejecutante, pero que, aún externas, inciden en el psiquismo de éste, construyendo un cosmos de sentido y realidad que nubla y pervierte la noción de protagonismo. El discurso del Amo se convierte en el propio, el individuo se convierte en medio y el protagonismo en títere.

### 5.4.5. Campo de tensión.

*Tengo una pregunta para ti solo, hermano mío: como una sonda lanzo yo mi pregunta a tu alma, para saber lo profunda que es*<sup>217</sup>.

Con esta pregunta no sólo se muestra el principio de un ejercicio que se inicia con el cuestionamiento y que busca, además, un reflexionar, sino que muestra la voluntad exploradora del filósofo. Esto es, con la respuesta podrá ser capaz de captar el grado de trascendencia de aquel que la responde. He aquí, con esta voluntad velada, donde podemos entrever cómo la mera pregunta empieza a convertirse en un ejercicio. Efectivamente, de entrada, Nietzsche consigue interrumpir, con una pregunta lanzada en directo, al devenir cotidiano, rutinario y automático de nuestra vida. Con la pregunta nos arrastra al terreno del reflexionar, nos sitúa en un plano mediato donde poder convertirnos en observadores de nuestra propia vida para poderla valorar. La pregunta nos coloca, por tanto, como jueces. Cambiamos el estatus ontológico al recibir la pregunta, nuestro estar se modifica de un estar inmersos a un estar mediato. Además, con el futuro responder se abre un pozo, para Nietzsche, graduado por nuevos valores a través del cual valorar el estatus valorativo del sujeto. Finalmente, con el inicio de la pregunta, lo que Nietzsche abre es una senda, la del ejercicio. Esta senda, si es recorrida plenamente por el sujeto, permite volver a la pregunta inicial para responderla desde lo aprendido, para responderla no siendo ya el mismo de antaño, sino habiendo sufrido ciertas transformaciones que lo colocan en un estatus diferente y, por tanto, con una capacidad más cualificada para poderle dar respuesta, consiguiendo, de esta manera, un nuevo estatus más valorado en el campo axiológico de Nietzsche. He aquí un primer

---

<sup>217</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*. Ed. Alianza, Madrid, 2003.



esbozo de lo que para Nietzsche supone un ejercicio ascético. Pregunta-camino-pregunta. En este balanceo se produce una ascensión.

A través del ejercicio ascético, de sus implicaciones y repercusiones, se hace inaplazable un trabajo sobre nuestro presente y nuestras subjetividades. Nos devuelve, en reto, el protagonismo de nuestras vidas o su actual carencia. Se abre, entonces, un campo de tensión, un campo antagónico. Si a donde avanzamos es hacia un narcisismo que a duras penas puede sustentarse en la precariedad materialista y en la vacuidad ideológica que lo rodea, estamos retados a apropiarnos de nuestra propia colaboración. Una colaboración apuntalada con nuestra rutina, nuestras elecciones, nuestro inmovilismo, conformidad y resignación. Es el cómo de nuestra vida aquello que se abre en tensión y antagonismo. Es este pisar nuestra mirada, gesto o habitar vital lo que modula la tensión. Es, en último término, nuestra actitud lo que nos devuelve tanto el reflejo de lo que somos y decidimos como, también, la responsabilidad de modular el marco de acción y libertad. Aquello que bascula es la comodidad de una vida frustrada y entregada a un discurso transferido y delirante por un lado, y, por el otro, la persistente responsabilidad de encarar lo que queda de nosotros y de nuestro mundo. Esta verticalidad nos devuelve la capacidad de trascendencia tan vapuleada en nuestras vidas y, no obstante, a diferencia del planteamiento de Sloterdijk, que facilita una división social a través de una espiritualidad individualista mediada por esta verticalidad, defendemos que devuelve, por otra senda, el significado de nuestra actual enajenación tanto individual como colectiva. Aparece un nuevo campo de tensiones que desvela el tradicional campo de lucha, la graduación de nuestro *ser-vivido*. Abrir las aspiraciones de trascendencia sin techos deificados.

Abrirlo implica hacer bascular este *ser-vivido* hacia el automatismo o hacia la responsabilidad y permite iniciar un camino real de trascendencia, entendiendo ésta no como una aspiración a techos deificados, sino como la posibilidad de cuestionar aquello

que nos hace posible. Trascender es en cada caso un colocarnos delante de nuestros límites y lindes, desmarcar el campo de nuestra subjetividad y hacer la pregunta tras la cual ya nada puede ser igual.

### **5.4.6. Capacidad de trascendencia.**

Tras los pasos de lo que van marcando nuestras palabras y posicionamientos, abrimos también la graduación valorativa de las mismas prácticas ascéticas. A saber, si escogemos como eje para diferenciar entre una praxis que enajena y otra que emancipa, también podemos transponer y manipular ese mismo eje para las mismas prácticas ascéticas, estableciendo una categoría entre ellas en función de su capacidad y motivación para trascender las pautas, normativas y discursos con las que va aparejada cualquier cultura y experiencia.

Antes de entrar en el contenido y justificación de esta valoración, consideramos necesario apuntalar mejor nuestra afirmación de que, efectivamente, hay una verticalidad en las prácticas, sin duda contraria a los aires de moda. En este sentido, sólo volvemos a incidir en aquello afirmado con anterioridad. El auge del relativismo ético-moral en el que parece que convivimos es del todo falso y encubre su verdadera naturaleza, permitiendo un relativismo apuntalado por el folclore cultural, por lo económico y por una normatividad y criterio moralista pivotado, claramente, sobre los sentidos, valores y prácticas aupadas por el Capitalismo. Señalar esta burda manipulación lingüística y su violenta defensa, cuya afirmación más aupada es que toda prescripción moral es un rasgo de otra época pasada, o un atisbo de totalitarismo, quiere ser el acta de fe que corrobora que el *mundo* humano va unido a un discernimiento ético.

Otra discusión abierta en paralelo con el relativismo que acuña el Capitalismo y su globalización es el cuestionamiento del universalismo ético. Diremos, al respecto, para apuntalar las bases del trabajo, que encauzamos la tesis subyacente bajo el paradigma que reivindica la Ilustración, pero que hunde sus raíces en el Renacimiento y la filosofía

greco-latina. A saber, para cada época es pensable y posible esbozar un camino que permita al ser humano superar aquellos condicionamientos que lo ligan tanto a su momento histórico como a aquellos cierres que, por su cultura o economía, bloquean la apertura óptica que lo caracterizan, delimitando una única subjetividad posible.

Finalmente, mentar la capacidad de trascendencia quiere referirse a la posibilidad de superar aquellas redes que nos obligan a mantenernos en un mismo horizonte. Trascenderlo no supone aunar otros mundos, aunque sí buscarlos. Romper las cadenas que nos atan a nuestros anteojos, rompernos nosotros mismos para romper nuestro mundo, romper ese yo que cabalga en estrategias que nos subyugan a un único presente por múltiples justificantes, etc. La comodidad o la simple queja ejercen de contrapeso. Los esfuerzos ascéticos son titánicos y, justamente, sobre-humanos, puesto que quieren resquebrajar esa primera naturaleza ya dada. En esta apertura hacia la trascendencia, recordemos, se abre un campo de tensión. La verticalidad marca, para cada cual, un más y un menos. Si encuadramos este marco a nuestras formas y métodos de sujeción, aquello que resalta con mayor fuerza es el narcisismo a través del cual movilizamos nuestra dualidad productor-consumidor. Este narcisismo, como mostrábamos con anterioridad, es el que hace posible el movimiento en cadena cuyo motor, interiorizado el discurso del Amo, es nuestro deseo de ser alguien.

Reivindicar una praxis ascética para nuestro tiempo debe encauzar un discurso que no únicamente haga reflotar el discurso interiorizado, sino que además sea capaz de diluir su poder movilizador. Ello sólo es posible si se dinamita al yo que lo hace pivotar y se visualiza un nosotros y un espacio común como ejes emancipadores.

Las resonancias y parábolas con el mundo artístico son importantes. El deseo artístico de transformación abre un camino de posibilidades ilimitadas siempre teniendo en cuenta que no es un trabajo *ex-nihilo*, sino que es un proceso que recoge sus frutos del pasado y del presente. Lo artístico significa la subversión de lo establecido, la condición

de posibilidad para la trascendencia con lo presente. Se trata, en definitiva, de encontrar nuevas formas. La cuestión de la trascendencia se abre como un camino definido por Heidegger como un desprenderse de los *fundamentos de la existencia* y, volvemos a puntualizar, que esos fundamentos, a su vez, las condiciones de posibilidad, no son otra cosa que el elenco de redes que configuran lo que llanamente denominamos subjetividad o, siguiendo ahora a Foucault, *yo me hago a mí mismo el mundo*, con el que describe el ejercicio de autodescubrimiento como el movimiento surgido de la posibilidad más genuina de la existencia: estar consigo mismo trascendiéndose a sí mismo. Este tipo de concepción permite sostener una verticalidad y un modo de trascendencia no sospechoso del estilo platónico-cristiano, sino que, por el contrario, condensa la competencia ética del individuo. De nuevo con Foucault, el *estar-fuera-de-sí* ya no puede significar un *pasar-sobre-sí-mismo*. El *fuera* no es un abandono de lo individual y de lo terrenal, sino un modo de sobresaltar las barreras identitarias propias de una sociedad que aliena. Su concepción del poder es fundamental. Recordemos que, para él, el poder ya no es un aditivo obstruccionista de una capacidad originaria de libertad, sino un constitutivo de toda clase de capacitación. A través de estas concepciones, la filosofía vuelve a ser un ejercicio de la existencia y para la existencia. Además, este complejo modo de ver las *ascesis* y el camino de trascendencia deja la puerta abierta a entender al sujeto como un portador de una serie de ejercicios que, en su repetición, marcan toda su rica red de sentidos. Nos movemos sobre un eje que, en el plano horizontal, viene marcado por lo discursivo y la experiencia, mientras que en lo vertical, aquello que marca la dimensión ética, implica la altura existencial, la dimensión de la capacidad de decisión y trascendencia, la graduación de la ruptura, el grado, por tanto, de alienación o neurosis.

En este marco de coordenadas, aquello que marca cada uno de los puntos de intersección se desplaza de la identidad al comportamiento. Marcar a éste, al

comportamiento, como el protagonista de la eticidad quiere, de nuevo, recuperar la máxima expresada por Heráclito: *éthos antrópo daímon*.

### **5.4.7. Politizar la forma de sujeción y el proceso de re-subjetivación.**

A través de este elenco de elementos que definen y enmarcan cualquier sistema ascético, descartamos definir el primer proceso de subjetivación como una práctica ascética. Aquello que las sitúa en lugares opuestos es la condición necesaria de la primera y la voluntariedad de la segunda. Lo que las diferencia es la práctica emancipadora que permite la segunda para contrarrestar el automatismo de la primera. Recuperar el movimiento ascético es volver a recuperar un sujeto y, especialmente, una subjetividad politizada. Es reivindicar la praxis que toda *ascesis* demanda, una labor por *estar*, por situarnos, más allá de este *estar vivo* o *estar viviendo*, priorizar una actitud capaz de sobrevalorar y cuestionar este ser proyectado en imagen o yo-Narciso.

Llegados a este punto, se hace más evidente que desbrozar, cuestionar o mostrar nuestra subjetividad y nuestro modo de sujeción no puede obviar la carga política que lo acompaña. Señalamos, por tanto, que donde se aúna toda la carga política es, precisamente, en la dicotomía quietud-inquietud que gesta toda forma de sujeción. Dicho de otro modo, para señalar el nacimiento de lo político hay que retrotraer el momento al cuestionamiento previo y personal que permitirá una construcción futura y en común. El momento de elección entre la quietud de una vida sujeta y una vida en inquietud es aquello que dirime y bascula la elección. Aquello que lo abre y lo posibilita es el cuestionamiento o la pregunta, *ascesis* ambas por excelencia.

Para nosotros este es el cambio que permite pasar de la afirmación que mostrábamos al inicio del trabajo en llana cuestión: ¿es esta la vida que queremos? Esta pregunta abre el momento político. Sitúa al agente en los lindes que delimitan un campo politizado. Abre la capacidad de decisión y responsabilidad en lo propio y, en cuanto compartido, en lo

común. Inicia la posibilidad de acción del individuo que debe acometer, con su responsabilidad, la voluntad de recoger el reto o dejarlo pasar. Permite la emergencia del momento político en cuanto fractura de la cotidianeidad establecida. Posibilita emprender una tangente que descose el tejido de lo real entretejido con el Capital. Para nuestro presente, donde la cotidianidad ha borrado lo político convirtiéndolo en gestión, mercancía y movilización, cualquier enfoque que dirima su atención en ella para voltear su sentido, a través de un primer cuestionamiento, convierte la acción en política, puesto que modifica el sentido de nuestro *mundo*, lo *común* y a nosotros mismos.



#### **5.4.8. La *ascesis* como movimiento político que articula un compromiso.**

Avanzando un poco más, toda *ascesis* que se yergue como una afrenta y un cuestionamiento al *statu quo* contra el que nace, como carga significativa que es y por la alternativa de sentido y praxis que ofrece, se convierte en movimiento político. Como tal, recoge un compromiso que, siendo singular y personal, es capaz de explotar hacia indefinidos ramales, cambiar de rumbo o manifestarse en infinitas prácticas. Este articularse sobre un compromiso es esencial para hablar de *ascesis* y lo es tanto como atributo como porque, en última instancia, es aquello que hace posible el despliegue y eficacia de la *ascesis*. De entrada, este mismo compromiso se abre como un desafío. Un referente personal, puesto que golpea nuestro *querer vivir*<sup>218</sup> con la afirmación y consiguiente pregunta a través de la cual iniciamos esta *ascesis*. Esta misma pregunta nos coloca delante del precipicio y nos refleja el abismo, una respuesta en vacío, por construir o no.

Como todo compromiso, aún siendo una promesa por alcanzar que abre camino, debe ser actualizado constantemente para no convertirlo en un imperativo carente de sentido. Esta necesidad de renovación y actualización sólo puede llegar a través de la vía de un cuestionamiento en el tiempo y enfocado al presente.

---

<sup>218</sup> LOPEZ, S., *Amar y pensar. El odio del querer vivir*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2005.

### **5.4.9. La violencia sobre uno mismo.**

Para el advenimiento de cualquier tarea ascética que pivote su tarea en un cuestionamiento de lo dado, es preciso el ejercicio de cierta violencia sobre uno mismo. Una violencia, veremos, que se ejecuta a través de un desdoblamiento interno capaz de convertirse en observador o conciencia.

En la cotidianidad, cuando la rutina marca la pauta de la praxis o el discurso, se desvanece el decidir libre, quedando subordinado, relegado o silenciado por una costumbre que, sin plantearse alternativas, va derecho a lo conocido y programado: la dualidad consumo-producción. Esta manera de avanzar nos es la más conocida y la más común, es también la más cómoda. Conjuga, en su ejecución, con lo normal y lo mayoritario y resuelve la casi totalidad de aberturas y umbrales que rodean lo diario. Es éste un caminar en lo conocido que evita el pensamiento y el hacer en vigilia, y nos convierten en autómatas e, incluso, en fervientes defensores de sus apuntamientos. La comodidad nos doblega a creer que más vale malo conocido que bueno por conocer. La comodidad nos convierte en huéspedes de nuestro conservadurismo y ello en esclavos de rutinas no cuestionadas. Es este estar colocados y enmanillados a *lo-de-siempre* aquello que nos impide situarnos, tomar conciencia de nuestra verdadera ubicación y de la verdadera abertura de nuestro campo de acción y pensamiento. Lo que nos permite analizar, en antagonismo, el *ser-colocado* del *ser-situado*.

Para trastabillar los goznes que permiten y pervierten una seguridad construida con los diques de la rutina, es preciso aupear una voz interna capaz de ponerlos en jaque. Convertirnos en enemigos de nuestras rutinas ajenas y vomitar aquello que nos convierte en ciegos ejecutantes. La figura que se desdobra es sólo apertura y

cuestionamiento y plantea, con cada acción, el imperativo con que se encadena una rutina, revirtiendo el automatismo en protagonismo y responsabilidad.

La violencia sobre uno mismo, que al principio del párrafo ofrecíamos como el escape del encajonamiento cotidiano, cambia el panorama de significados y referentes. La verdadera violencia es aquella que se ejerce en contra de la voluntad de un agente. Cuando esta voluntad ha quedado soterrada por la apabullante saturación de pautas, sentidos y praxis, ¿cómo no referimos a ella como una dictadura silenciosa?

Exhortar a la progresiva emergencia de esta voz interna es iniciar, a la vez, el sentido de una mayor libertad y responsabilidad.

#### **5.4.10. Un discurso de separación. ¿Generando heterotopías?**

Siguiendo a Heráclito, cuando uno se aleja del río que lo ha visto bañarse, éste ya no vuelve a ser igual. Esta observación que, normalmente, se refiere a lo cambiante de la realidad, en este caso, el río, también es aplicable al mismo agente. Es decir, aquel que se baña en el río del conocimiento ya no puede ser el mismo una vez fuera de él. Toda acción que permite el desvincularse de lo meramente rutinario posibilita un marco o ámbito que transforma al agente.

*Enorme desafío y reto insensato... no hay nada más difícil que cuestionar los elementos que definen la experiencia posible para el tipo de sujetos que somos, porque el hecho mismo de que esos elementos nos constituyan, tal y como somos, hace que se impongan a nuestro entendimiento con toda la fuerza de todo lo que es plenamente “natural” y absolutamente “necesario” escapando así a toda veleidad crítica.*

*Nada es más difícil que ese cuestionamiento, pero, también nada más imprescindible para alcanzar a ejercitar unas prácticas de libertad que solo pueden desarrollarse si emprendemos la ardua tarea de resignificar todas las evidencias heredadas<sup>219</sup>.*

El desplazamiento del sujeto reflexivo que toma su vida por objeto, lo traslada y coloca en una posición diferente. Por un momento, en la medianía de la reflexión, se apropia de su propia vida, hasta entonces vivida desde el *ser vivido*, adquiriendo un estatus diferente. Esta flexión sobre sí mismo es un primer paso de reapropiación de una vida que, en la inmediatez, sólo transcurre, pero que, ahora, puede ser vivida con conciencia.

---

<sup>219</sup> AA.VV., *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Ed. Universidad de Oviedo, Oviedo, 2007, p. 15.

*El trabajo ético que realizamos en nosotros mismos no es sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujetos morales de nuestra conducta*<sup>220</sup>.

Cabe, entonces, desglosar las consecuencias que tal separación puede implicar. La medianía sitúa al sujeto como observador de su propia vida y, con ello, deja de ser un mero espectador, convirtiendo lo vivido y la actitud hacia ello en una proposición que cuestiona el *ser vivido*, abriéndolo al magma de posibilidades que permite todo posicionamiento desde la distancia. Efectivamente, en la medianía de la observación se produce un distanciamiento, una separación y, a través de ella, se toma conciencia de la escisión que acompaña toda vida humana. Este hiato, esta escisión, no es más que la distancia, abismal, que separa el estrato vacío del ser humano, del estatuto substantivo, esto es, de la subjetividad contingente que otorga y acompaña toda cultura (cuanto ser social, histórico, simbólico). En esta separación, el ser humano, puede vislumbrar gran parte del dibujo que le configura. En esta toma de conciencia no sólo intuye lo contingente de su devenir, sino que, además, puede optar por una actitud activa, crítica y transformadora, respecto a estos mismos elementos. La distancia y actitud activa que permite la medianía coloca al individuo en otro estatus, facilitando, con ello, un individuo que, responsabilizándose de lo suyo y tomando conciencia de su trayectoria, deviene un sujeto ético.

*El sujeto ético es aquel que se hace una experiencia de sí mismo y, a partir de ella, se modifica por medio de diversos criterios y prácticas*<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Ed. s. XXI. Madrid, 2009, p. 27.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 186.

En la medianía y la distancia, el sujeto puede reflexionar sobre la ausencia última de sentido. Tanto de un sentido trascendente como de uno inmanente.

*La experiencia fundamental, creadora, es la distancia con respecto a sí mismo, el carácter no intencional del sujeto*<sup>222</sup>.

El ser humano como sujeto cultural, simbólico, necesita de una determinada narración que le sitúe en un marco referencial. Estamos condenados al sentido, ya que formamos parte del mundo y participamos en él. Esta condena no implica un monopolio ni una única direccionalidad, sino que puede ser participada por la actividad creativa del sujeto.

El paso hacia la medianía, que permite un primer diálogo de aquello que nos *con-forma*, abre el camino y el proceso para un mayor cuestionamiento. Este proceso no sólo obliga a tomar distancia, sino, también, a una tarea compleja, constante, de desmembración y cuestionamiento de todo aquello que pueda constituirnos. Se abre así la opción de reflexionar, desmembrar y *de-construir* aquello que nombramos yo-identidad. Cuestionar lo que nos hace sujetos es cuestionar lo que nos sujeta, es delimitar los límites de nuestra propia visión. Esta demarcación supone un primer contacto con aquello que nos afrenta, con lo diferente, con el otro, con aquello que nos puede cuestionar con mayor radicalidad nuestra propia *con-formación*. El tomar distancia del *sentido-ya-dado* y el contacto fronterizo de aquello que nos afrenta por sus diferencias es lo que nos obliga a constreñirnos a un diálogo entre nuestro *sentido-ya-dado*, la medianía y los elementos fronterizos de lo desconocido/otro.

---

<sup>222</sup> TOURAINE y KHOSRAKHAVAR, *A la búsqueda de sí mismo*. O. c., p. 33.

Todo sujeto que ha optado por iniciar un camino de búsqueda y demarcación, de reflexión sobre su propia subjetividad, realiza un movimiento de responsabilidad y emancipación. De responsabilidad porque asume como propia la vida que vive, haciéndose cargo del conjunto de sus acciones y, también, de sus omisiones. Se emancipa en la medida que, al tomar distancia y al responsabilizarse de su propia vida, asume como propia la vida que lleva y se dispone a vivirla en mayoría de edad. Por tanto, se produce aquí un nuevo estatus ético. De esta dialéctica surgen una multiplicidad de sentidos. Al realizar una tarea de búsqueda, demarcación y *de-construcción*, el sujeto abre la tarea no sólo a cuestionar su constitución, sino, también, el *sentido-ya-dado* y, a la vez, compartido por toda su sociedad. Si éste, desmarcándose de ella, se sitúa en una posición diferente, inserta en su propia sociedad un elemento divergente, obligándola a un replanteamiento del sentido. La subjetividad se convierte en un proceso creativo, crítico, existencial y *experiential*, adecuándose a su definición tradicional, esto es, un devenir.

Toda medianía es un recogimiento sobre uno mismo, sin embargo, corre el peligro de quedarse en un nuevo pensamiento. Cabe entonces, para evitarlo, retomar el camino de regreso a la acción, a la experiencia. Si la responsabilidad y la emancipación quieren ser completos, debe haber una plasmación en esta vida *con-formada* que llevamos. Se inicia aquí otro camino, de nuevo indefinido, para poner en práctica lo aprendido. Esta tarea *de-constructiva* aboca a un sinsentido con sentido. No podemos aspirar a conformar nuestra experiencia desde la nada y a través de una radical libertad. El sentido primordial ya nos viene dado a través de la percepción, de la corporalidad, y también de nuestra propia cultura a la que podemos cuestionar, pero nunca eliminar del todo. Por ello este cuestionamiento nos abre un margen de libertad, pero no nos la da completamente. Este margen nos obliga a hablar de responsabilidad y su propio límite permite descartar el relativismo que supondría la ausencia radical de sentido.

### 5.4.11. Ascética versus Poder terapéutico.

Queda, por último, poder diferenciar qué es una ascética del poder terapéutico. Esta diferenciación es necesaria por el contrapeso que la propia movilización del sistema económico ha propiciado y que, en páginas anteriores, hemos querido englobar bajo la palabra deflexión, aunque, no obstante, es más compleja y requiere este apartado. Por poder terapéutico nos referimos a aquellas estrategias que tienen por objetivo compensar las dinámicas alienantes de nuestro presente sin, por ello, ser emancipadoras. Es el conjunto de prácticas y discursos que, aunque aparentemente buscan un cambio o transformación en el individuo, ofrecen una solución o sucedáneo rápido pero momentáneo a sus frustraciones y malestares, originando y promoviendo, más allá de lo aparente, *reificar* la situación, es decir, no promueven un cambio real, sino que invierten la dirección del problema. Potencian la deglución de la problemática, en nuestro caso, la interiorización de nuestro malestar social<sup>223</sup>, siendo entonces el individuo el responsable único de éste y descabezando la carga política del propio dolor. Su estrategia converge en un imponer la dinámica de lo obvio, potenciar la satisfacción narcisa presente, la infantilización y, en general, cualquier estrategia que tenga por objetivo desviar la atención de la enajenación hacia otra forma de alienación más difuminada, pero, por ello, más atezadora que permita mantener al sujeto en el *ser-precario* (no vulnerable). Las ascéticas, como hemos ido apuntando, tienen por objetivo una determinada conversión y, a través de ella, un cambio en la mirada del sujeto agente, de tal forma que éste pueda modificar las relaciones que conforman su propio

---

<sup>223</sup> Malestar social: *imposibilidad de expresar una resistencia común y liberadora frente a las nuevas condiciones de la realidad*. Revista Espai en Blanc, *La sociedad terapéutica*, O. c., p. 10.



espacio subjetivo y, por ello, podamos hablar de otro sujeto. Para hacerlo posible, requiere de un movimiento con el que asume, el agente, la responsabilidad de su propio espacio y se abre a la responsabilidad heideggeriana para con su ser.

EL CUIDADO: UNA ASCÉTICA  
PARA EL VACÍO

---



*Explicar por qué la noche está en mí y me devora incansablemente es lo más político que en estos momentos puedo hacer.*

Santiago López Petit

## 6.1. Introducción.

Situándonos en la convergencia a la que disponen las diferentes líneas de investigación, llega el momento de poder abrir la parte propositiva de la tesis.

Como ya anunciábamos en la introducción, este trabajo no puede obviar el presente en el que nos situamos y, concretamente, la configuración de las líneas de poder que concurren en la configuración de la subjetividad actual. Además, quiere ser una ontología de nuestro presente capaz de sumergirse en los entresijos de esta subjetividad que nos enajena, no sólo para descubrir los puntos y estrategias a partir de las cuales lo consigue, sino también para poder demarcar aquellas herramientas que, estando a nuestro alcance, podemos empuñar. Ello sólo lo podemos hacer sumergiéndonos en la ontología, criticando, por una parte, el marco a través del cual aparece esta forma de ser y profundizando en los argumentos que la sustentan y, por otra, haciendo emerger una dimensión humana que recientemente empieza a ser señalada, la vulnerabilidad.

Aunque será un argumento desarrollado en profundidad más adelante, si la subjetividad actual la hemos caracterizado como narcisista y aquello que nos mantiene enajenados es nuestra propia imagen de omnipotencia y seguridad, en un movimiento sin fin para mantener en alza dicha imagen, aquello que la hace trizas, imposibilita la independencia fatua en la que vivimos inmersos, impide la manipulación instrumental a través de la razón, re-descubre lo comunitario, etc., es fundamentar nuestra propia ontología en la vulnerabilidad. Posibilitar este giro implica diversas modulaciones que, principalmente, tienen que ver con la metodología que empleamos. No es posible llegar a nuestra propia vulnerabilidad mediante palabras o argumentos, esta metodología no es suficiente. Es necesario, para poder hacer efectivo el reconocimiento mutuo y el contacto propio con la vulnerabilidad, recuperar la tradición ascética desplegada en el

punto anterior. No obstante lo dicho, llegar a saber de nuestra vulnerabilidad implica también criticar, en esta doble dimensión en la que bascula el trabajo, la propia idea de sujeto y subjetividad. Como hemos dejado dicho, la posibilidad de la neurosis o alienación y, en nuestro caso, la emergencia del narcisismo, viene dada por el dispositivo identidad que permite fragmentar un espacio colectivo, como es la subjetividad, en un espacio privado a través del cual organizar la subjetividad de una manera estable y dirigida a cierto objetivo, esto es, el ideal pivotando sobre la doble polaridad consumo-producción. Criticar nuestro dispositivo identidad, facilitado por el discurso moderno, es adentrarnos, de nuevo, en los paradigmas filosóficos del siglo XX y, concretamente, de nuevo, retomar a Foucault y Heidegger, presentando además la obra de Merleau-Ponty como el filósofo que recupera el sustrato carnal y social, permitiendo hacer más evidente el sustrato vulnerable que nos caracteriza.

A través de la recuperación de esta naturaleza más cercana y real, el proceder de lo filosófico y de la tarea filosófica también debe modular y volver a recuperar parte de los postulados antiguos, y hacerlo desde nuestro presente y contexto. Esta recuperación se orienta al paradigma de la cura como marco de un proceder diferente respecto a la metodología moderna, racionalista, instrumental e individualista, y obliga a adentrarnos sobre el propio concepto de cuidado, integrando las características de un *ser-social*, de un *ser-con*, que pivotan sobre la ambigüedad y la interdependencia.

No perdemos de vista, por último, la afirmación de la que parte el trabajo: *vivir es aceptar que tu vida no vale nada*. Si hemos querido partir de aquí como la condensación de un sentir y pensar actual, veremos al final que la trayectoria del trabajo explota la propia lógica de la frase e imposibilita el doble movimiento con el que se ha querido responder, a saber, o bien, primeramente, intentando cargar de valor a la vida, a través de derechos, reivindicaciones y políticas, para poder así aceptarla, pero que, no obstante, mantienen el sustrato moderno de afirmación de una subjetividad individual

y, por ende, la conservación de un ideal de vida que alcanzar o, en un segundo movimiento, intentar voltear el propio concepto de vida que, si bien más radical que el anterior, puesto que afrenta la lógica de mercado, inquilina de cualquier constelación de sentido existencial, no rompe, a nuestro parecer, con el propio concepto de sujeto que articula dicha frase y, como tal, no es capaz de sustraerse a la lógica que, con este doble movimiento, obliga la afirmación. El enunciado y la forma con la que se le ha querido hacer frente han pivotado sobre el esfuerzo, en el primer movimiento, intentando colmar de valor a la vida, a través de la reivindicación, o bien, en el segundo movimiento, se ha querido optar por una estrategia de rechazo, buscando formas alternativas de vida. Sin embargo, ambas juegan aún con dinámicas modernas y, por ende, en afirmativo o en negativo, continúan centradas en el contexto que delimita la afirmación.

## 6.2. Una reivindicación necesaria de la ascética filosófica.

*La ética es una praxis; el éthos, un modo de ser. En este sentido, la ética está ligada a las experiencias que se hacen, al cuidado que realiza el individuo sobre sí, al arte inherente de la conducción de sí. La ética como arte de vivir centra su atención en el éthos del que el propio individuo se dota a sí mismo. Por ética cabe entender, entonces, “la relación con uno mismo” que se lleva a cabo en la acción<sup>224</sup>.*

Como decíamos, adentrarnos en la crítica de nuestro narcisismo implica, también, criticar la idea de sujeto que lo sustenta y, a su vez, voltear y reestructurar la propia noción y manera de darse de la experiencia filosófica. De entrada, antes de querer postular con más detalle las características que deberá volver a incluir la filosofía, queremos poner la mirada en la tradición antigua, ya que el trabajo, desde sus primeras páginas, es afín a su proceder y se entrelaza en la propia estructura de éste, recuperando, por ejemplo, el campo de las ascéticas o la conjugación entre teoría y práctica de la Antigüedad. Por ello, nos parece indispensable para poder continuar, contextualizar la influencia de esta investigación, recuperando la tradición filosófica antigua que, como decíamos, aunaba el discurso con la práctica o, dicho con más exactitud, que no diferenciaba entre praxis y teoría, y que, en todo caso, criticaba como falso o vacío cualquier argumento que no estuviera respaldado por una praxis

---

<sup>224</sup> SCHIMD, W., *En busca de un nuevo arte de vivir*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2002.



correspondiente<sup>225</sup>. Las citas y ejemplos que fundamentan dicha concepción son cuantiosas y abundantes, no obstante, mencionar este olvido es poder, de nuevo, recordar los influjos de la Modernidad aquí mismo, tras estas líneas. Su poderoso deseo, justificado en parte por su momento histórico y su necesidad de delimitarse de lo religioso, de demarcar campos, analizar y, especialmente, utilizar el argumento lógico como puntal y base epistemológica para sustentar una visión ontológica, política y metafísica, marginó, de un plumazo, una parte fundamental de la vida, alejando la mirada filosófica hacia mundos etéreos cada vez más precarios y racionalistas. Es evidente que este proceder moderno afecta de lleno a la tesis en su contenido, pero también le afecta, radicalmente, en su proceder. Siguiendo los pasos de este argumento, finalmente, aquello a lo que aboca la Modernidad, con la marginación de la praxis y obsesionada por encontrar un puntal aún a semejanza divina, es precisamente a una subjetividad que le acompaña y refleja. Una subjetividad escindida de su cuerpo y de su entorno, que no se reconoce parte del otro, sino que se muestra omnipotente en su aislamiento y dirigida a la búsqueda de ideales de perfección.

A través de esta reivindicación, se hace preciso, primeramente, reivindicar el papel de la propia filosofía y, seguidamente, defender su naturaleza práctica, puesto que hablar de la praxis como una dimensión de la filosofía es, aún, quedarse corto. De nuevo, si donde ponemos más énfasis para señalar nuestra propia enajenación es en nuestra configuración subjetiva, en nuestra subjetividad, es la filosofía aquella arma más disponible y más efectiva para cuestionarnos a nosotros mismos. Entendemos, entonces, que la finalidad última de la filosofía es ser la herramienta idónea para poder cuestionar los marcos de obviedades y cotidianidades a través de las cuales se desarrolla nuestra propia vida. Cuestionar, en palabras de Husserl, la actitud natural con la que miramos

---

<sup>225</sup> *Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que no sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma.* EPICTETO, *Pláticas*. Ed. CSIC, Madrid, 1973.

nuestro entorno y, no obstante, ampliar esa metodología de la duda, haciéndola extensiva más allá de una teoría del conocimiento, para ahondar en una ontología del presente y de nosotros mismos. Siguiendo a Heidegger, hacer de la fenomenología una ontología. La tesis necesita y defiende también, junto al núcleo del trabajo, como algo consubstancial y ligado a éste, el recuperar un papel para la filosofía mucho más amplio que el actual. Aunque la temática que estamos anunciando podría ser fruto de un trabajo más pormenorizado y profundo, por limitaciones, debemos dejar dicha problemática a un lado y, no obstante, sí debemos mencionar nuestra visión, puesto que forma parte y apuntala el núcleo de la tesis. La filosofía no puede quedar recluida a un mero amor a la filosofía. Dicho de otro modo, el amor a la filosofía no es únicamente la acumulación de datos y observaciones para tejer una ontología, metafísica o tesis cualquiera. El amor implica compromiso y esconde una determinada forma de habitar el mundo. El amor es político en la medida que afecta a toda la comunidad y, por ello, defendemos con estas líneas la necesidad de explicitar y sacar a la superficie dicha obviedad.

Por otro lado, tal y como ya hemos desplegado y aún veremos más adelante, la noción e idea de subjetividad es sólo una noción espacial, cargada por el propio espacio social y apuntalada gracias a la estrategia o dispositivo identidad. Somos nuestro entorno, representamos nuestra comunidad. Dicha concepción, que por su importancia y contundencia desarrollaremos más adelante, rescata el papel del filósofo que, en nuestro presente, está olvidado. De nuevo, es la Modernidad y su trayectoria, nos parece, aquello que explica mejor el por qué. En su camino para hallar el punto epistemológico desde el cual poder desarrollar cualquier discurso, la filosofía no sólo ha ido descartando infinidad de altavoces a través de los cuales darse a conocer, sino que también ha replanteado su actividad hacia campos y temáticas cada vez más estrechos. La expansión científica, sin duda, ha tenido un papel muy relevante, pero, no obstante, en

el campo humanístico, la filosofía ha desaparecido por completo. Es cierto que el contexto no ayuda y, en este aspecto, por ejemplo, el periodismo, por su gregarismo y por su formato (menos profundo y más divulgativo), capitaliza el ámbito de la reflexión en muchos ámbitos de los medios de comunicación. También hay que tener en cuenta que la superioridad del discurso que pregona el fin de las ideologías ha colapsado y monopolizado todos los campos y, en general, ha mantenido a la filosofía en un debate profundo sobre sus propios cimientos, capacidades y finalidades. Denunciar que dicha tesis es, en sí, política y afirmar que la política está presente en cada acto y palabra de lo humano, justamente por representar siempre un proceder y naturaleza comunitaria y social, abre las puertas a volver a reivindicar el papel de la filosofía, a saber, que la filosofía no puede ser sólo teoría o teoría y práctica (como dos ámbitos diferenciados), la filosofía, de por sí, es práctica y teórica a la vez. Cualquier discurso aparece relacionado a un contexto del que emerge y, a su vez, manipula y transforma. Como veremos, el discurso sobre la naturaleza de la filosofía mantiene correlatos con el discurso sobre la corporalidad humana que desarrollaremos más adelante. Seguidamente, a través de esta naturaleza, como consecuencia, la filosofía no puede obviar su compromiso con la realidad, el entorno y lo comunitario. A través de su discurso podrá obviarlo, negarlo o defenderlo, pero siempre tendrá dicha temática como telón de fondo. Por último, recuperando nuestro contexto, la filosofía como herramienta política es por completo indispensable. Toda filosofía implica una tarea de cuestionamiento, tanto del contexto como de nosotros mismos, un compromiso que engarce con alguna noción de verdad o, en otras palabras, que esta noción se halle como satélite de todo pensar. La filosofía comprende una labor crítica, tanto de delimitación como, también, de elección, donde lo político, de nuevo en relación con lo común, es puesto en juego. Que la filosofía haya mermado su presencia está íntimamente relacionado con la merma de lo común, puesto que ambas van parejas. El olvido de nuestra naturaleza social, que no sólo implica que

vivimos en comunidad, sino que somos gracias al otro, y la contrapartida solipsista que todo narcisismo implica obligan a traer a la luz la filosofía como forma de habitar y pensar lo común. En este sentido, nos parece limitado el planteamiento de Levinas, que al querer dar prioridad a lo ético, ensalzando el otro y re-descubriendo nuestra ontología social, encubre una opción política y no menor.

Teniendo presentes las bases a través de las cuales enarbolamos una visión de la filosofía, las ascéticas son, entonces, el compromiso práctico de una vida dentro de un marco filosófico. Las ascéticas mantienen abierto el paso entre la ejercitación de la praxis y el pensamiento. Son, de hecho, la aplicación de esos mismos pensamientos a la vida individual y comunitaria. Cabe, entonces, hablar sobre la naturaleza de esta ascética, entrando en el debate sobre si una ascética presupone y propone una estética de la existencia, una técnica de vida o un arte de vida, que son las etiquetas que pueden acompañar a nuestra ascética, y si, con ellas, somos capaces de sostener y responder al compromiso político al que nos hemos querido adherir.

Finalmente, si bien los puntos anunciados serán desplegados más adelante, sí queremos, en este apartado, desarrollar las demarcaciones entre la ascética que queremos defender y la concepción antigua de la filosofía. Fundamental nos parece el lazo que engarzan entre el pensamiento y la vida a través de la comparación con la ciencia médica. La filosofía se convierte en una medicina y en una cura del alma, además de ser la guía para una acción correcta y, también, el faro para una vida bella. Son rasgos hechos a grandes trazos, pero que convergen en la visión común de la filosofía como aquella forma de vida que permite vivir de una manera plena<sup>226</sup>. No obstante, este potente enfoque de la filosofía que, más allá de considerarla una herramienta, la ubica como una forma de vida, nos parece poco radical para nuestra configuración presente, para

---

<sup>226</sup> Ellos nunca hubieran relacionado una vida con la noción de autenticidad, pero sí, en cambio, caracterizaban el vivir con una armonía cercana o conforme a las leyes de la Naturaleza o del *Logos*.

nuestro contexto. A saber, a través de la filosofía, los griegos y los romanos buscaban la manera de arrear los sufrimientos consustanciales a la vida, ser un consuelo a la vejez, un brebaje para el coraje, un refugio para la paz, etc., es decir, la filosofía les servía como parapeto para contrarrestar los efectos de una vida percedera y como consuelo y refugio para una vida que nunca podía satisfacer los deseos del individuo. La filosofía se alzaba, entonces, como una forma y estilo de vida protectora para el ser humano. Un constructo para suavizar y minimizar las consecuencias de la vida, un constructo racional para constelar un determinado marco de sentido. Es fácil, entonces, que a través del planteamiento, se entrara en una espiral que tenía por objetivo aislar al sujeto del mundo, buscando un refugio en el pensamiento, más aún cuando, mirando el mundo a través del pensamiento, nunca podía estar a la altura de la perfección que sí entendía que se daba en el movimiento de las esferas celestes o las matemáticas, motivo por el cual la filosofía de estas características y tiempo desprende un halo de derrota hacia las esperanzas sobre lo humano, la política y el cuerpo, retroalimentado la espiral aislacionista (buenos ejemplos son Platón o Marco Aurelio). La ascética que aquí presentamos tiene por objetivo todo lo contrario. Parte de la base que la vida no puede ser controlada, minimizada, parapetada o enfriada por ningún tipo de mecanismo filosófico o, en otras palabras, que la vulnerabilidad consustancial a lo humano no puede ser abrigada ni protegida. Antes bien, lo que proponemos es que la ascética permita el contacto pleno con la vida a través del dolor o la alegría, que no haya ningún parapeto a la vulnerabilidad y sí, en cambio, que pueda permitir la convivencia. Por otro lado, también nos parece importante dejar dicho que el sujeto sobre el que se dirige el discurso ascético ha cambiado, no sólo porque se ha universalizado, aunque también a lo largo de la Antigüedad se produjo una generalización similar, sino porque también ha cambiado la misma noción de sujeto. El ideal y el fin ascético englobaba un conjunto de atributos muy relacionado con un discurso de género que también queremos dejar

atrás. Este ideal venía caracterizado por los atributos que cualquier ideal de guerrero debía poseer: invulnerable, inmune, autárquico, independiente, etc. Unos ideales dirigidos a contrarrestar la vulnerabilidad a través de la insensibilización que no podían obviar la necesidad de contrarrestar una precariedad aplastante y una necesidad de hacer emerger un sujeto capaz de confrontar las comunes coyunturas de carácter militar.

### 6.3. La vida como discurso y opción política. Más allá de una estética.

La trayectoria sobre la que vamos adentrándonos nos obliga a responder la pregunta de por qué la vida, y, en un plano más concreto, nuestra propia vida y nuestra subjetividad, se convierte en un elemento político. Queda claro, por lo expuesto hasta ahora, que la vida se imbrica con la política de una manera peculiar cuando, después de la Primera Guerra Mundial, el Capitalismo se adentra en sus entrañas, organizando la vida cotidiana para una producción en cadena. Surgen, entonces, diferentes movimientos filosóficos que recogen la noción de vida cotidiana para problematizarla y lanzarla como herramienta política. No obstante, este planteamiento esconde la relación directa entre vida y política que siempre ha estado presente, ya que la primera no deja de ser la manifestación visible de un modo de organización social y la plasmación del conjunto de valores y normativas de un momento determinado. La vida cotidiana ha sido objeto de reflexión a lo largo de la historia de la filosofía, no obstante, su dimensión política queda plasmada y enfatizada con los movimientos de los surrealistas, existencialistas y situacionistas a lo largo del siglo XX. Los surrealistas, por poner un ejemplo, critican la dinámica de la vida cotidiana, señalando que la vida auténtica está más allá de los límites que marca la primera. Es, por tanto, lógico que la busquen y la ensalcen a través de caminos y métodos que quiebran la lógica, la moral o el sentido común. No obstante, parten de un malentendido y ello les posiciona en un antagonismo irresoluble. Al confundir vida cotidiana con vida capitalista rompen con la ambigüedad de la vida cotidiana que, como veremos, no siempre puede tener la intensidad ni la

autenticidad que demandan los surrealistas. Al negar su carácter ambivalente, realizan el mismo movimiento que cualquier común religión, evitando mantener la complejidad de la problemática y, también, desvaneciendo el potencial político de la vida cotidiana al buscarla en otra parte, en general, en un mundo narcótico o mágico. Nos son, en este sentido, más cercanos los situacionistas que señalan la dimensión existencial de la vida perdida por una cotidianidad enlazada con lo mercantil. Con la pérdida, se hace evidente que aquello que hay que recuperar es su potencial. Sin embargo, si bien ellos hablan en términos de intensidad,

*Entonces veremos con claridad que la vida cotidiana encierra una energía que mueve las montañas... en ella empieza el gran juego de la libertad*<sup>227</sup>,

nosotros queremos señalar que lo verdaderamente relevante no es tanto la intensidad de una vida, que permite distanciarla de otra enlazada a la movilización productiva, sino que aquello que permite diferenciarla es si mantiene o no el lazo con la angustia existencial y la ambivalencia que toda vida lleva inscrita. Al respecto, creemos fundamental la aportación de López Petit al introducir la noción del *querer vivir*<sup>228</sup>. Es por ello que enmarcamos la ascética que aquí presentamos más allá de una mera estética de la existencia. No buscamos realzar una bella vida, aunque quede abiertamente sobredicho que una vida más allá de la imagen narcisa es preferible a la vida que nos ha tocado vivir. Lo que proponemos es una actitud capaz de mantener un compromiso político que aúne la vulnerabilidad y la angustia existencial, como características esenciales de lo humano, con lo comunitario y social. Una ascética capaz de hacer emerger dicha relación es de por sí una actitud politizada y, como decíamos en la

---

<sup>227</sup> VANEIGEM, R., *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1998, p. 63.

<sup>228</sup> LOPEZ, S., *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003.



introducción, supone cambiar las estrategias de las que partimos. Si la alienación viene jaleada por nosotros mismos, a través de nuestro narcisismo y de todo el poder terapéutico que lo sustenta, ocuparnos de nosotros mismos es aquello que realmente puede descabezar nuestro ideal y permitirnos tomar conciencia de nuestra nulidad subjetiva, nuestros cuerpos y nuestra vulnerabilidad. En este sentido, la ascética que en adelante desplegamos tiene como objetivo, justamente, desfundar el narcisismo a través del cual impulsamos nuestra propia movilización. En este desfunde, lo que emerge es el *querer vivir* que, a diferencia de López Petit<sup>229</sup>, nosotros vehiculamos con la vulnerabilidad. Una vulnerabilidad distante de la *nuda vita* de Agamben<sup>230</sup>, pero sí necesitada de una política capaz de protegerla. En este caso afirmamos como Butler<sup>231</sup>, que cualquier política ha de minimizar la vulnerabilidad que toda vida lleva pareja, pero no obstante, su planteamiento es limitado. Veremos, por ello, que la noción de vulnerabilidad que nosotros desplegamos no sólo tiene una correlación con la materialidad de nuestras vidas, sino que va orientada a caracterizar nuestra propia naturaleza y conlleva una dimensión existencial relacionada con el sentido vital y, por ende, político.

Haciendo converger los hilos que presentamos, esto es, atendiendo al núcleo del trabajo, señalando al narcisismo como el marco contextual a través del cual se desarrolla nuestra subjetividad, y enclavada nuestra identidad para convertirnos en una subjetividad enajenada, hemos querido devolver la filosofía a nuestras vidas. Esta misma filosofía deberá desarrollarse y aparecer bajo unas características diferentes a lo que comúnmente estamos acostumbrados. Por un lado, ya hemos dejado claro que la filosofía debe recuperar su dimensión práctica. Ello, recalamos, no quiere decir que, únicamente, deba elaborar marcos éticos o normativos para una buena vida, sino que

---

<sup>229</sup> LOPEZ, S., *Amar y pensar. El odio del querer vivir*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2005.

<sup>230</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1998.

<sup>231</sup> BUTLER, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ed. Paidós, Barcelona, 2010.

debe desarrollarse en la propia vida, a través de la ascética. Por otro lado, si bien señalábamos la filosofía antigua como la manifestación más plena de lo filosófico, no queremos traerla llanamente a nuestro presente antes de haber criticado la concepción antropológica que sustenta. Por último, desarrollaremos más adelante cómo esta ascética fundamentará su emergencia, teniendo en cuenta nuestro presente, a través de una ascética para el vacío o la frustración.

## 6.4. Un sujeto encarnado, un sujeto vulnerable.

### 6.4.1. Introducción.

Al inicio del trabajo, partimos de un análisis de nuestro presente enfocado en la configuración de nuestra propia subjetividad y, a la vez, quisimos aparejar este análisis con la discusión propia del último siglo, enfocada en la defensa del sujeto moderno, aparecido y desarrollado a partir de Descartes como punto simbólico de inicio. Vimos, por una parte, cómo este sujeto ha sido criticado duramente a través de las figuras de Heidegger y Foucault ligándolo, también, al modelo de racionalidad que éste pone en juego. Por otra parte, la subjetividad resultante de este modelo la quisimos aparejar al narcisismo, pudiendo, de esta manera, ver cómo se concreta nuestra forma de estar y vivir en el mundo. El narcisismo, a su vez, lo desplegamos como una forma de alienación, concretada en la preferencia de lo ideal antes que en lo real y de la preferencia de lo individual por encima de lo colectivo, amagando la estructura básica de lo humano, nuestra dimensión vulnerable, fruto de nuestra naturaleza social. A través de esta naturaleza social queremos, ahora también, mostrar un posible camino para volver a destacar lo común por encima de la idea, narcisista, de lo individual. Este camino propuesto es el de la ascética del vacío cuyo principal eje es la frustración, aclarando que frustración no quiere decir rendición, sumisión, resignación o debilidad. En el marco en el que vivimos, un proceso de frustración quiere señalar la prepotencia de nuestro engaño, el miedo a nuestro vacío, el olvido del nosotros, la ignorancia de lo corporal, la fantasía de la omnipotencia, la falsedad de nuestro deseo y la fuerza de nuestro dolor. No obstante, a través del recorrido, también hemos ido lidiando con el

trasfondo de la problemática, la noción de sujeto y la configuración de la subjetividad. Es ahora el momento de darle mayor espacio y atención a través de la noción de sujeto encarnado y de la subjetividad interdependiente. Con ellas, además de entrar en la controvertida liza del siglo XX, también entramos en la crítica al propio devenir de la filosofía occidental, convergiendo estos dos puntos ahora, cuando esbozamos al sujeto encarnado como la derivada de una ascética del vacío y, a la vez, su propio punto de partida, puesto que éste, el sujeto encarnado, es aquello olvidado y, por tanto, previo a todo trabajo de incursión. Junto a ello, aparece la silueta de un sujeto que enfrentamos a la tradición, recuperando dimensiones de él obviadas, a saber: el cuerpo, la vulnerabilidad, el nosotros o la interdependencia. Por último, forma parte del trabajo considerarse, él mismo, politizado, puesto que todo aquello que tiene repercusiones en el marco de una vida, enajenada e individualista, afecta a nuestra propia sociedad. Lo común, el nosotros, está dentro de cada uno y el trabajo no puede ser otra cosa que una consecuencia de un trabajo colectivo.

## 6.4.2. Sujeto encarnado.

El sujeto físico nace encarnado. A través de esta obviedad se desprenden una serie de consecuencias que contradicen gran parte del desarrollo moderno, que sólo la fenomenología de Husserl rescató en parte y que no es hasta Merleau-Ponty cuando empiezan a poder vislumbrarse<sup>232</sup>. Estas derivadas pivotan, principalmente, sobre la carnalidad con la que el sujeto queda inserto y limitado previamente. El sujeto nace y toma conciencia de su individualidad inscrito a un cuerpo. Lo corporal es un elemento existente antes que el lenguaje o la conciencia. Un elemento que ancla al sujeto a lo fáctico y que, por otra parte, se constituye como elemento, junto a la misma realidad, pre-reflexivo.

El punto de encuentro entre Merleau-Ponty y el propio desarrollo del trabajo es fundamental. Nosotros hemos llegado al cuerpo como aquello que marca una realidad contrapuesta a la fantasía y a la imagen que jalona el narcisismo. Lo corporal no sólo es el límite para esta imagen, a decir verdad nos devuelve también nuestra capacidad para sentir, nuestro *pathos*, y, estirando, nuestro sentir empático, nuestra naturaleza vulnerable y, finalmente, el nosotros. Recuperar lo corporal es poder confesar nuestra vulnerabilidad que, a su vez, se deriva de la precariedad material en la que vivimos, la fragilidad de nuestro cuerpo, la limitación de nuestra existencia y, por último, el suplemento de precariedad que injerta nuestro presente a través de la enajenación en la que vivimos. Por otra parte, esta vulnerabilidad también se muestra y es característica del plano psíquico. Nuestra subjetividad se constituye como aquel espacio donde se

---

<sup>232</sup> Otros filósofos han señalado el olvido o negatividad que ha acompañado a todo discurso con el cuerpo (p.ej. Spinoza o, también, Deleuze: *lo que es acción en el alma también es necesariamente acción en el cuerpo, lo que es pasión en el cuerpo también es necesariamente pasión en el alma*. DELEUZE, G., *Spinoza. Kant. Nietzsche*. Ed. Labor, Barcelona, 1974, p. 24).

inscribe lo social, permitiéndonos ser lo individual, esto es, emerge el yo gracias al nosotros. Este ser interdependiente, construido por un nosotros, que somos todos, abre la puerta a concebir nuestra realidad social como política y a desestimar nuestra actual realidad como falsa. El sendero emprendido por Merleau-Ponty, a través de su propia concepción de la fenomenología, señala lo corpóreo como un elemento a tener en cuenta por un camino totalmente diferente al nuestro y, no obstante, por ello, queremos recuperarlo ya que, a su vez, incide de manera relevante en el debate sobre la validación o no del sujeto cartesiano y moderno. Queremos seguir sus pasos para poder insertarnos en el profundo debate que, también, incide en el propio desarrollo de la filosofía, ya que, a nuestro parecer, ésta se deja arrastrar por la prepotencia que marca un tipo de subjetividad autónoma e individualista y una categorización del sujeto que permite la construcción epistemológica de todo un saber. Engarzar así ambos recorridos permite transitar parte del camino para desbrozar otra idea de subjetividad y desmembrar la idea de sujeto como categoría. No obstante recorreremos parte del camino juntos, falta, lo señalaremos a su debido tiempo, al planteamiento de Merleau-Ponty, desplegar de una manera radical las consecuencias de la imposibilidad de recobrar ese sentido originario que impide la propia facticidad. Es por este entrelazamiento por el cual ahora desarrollamos su obra, intercalando nuestra visión, especialmente cuando podamos enriquecer el término y las repercusiones de la vulnerabilidad con la que caracterizamos lo humano.

Seguimos, entonces, el camino emprendido por la fenomenología en la medida que volvemos a dar preferencia al estudio de aquellos elementos que configuran nuestra manera de construir *mundo*. Sin embargo, damos un paso en el tiempo y nos situamos directamente en la obra de Merleau-Ponty, puesto que descarta la intencionalidad husserliana como lazo que une la conciencia con la realidad y lo sustituye, haciendo su recorrido afín a este trabajo, rompiendo lo cartesiano y moderno, en Husserl, por lo

corporal, con la intención de recuperar, con ello y a través de ello, el cuerpo, el lenguaje y al otro, elementos olvidados en el planteamiento husserliano. Aunque pretende, además, romper la dualidad positivismo-idealismo, lo realmente interesante de su propuesta es la búsqueda que realiza, infructuosa como él mismo dará cuenta, de la experiencia originaria. Con su hallazgo, como deseo remanente aún de la Modernidad y de la fenomenología husserliana, ambiciona averiguar algún principio trascendental constituyente y, también, el sentido originario del mundo. Por otra lado, la filosofía de Merleau-Ponty desvela una realidad que ya no es percibida como una construcción subjetiva, sino que, en gran parte, ya está dada previamente, y con la que el sujeto mantiene una relación previa, anterior a la conciencia o al lenguaje, a través de su mundo sensible o corporal.

No obstante este ambicioso programa, pronto anotará que este sustrato de sentido originario es inaccesible, ya que habita al sujeto y, aunque sea trabajo de la filosofía el exhumarlo, requerirá ésta de una tarea de comprensión, de creatividad y de rodeo para dar cuenta de ella, que deberá mediar con la imperfección, su naturaleza no completa, y la no-coincidencia, justo los elementos que devuelven al sujeto y a la filosofía el carácter interrogativo y creativo de su actividad y, para nosotros, su naturaleza ambigua y vulnerable.

El posicionamiento inicial de Merleau-Ponty es parcialmente distinto que el de la propia Modernidad, por reivindicar, desde un inicio, la vida pre-judicativa. Ello le permite, manteniéndose en el ámbito de la fenomenología, señalar la importancia de la dimensión pre-reflexiva. No obstante, como comentábamos, se aleja del postulado husserliano al conceder mayor importancia a lo corporal y fáctico que al nexo intencional, como aquellos elementos que pre-existen a toda conciencia y habitar. Así, la experiencia pre-reflexiva, previa, en la que habita el sujeto, le acota a una atmósfera de sentido y estructura de significado. Un sentido que por su carácter previo es

inalcanzable y que obliga al sujeto a realizar una tarea creativa. El sentido para Merleau-Ponty, a diferencia de Husserl, ya está inscrito y es previo al sujeto. En este sentido, el papel del sujeto no es constituyente, sino que debe jugar en los límites y la frontera que demarca la propia facticidad de la realidad, con los objetos de los que habla Merleau-Ponty, esto es, el otro o la vida, añadiendo más complejidad a la reflexión. Lo dado imprime, en palabras de Merleau-Ponty, un soberanía de horizonte (una *archifacticidad*<sup>233</sup>), y el sujeto, recogiénolo, pero no pudiendo desfundarlo, debe realizar un acto que, no pudiendo ser un reflejo de constitución ni incluso de reconstrucción, debe ser de creatividad. El margen que medra es el reverso de la trascendencia, un margen vacío y, como acto de creación, añadimos, vulnerable y contingente. Contingente porque este margen es afectado en su configuración y despliegue por las condiciones históricas en las que aparece y, por ende, por los condicionamientos que sufre el sujeto o el colectivo. Vulnerable, además, porque siendo limitado en el tiempo, nunca es capaz de alcanzar el sentido prístino del que procede y está obligado a ser re-creado permanentemente. A través del pensamiento de la no-coincidencia, Merleau-Ponty no sólo va desgranando su propia visión de la fenomenología, alejándose de los postulados husserlianos, sino que instituye a la propia filosofía de una finalidad propia, a saber, mantenerse en un espacio ambiguo capaz de articular la soberanía del horizonte y el reverso de trascendencia que le acompaña. Es por ello, por la incapacidad de aprehensión completa, segura e independiente, moderna, por lo que aparece el pensamiento reflexivo y, además, aparece obligado a bregar a través de una tarea interrogativa. Ello es un claro ataque al modelo positivista, como también era intención de Husserl, aunque las críticas discurren por sendas

---

<sup>233</sup> El definitivo horizonte soberano que consiste en una infraestructura, secreto de los secretos, que se encuentra más próxima a nuestra experiencia que nuestras tesis y que nuestra teoría y que en modo alguno puede descansar sobre los actos de una conciencia absoluta. BECH, J.M., *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2005, p. 128.



diferentes. Merleau-Ponty antepone al positivismo esta tarea inacabada frente a su característica voluntad de objetividad y aprehensión de la realidad. La filosofía se reconoce impotente frente a la realidad y al sentido y, no obstante, recupera su verdadera dimensión creadora, cuestionadora y conjunta. La no-coincidencia, obligada y permanente, no deja otra salida.

Es evidente que, con este planteamiento, Merleau-Ponty no sólo está tomando distancia frente al positivismo, sino que, abiertamente, se aleja de los postulados filosóficos modernos, más afines a las ciencias que a la filosofía antigua, más cercana a la tarea permanentemente interrogativa. La mirada científica y, con ella, el modelo de racionalidad moderna, empuja a una relación con el mundo de imperiosa voluntad de dominio o de poder a través del conocimiento. No obstante, considerar la ambigüedad que permite la bisagra *archifacticidad*-trascendencia es abrir la puerta para un pensar que no puede jugar a la identificación. A través de su propia concepción de la filosofía, la de restituir la indeterminación, Merleau-Ponty está distanciándose de la actividad constituyente de la conciencia y su soberanía, de la idealización de la interioridad, de la distinción sujeto-objeto, de la subordinación de la pasividad a la actividad y de la separación entre espacio y tiempo, dando prioridad al devenir como característica propia de todo acto de conocimiento<sup>234</sup>, nunca del todo definitivo.

Traspuesto su discurso al de la naturaleza del sujeto moderno que en estas páginas cuestionamos, éste también queda inmerso en la dinámica del devenir e imposibilitado de ejecutar el dispositivo identidad con el que hasta ahora, a través de un proceso de dominación y privatización, erigía como propio, seguro y estable con determinadas coordenadas. En pocas palabras, para el sujeto también son aplicables las derivadas del discurrir de Merleau-Ponty por cuanto, el individuo, queda sujeto a elementos que lo configuran alejados de su capacidad de control o dominio y pre-constitutivos,

---

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 111.

mostrando el carácter contingente, voluble y lábil de su propia naturaleza y cuestionando de manera evidente tanto la idea de un sujeto autónomo e independiente como la de una identidad fija e inmutable.

Delimitar su pensamiento de los autores que hasta ahora nos han acompañado, Heidegger y Foucault, nos parece también importante, puesto que nos permite abordar con mayor complejidad la problemática del sujeto moderno y de la subjetividad contemporánea. Respecto al primero, no sólo señala Merleau-Ponty lo corporal como lo previamente dado, sino que afirma tempranamente la imposibilidad de recuperar el sentido originario. Con esta imposibilidad se hace claro que también es impensable para el *ser-ahí*, que ha perdido su esfera autónoma y fundamental, poder recuperar la autenticidad original y previa al *ser-caído*. Frente a Foucault, además de las obvias diferencias en cuanto al método, queremos destacar que, si bien para éste la filosofía se inserta en una tarea historicista, que permite hacer emerger los condicionamientos a través de los cuales nos configuramos y poder así tomar conciencia de ellos, la tarea que Merleau-Ponty inscribe para la filosofía, teniendo como finalidad también permitir una subjetividad no identificada con una figura prescrita por el contexto, permite ahondar y profundizar la propia reflexión y tarea filosófica puesto que, a nuestro parecer, contacta de manera directa con el elemento que permite la emergencia de aquello que llamamos sentido o realidad, de nuevo, la bisagra facticidad-trascendencia mediada por el acto creativo que, a su vez, desdoblada en esta misma polaridad, genera un margen de maniobra más amplio y profundo.

Volviendo, de nuevo, a la obra de Merleau-Ponty, las derivadas de su pensamiento enriquecen de pleno y hacen más extensiva nuestra propia vulnerabilidad. Al proponer un pensamiento obligado a no identificarse, nos permite relacionarlo con nuestro modelo espacial de subjetividad que quiere desprenderse de su tendencia identificativa, cuya voluntad es, recordemos, silenciar su propia vulnerabilidad a través de la tendencia

moderna, buscando una verdad estable, inmutable, clara y distinta. Si la tarea del pensamiento, al acercarse a la realidad o al sentido, no es una relación de construcción unilateral, sino que debe lidiar con la ambigüedad en su tarea creativa y, a la vez, dentro de una facticidad ya dada, el sentido o la realidad se nos aparecen, también, por su construcción, necesariamente inacabados, como algo vulnerable o precario. Por otra parte, es un acto creativo que, inmerso en la facticidad, se sabe determinado por ella, y ello obliga al pensamiento, a nosotros, a una tarea que permita mantener este margen abierto, que no sea un ladear hacia el polo positivista donde la facticidad se convierta en prisión o, hacia el lado idealista, donde el narcisismo nos convierta en enajenados.

Introduciendo lo que veremos más adelante, dicha trayectoria y planteamiento encauza a la tarea filosófica a volver a recuperar su dimensión de cura puesto que de lo que se trata es de defender este devenir característico de todo verdadero pensar. A la vez, este territorio, vulnerable, representa lo que nosotros mismos somos, nuestra propia subjetividad, el espacio compartido por una colectividad y un nosotros. Veremos, más adelante, cómo se conjuga si caracterizamos este espacio como vacío, ya que aquí está lo que delimita el pensamiento de Merleau-Ponty del nuestro. Siguiendo su propio hilo, es la *intraontología* aquello que permite hacer evidente la ausencia existente en toda presencia, cosa, otro, sentido o realidad. Ésta se manifiesta como una mezcla de ausencia y presencia<sup>235</sup>, y es con ello como Merleau-Ponty quiere caracterizar al ser mismo. Compara, por ello, la tarea del pensamiento, al igual que hace con la filosofía y la historia, con la traducción de un texto original, en la medida que es en la actividad de pensar o traducir cuando aparece un sentido. Éste emerge cuando se da la expresión y, si bien ya hay una facticidad previa, por la ambigüedad que genera en el espacio que abre, permite la co-creación (facticidad-interpretación o creación) y generación de un

---

<sup>235</sup> Apertura que se manifiesta en cada fenómeno particular, concebida como una mezcla de presencia y ausencia. *Ibidem*, p. 79.

sentido que, no siendo originario, está felizmente condenado a su permanente construcción.

Finalmente, queremos destacar que, para Merleau-Ponty, lo corporal, como lo fáctico, poseen un carácter opaco y, por tanto, impenetrable. No obstante, al ser nosotros ese cuerpo y vivir en él previa toma de conciencia, sentido o lenguaje, nos predispone a vivir la ambigüedad de lo fáctico o trascendente en nuestra propia piel, en nuestra sensibilidad. La tensión que genera la opacidad corporal es lo que nos dirige hacia una acción expresiva y creadora y una de las vías o elementos que permite presuponer nuestra interdependencia, pues es a través del otro, de *ser-con*, como podemos articular, creando, este sentido. El individuo deja de tener el protagonismo único propio de la Modernidad para pasar a ser el campo o el territorio que conforma la interdependencia y es por ello que la tarea pasa a ser común.

Llegados a este punto, sólo nos queda delimitar el pensamiento de Merleau-Ponty del nuestro. Defiende el primero la contingencia de lo humano a través de la forma de darse, estar o aparecer, es decir, por la corporalidad o la facticidad en la que se halla. En la polaridad, ya inserta en nosotros mismos, es cuando emerge este campo contingente, previo y vulnerable a través del cual se instituye un sentido, una subjetividad, una relación con el otro y un modo de habitar. Si nosotros hemos señalado la vulnerabilidad propia del ser humano como aquello característico de su naturaleza, a través de un proceso de crítica a nuestro presente, a través de nuestra propia alienación y experiencia, Merleau-Ponty realiza un camino que permite potenciar y expandir las repercusiones de un estar insertos en el mundo a través de la ambigüedad a la que obliga la facticidad. Esta irradiación de lo vulnerable ya no sólo repercute en nuestra precariedad existencial o material, sino que hace más evidente la fragilidad del sentido a través del cual desarrollamos una significación, una normativa, una ética o una relación con el otro. Efectivamente, ahora, este sentido queda imposibilitado de ser *reificado* o

solidificado con una idea permanente y nos recuerda la imposibilidad de la estrategia de la identificación a través de la cual mediamos con la sensación de vulnerabilidad intentándola amagar. Su ambigüedad y, a la vez, la evidencia, aún mayor, de nuestra vulnerabilidad nos devuelven un reto y, a la vez, nos instituyen como agentes responsables de su potencial riqueza. Por otro lado, el planteamiento de Merleau-Ponty permite hacer más evidente nuestro *ser-con* y, con ello, nuestra construcción colectiva. Lo que somos, tanto nuestra corporalidad como nuestro mundo interno o subjetividad, se convierte en un elemento común, construido por la interdependencia que se deduce, obligadamente, de ello. Si aquello que son nuestros cuerpos, nuestros sentidos y nuestra subjetividad es algo que procede del terreno común, la individualidad narcisa no tiene lugar y muta hacia la tenue línea que permite el juego de esta misma ambigüedad en la que estamos inmersos y contruidos. Es por ello que lo común y, por ende, lo político, emergen como elementos que son constitutivos de lo que somos, que ridiculizan la afirmación del fin de las ideologías y que ponen encima de la mesa la interdependencia como elemento político a reivindicar. No obstante, si bien convergemos en los fundamentos que desgrana Merleau-Ponty, hay un elemento al que éste no presta la suficiente atención. Este elemento es el vacío, aquello que está inserto y mora en la ambigüedad y en el territorio existente entre la facticidad y la capacidad creadora. El vacío, al que Merleau-Ponty no otorga excesiva importancia, es para nosotros, ligando el trabajo con el presente, de capital importancia. Si recordamos que nos situamos en una subjetividad narcisa, antes que enfatizar nuestra actividad creativa, debemos señalar el vacío para no generar confusiones y abrimos a él de tal forma que sea posible un pleno contacto y no nuestra presente huida a través de la creación falaz de vanos sentidos que promueve nuestro sistema y que nos conduce hacia el egotismo. Por otra parte, saltarnos el vacío sería no adentrarnos más que intelectualmente en la vulnerabilidad. Para sabernos vulnerables hemos de sabernos realmente perdidos, y es el

vacío el mejor territorio para ello. Dicho en otras palabras, si Merleau-Ponty recupera el *ser-con* de Heidegger, saltando el lazo de lo intencional y abriendo el ser a la existencia impersonal y al campo de lo interdependiente, a ese magma de oscuridad que aparece en lo fáctico y, por ende, en lo corporal, abre la puerta para que aparezca lo anónimo en cuanto espacio no atribuible a nada ni a nadie y, no obstante, engarzando a nuestro cuerpo y mundo. Una dimensión que permite encontrar un territorio para lo común y, a la vez, para la aparición de un jugoso vacío. Con ello, queremos volver a aclarar que el territorio que se abre está habitado por un sin fin de sentidos acumulados, compartiendo el campo con un silencio y un vacío infinito.

Sin embargo, aunque nos parece importante recalcar la importancia de señalar el vacío como aquello que mejor puede contrarrestar nuestro yo-Narciso, es de mayor calado considerar el vacío, como nosotros hacemos, como el trasfondo que mora bajo la naturaleza lábil de la subjetividad humana. Si, como hemos ido desplegando, visualizamos la subjetividad como un terreno que, para alcanzar cierta funcionalidad y sentido, requiere del entrelazamiento con el otro, a través del *ser-con*, y a través de un ejercicio de co-creación o construcción, no podemos obviar que este mismo terreno se nos presenta, en un primer momento, llanamente vacío. Es el vacío el que se convierte como condición de posibilidad de nuestra propia subjetividad. Con esta caracterización, además, devolvemos para la pregunta del quiénes somos, toda su radicalidad, puesto que lo que provocamos es la ausencia de un sujeto que sea capaz de responderla en los modos en los que hoy somos capaces. Hacer la pregunta desde aquí desbroza por completo cualquier idea de sujeto moderno y abre el reto de poder convivir con ella.

### **6.4.3. La vulnerabilidad.**

#### 6.4.3.1. Introducción.

Desplegada nuestra subjetividad en esta convivencia con el narcisismo que permite y jalea nuestra movilización, nuestro estar en marcha sin finalidad alguna, cabe la pregunta de por qué nosotros mismos somos el eje que la hace posible. Es evidente y lo hemos ido anunciando a lo largo del trabajo que, para una subjetividad caracterizada como un territorio o espacio compartido de relaciones, valores, juicios, etc., aquello que permite responder a nuestro propio engaño es nuestra naturaleza social. ¿Qué es aquello que sella nuestra existencia con un determinado modo de ver el mundo? ¿Qué es aquello que, con una fuerza descomunal, une nuestra forma de ser con la enajenación que implica el narcisismo? Aquello que lo une es nuestro propio miedo. Nuestro miedo a la vulnerabilidad y, en el fondo, nuestro miedo al sinsentido y al vacío. También, nuestro miedo a la frustración y al dolor que se abre al contactar con el hecho de no ser omnipotentes.

Como decíamos al principio del trabajo, hoy la política y la guerra están en nosotros mismos, en nuestra interioridad. Ello quiere decir que en el proceso de adquisición de una determinada subjetividad, para nuestro presente y desde la subjetividad colectiva que nos caracteriza, asimilamos todo un conjunto de elementos que nos permiten erigir, en cada uno de nosotros, la polaridad oprimido-opresor. Es por este motivo por el cual somos nuestro propio enemigo, por esta asimilación de los valores capitalistas y las metas narcisistas que engullimos. Sin embargo, aquello que afianza estos postulados, aquello que mantiene el territorio de nuestra subjetividad y el modo de articularse es el

miedo. Este miedo aparece de diferentes modos: es el miedo a perder el tren de la imagen narcisa; a no realizarnos como individuos dentro de un marco laboral y también personal, con las metas que cada uno se auto-impone, desplazando la vida y el propio vivir como valor en sí mismo; el miedo al ostracismo que supone remar en contra de los valores ampliamente respaldados; y, finalmente, el miedo a la propia confrontación que supone aceptar el engaño en el que vivimos y del que somos cómplices. Más profundamente, aceptar el vacío y el silencio que aparecen tras él, a saber, la visión de que el territorio que caracteriza nuestra subjetividad es simplemente una manera posible de darse, contingente e histórica, es confrontar directamente los postulados modernos necesitados de marcos estables y seguros de los que aún somos herederos. Este miedo, por todos compartido, es un medio y un elemento que nos permite desvelar la naturaleza vulnerable de la que somos partícipes. Por otro lado, el desarrollo de la filosofía occidental ha tenido como sombra, no siempre señalada abiertamente, este miedo a la precariedad del sinsentido, o la imposibilidad de la omnipotencia. Perdida la figura de Dios, estandarte de esta anhelada seguridad, se desplazaron las características de este Dios para con una razón que suplía de manera grandilocuente nuestras propias carencias y que permitía la ilusión de la omnipotencia. No fue hasta el s. XX que los desvaríos de esta omnipotencia obligaron a cuestionar el modo de caracterizar este modelo de racionalidad y, más importante aún, clarificar qué había de no-dicho en ese modelo<sup>236</sup>. Desarrolladas las críticas al modelo de racionalidad a través de la figura de sujeto que ensalzan, queremos ahora mostrar la importancia de recuperar nuestra propia vulnerabilidad como aquello que nos caracteriza y quizás aquello que nos devuelve la problemática de nuestra existencia en precario, sin obligarnos o, más bien, indicándonos la imposibilidad de resolverla y liberándonos, por esta imposibilidad, de

---

<sup>236</sup> P. ej. ADORNO y HORKHEIMER, *La Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Trotta, Madrid, 2006.



este empuje, tan moderno y también tan humano, de suplir realidades a través de fantasías, juegos de razón o tecnologías.

Además de nuestro contexto, debemos tener en cuenta que el desarrollo de la historia de la humanidad, nacida en la precariedad máxima, se ha caracterizado siempre por un querer suplir esta precariedad consustancial. El sabernos limitados y completamente expuestos es aquello que nos ha espoleado para generar técnicas, articular lenguajes, sentidos y un largo etc. Ahora, este miedo es el que también espolea nuestro movimiento consumo-producción hacia el ideal narcisista con el que queremos amparar una vulnerabilidad que transpira en cada gesto.

A lo largo de la historia, el ser humano ha querido identificarse, definirse y diferenciarse de múltiples maneras, reflejando su propio contexto histórico-cultural, contrarrestando las carestías, ora identificándose con los postulados del *Logos*, ora con lo divino o la naturaleza, desde postulados que mantenían en su trasfondo una dosis profunda de antropocentrismo y a través de los cuales se pretendía contrarrestar una precariedad y vulnerabilidad nunca del todo suficientemente señalada. Así, el ser humano ha enfatizado<sup>237</sup> su racionalidad frente a los animales<sup>238</sup>, su ser político, su lenguaje, el fuego, la técnica, la verticalidad de la columna, etc., siempre buscando algún elemento a través del cual poder separarse de todo aquello que lo rodea, identificándose a través de la distancia. Siempre ha pivotado su dar vueltas sobre su propio concepto, en el estandarte, falso, del antropocentrismo, sin atender, lo suficiente, a aquello que le convierte en un ser igual de precario que el resto o, incluso, más. Efectivamente, el ser humano es el animal más indefenso en su nacimiento, siendo una condición que se alarga hasta la madurez y que no se consigue nivelar sino a través de multitud de elementos que pone en juego para salvaguardar dicha distancia. Obviamente, el ingenio

---

<sup>237</sup> El mito de Prometeo de Esquilo es sólo uno de tantos buenos ejemplos.

<sup>238</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*. Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

es fundamental, pero se desarrolla partiendo de esta precariedad, de este origen. ¿Cómo es que prácticamente la mayoría de las corrientes filosóficas o religiosas no reconocen este hecho tan sencillo y obvio? Responder a la pregunta nos obligaría a encaminarnos por otros derroteros, no obstante, creemos oportuno anunciar, simplemente, la cuestión. Con las definiciones tradicionales de lo que es el ser humano se obvia lo más evidente, saturando la pregunta con infinidad de alternativas, muchas de las cuales son atributos y capacidades humanas. Esta saturación es para nosotros una manera sagaz de esconder nuestra propia vulnerabilidad y, con ello, evidencia el amplio espectro del *falocentrismo* que ha caracterizado nuestro devenir. Continuar apuntalando la superioridad del ser humano a través de infinitas variables es perder la oportunidad de señalar su vulnerabilidad como aquello central en su forma de ser y su posterior manera de vivir y convivir. Destacar su desnudez consustancial obliga a profundizar en el concepto de vulnerabilidad y a destacar otros atributos que acompañan a lo humano y que queremos desarrollar a continuación.

*“Esa finitud a título de existencia significa: El hombre, aun siendo él mismo, no puede deberse a sí mismo. Originariamente no es él mismo por sí mismo. Así como él no tiene su existencia en el mundo por voluntad propia, es como él mismo ha sido regalado por trascendencia. Constantemente tiene que verse regalado de nuevo a sí mismo, si no quiere faltarse. Si el hombre se sostiene interiormente ante las contingencias de la suerte, si resiste imperturbable aun en la muerte, no es por sí solo. Mas lo que en esto le ayuda, es de índole diferente de todas las ayudas del mundo. La ayuda trascendente se le revela únicamente en la circunstancia de que él pueda ser él mismo. El hecho de que pueda estar apoyándose en sí mismo, lo debe a una mano que él no puede asir -que viene de la trascendencia- y que sólo es perceptible en la libertad misma del hombre”<sup>239</sup>.*

---

<sup>239</sup> JASPERS, K. *Introducción a la filosofía*, Ed. Círculo de lectores, Barcelona 1989, p. 58.

#### 6.4.3.2. Delimitaciones.

El ser humano nace gracias al otro. Es criado también gracias al otro<sup>240</sup>. El ser humano también nace vacío y es la comunidad la que le dota de lenguaje, sentido, individuación y subjetividad. El ser humano nace y desarrolla sus primeros años en completa indefensión. Requiere para su supervivencia de un conjunto de elementos, saberes y prácticas que configuran la comunidad: un cobijo, lenguaje, cuidados, tecnología, etc.. Su inicial desnudez es recubierta, con el paso de los años, por el lenguaje, la sociabilidad, las prácticas técnicas, el mundo simbólico, etc. A través de todo ello, el ser humano puede contrarrestar su inicial desventaja. Por otro lado y de mayor calado, esta inicial desnudez también se da en el plano psíquico. El ser humano nace desnudo de sentido o palabra y es, justamente por ello, por lo que hablamos de un proceso de formación a través del cual el individuo se dota de un marco de referencias, normas, sentidos, lenguajes, etc., que le permiten ordenar un mundo de significados y configurar un espacio para el sí mismo. Sin embargo, el infante, si bien nace con la capacidad, no lo hace con el contenido, en este sentido, es más bien el continente preparado para asimilar la carga de significaciones que, a través de la familia nuclear y con el consabido proceso de socialización, irá adquiriendo. En este proceso es visible la transmisión del legado colectivo y la ausencia de un individuo con identidad propia, la primacía de lo social frente a lo individual. Hay una transmisión, matizada por el origen, de la subjetividad colectiva, y hablamos, como decíamos, de un sujeto competente

---

<sup>240</sup> Recordemos, de nuevo, la imagen de interdependencia puesta de relieve por Garcés. *La sociedad moderna nace del olvido de que hemos nacido y crecido en manos de otros, o más bien, de otras, y del horror a pensar que envejeceremos, también en manos de otros, de otras. Mientras tanto, afianzamos nuestro espacio vital como un pequeño reino en el que la libertad se afirma como un atributo individual contra o sin los demás*<sup>240</sup>. GARCÉS M., *Un mundo común*, o.c., p. 33.

cuando esta subjetividad colectiva es asimilada, convirtiéndose el sujeto en un sujeto competente. Diferente es, recordemos, el proceso de apropiación de esa subjetividad, por la cual, a través del dispositivo identidad, el individuo cree propia, original e inmutable esa subjetividad, delimitándose y marginando la subjetividad colectiva de la propia, iniciando de esta manera el proceso de separación y alienación. Tener en cuenta su origen, el del infante, es importante para poder comprender, en profundidad, el alcance del atributo con el que queremos definirlo, a saber, la vulnerabilidad. De entrada, por tanto, es preciso diferenciar la desnudez con la que nace de la vulnerabilidad con la que convive y se define. La primera es un rasgo de su nacimiento y primeros años respecto a gran parte del mundo animal. No hay duda que el ser humano es especialmente vulnerable al nacer. Aparecen, así, dos niveles diferentes de vulnerabilidad, una más material ligada a nuestra corporalidad y desnudez y, otra, que señala nuestro ser social, ligada a la vulnerabilidad del sentido existencial, al devenir que caracteriza esa subjetividad que nos constituye. Queremos, por último, utilizar el término precariedad para expresar y señalar la intensificación de la vulnerabilidad en nuestro presente cuando, añadido a las dos dimensiones anteriores, se intercala el sistema económico y la subjetividad narcisista acrecentando dicha sensación. Habiendo desarrollado las consecuencias de la precariedad en nuestro presente a través de la figura de la alienación o neurosis, queremos ahora desarrollar las dos primeras.

Respecto de la primera, incluyendo las repercusiones de la fenomenología expresada por Merleau-Ponty, es fácil comprender que nuestra inserción en un mundo material, cuyo primer contacto es a través de lo corporal, nos convierte en seres ligados a un mundo y a nuestro propio cuerpo. En esta ligazón, estamos insertos en un conjunto de leyes que no dependen de nosotros, y es este mismo depender el que nos convierte en sujetos vulnerables, es decir, aquello que nos sustrae de nuestra imagen de omnipotencia y nos coloca en un medio que no depende por entero de nosotros. Así, la misma

definición que otorga la RAE y que define la vulnerabilidad como el *poder ser dañado / herido por un acontecimiento*<sup>241</sup>, queda corta al verdadero alcance de esta primera acepción y, como veremos, no incluye la segunda que proponemos. Efectivamente, ser vulnerable es la posibilidad de ser dañado y recoge, con ello, la disposición y posibilidad de ser maltrecho. El ser vivo es un ser frágil, cuyo equilibrio vital es más bien un portento que una normalidad. Sin embargo, queda por englobar esta dependencia que, a través de lo corporal y biológico, nos liga con la vida y su modo de devenir. Aunque aparentemente estas líneas sean una obviedad, no parece que a nuestra propia omnipotencia narcisa le sean verdaderamente relevantes, puesto que nuestro día a día es un vivir de espaldas a esta obviedad. Lo biológico nos inserta en un depender, nos inserta en un contexto cuyo modo de darse ya está prescrito, es anterior a nosotros y no lo podemos modificar. Este depender, por tanto, nos abre a considerarnos seres ligados a un determinado entorno y a unas determinadas condiciones que hacen posible el desarrollo de la vida. Ello nos devuelve nuestro *ser-en-entorno*, primera dimensión de nuestra vulnerabilidad.

Respecto a la segunda, el *ser-con* con el que Heidegger caracteriza el *ser-ahí* permite vislumbrar la importancia de reconocernos seres sociales<sup>242</sup> y las derivadas de esta acepción de la vulnerabilidad. También vemos mejor sus repercusiones recuperando el pensamiento de Merleau-Ponty, donde verdaderamente alcanzan un mayor protagonismo, y podemos vislumbrar que, como diría Levinas, somos gracias al otro. Nuestro ser gracias al otro, que nos señala y, a la vez, nos convierte en seres sociales, también nos hace vulnerables en este ámbito. La subjetividad que identificamos como propia no es otra cosa que una adquisición y asimilación de aquella configuración de sentidos que pone en juego la sociedad a través del lazo familiar que nos une a ella y que

---

<sup>241</sup> RAE, [Web en línea]. [Consulta: 10-4-2014].

<sup>242</sup> *Somos seres sociales hasta el más íntimo de los niveles, seres que se comportan respecto al "tú", fuera de sí mismos, constituidos por normas culturales que nos preceden y nos exceden, entregados a un conjunto de normas culturales y a un campo de poder que nos condiciona de manera fundamental.* BUTLER, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. O. c. p. 73.

posibilita esta misma adquisición. Somos sujetos gracias al otro, aunque ha habido un olvido, provocado, de este *ser-con*. Las líneas que han posibilitado este olvido han sido los derroteros del pensamiento moderno y la maquinaria del sistema económico en el que vivimos inmersos. En nuestro presente, cuando priman las relaciones anónimas, las relaciones a distancia y las relaciones competitivas y de poder, es más evidente que nunca la soledad y precariedad de nuestra existencia. Ello testimonia, a causa del malestar que provocan, nuestra alienación, puesto que hace patente nuestra distancia frente a lo colectivo, una distancia que somos nosotros mismos los, equivocadamente, interesados en provocar. Por otro lado, somos, también, vulnerables en la dimensión existencial. Como diría Heidegger, en el ser arrojados, estamos abocados a afrontar la pregunta por el sentido de la vida que nos devuelve, a menudo y especialmente cuando carece lo social, su pleno absurdo. Dicho en otras palabras, la subjetividad colectiva tiene por esencia una naturaleza completamente vulnerable, en la medida que lo que articula es una malla de lenguaje y sentido para sostener el vacío de una existencia muda. De nuevo en esta dimensión se expresa nuestra desnudez consustancial. Para Ricoeur, la vulnerabilidad consiste *en cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo. El ser humano se sitúa entre lo finito y lo infinito y esta desproporción lo constituye como estructuralmente frágil*<sup>243</sup>.

Porque somos una sociedad abiertamente psicopática y *falocentrista* (donde el tema del poder y la fuerza son temas prioritarios) hay que precisar que vulnerabilidad o fragilidad no implican debilidad. Digámoslo abiertamente: no hay mayor flaqueza que no aceptar nuestras propias limitaciones, frustraciones, etc. No somos dioses. Ser finitos, limitados y precarios nos recuerda la necesidad de nuestros lazos (entre nosotros y con lo que nos envuelve). Nuestra constitución para la relación, el lenguaje, el tacto, el amor, la cura... Ser finitos nos recuerda que hemos heredado una vida, un bien temporal, cálido,

---

<sup>243</sup> RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*. Ed. Trotta, Madrid, 2011, p. 21.

precario y único, y no del todo nuestro. Evidenciar esta carencia que se expresa de diversos modos y que nos remite a confesarnos interdependientes permite, no sólo recobrar nuestra dimensión social, sino transformar nuestro dolor en recurso político<sup>244</sup>. La vía que se abre identificando dolor a herramienta política viene dada principalmente a través de dos dimensiones. Una de ellas consiste en aceptar nuestro propio engaño, en confesar el conjunto de estrategias que, cada uno de nosotros, ponemos en marcha para suplir este vacío y, también, en el ser partícipe del engaño colectivo que nos mantiene movilizados en la polaridad consumo-producción, en el intento de alcanzar ese ideal narcisista que supone el contrapunto fantasioso de un ámbito carente de precariedad. Darnos cuenta de nuestro dolor individual y compartido nos devuelve nuestra propia fuerza, pues convierte el engaño en verdad. Por otro lado y desde otra esfera, reconocer nuestra propia vulnerabilidad supone reconocer la del otro o, dicho a la inversa, poder sentir la precariedad de la existencia del otro, como dirá Levinas mencionando el poder para matar, permite abrir la vía para facilitar el reconocimiento<sup>245</sup> colectivo de esta naturaleza compartida. Por último, también nuestro modo de colocarnos cambia por completo, ya que dejamos de ser el sujeto pasivo que se deja llevar por un ideal como estrategia para evitar el sentirse vulnerable y que, por el contrario, lo acrecienta aún más. Es decir, nos convierte en sujetos con un sustrato que, siendo reconocido, puede ser defendido, cambiando entonces los marcos a través de los cuales habla el poder para determinar qué colectivos son merecedores de ser vulnerables y cuáles no<sup>246</sup>. En

---

<sup>244</sup> *Ibíd.*, p. 57.

<sup>245</sup> Un reconocimiento, diferenciando nuestro planteamiento del de Butler, que, para que no dependa tanto de los marcos a través de los cuales determinar el grado, el sujeto y el cómo, debe pivotar sobre la propia naturaleza.

<sup>246</sup> *Sólo puedo reunir un “nosotros” encontrando el camino que me liga al “tú”, tratando de traducir pero dándome cuenta de que mi propio lenguaje tiene que quebrarse y ceder su voz a saber quién eres. Eres lo que gano a través de esta desorientación y esta pérdida. Así es como surge lo humano, una y otra vez, como aquello que todavía tenemos que conocer.* BUTLER, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. O. c. p. 78.

definitiva, nos permite colocarnos en el lazo de *ser-vivido* y retomar la responsabilidad heideggeriana para con el ser. Dicho en palabras de Patočka:

*Nuestro propio yo, nuestra ipseidad, no podemos registrarlo o reflejarlo pasivamente; tampoco podemos crearlo, no somos absolutos. La claridad sobre mi ser es algo a lo que nosotros mismos colaboramos, de lo que somos responsables<sup>247</sup>.*

---

<sup>247</sup> PATOČKA, J., *El movimiento de la existencia humana*, Ed. Encuentro, Madrid, 2004, p. 64.



### 6.4.3.3. Dimensiones.

#### 6.4.3.3.1. Interdependencia.

Siguiendo hasta cierto punto a Heidegger, Merleau-Ponty rescata el *ser-con* del ser humano como condición existencial y previa. Esta recuperación de la dimensión social, no obstante, tiene una mayor amplitud dentro de su obra y queremos recuperarla para poder desplegar, también nosotros, la noción de interdependencia. Como señalábamos, las repercusiones del juego facticidad-creatividad se extienden más allá de la relación con el mundo o el sentido. Dicho de otro modo, entender la obra de Merleau-Ponty supone encajar, en un territorio común, las cosas o el mundo con la relación con el otro que aquí queremos abrir. De igual modo, a través de la relación con el otro que, como veremos, no supone una relación de dominación-sumisión entre dos *cogitos* autónomos, se abre, nosotros queremos continuar proponiéndolo, un territorio. Este territorio o campo es lo común, y aquí se inscribe tanto el campo de lo político como el de la libertad común, el sentido o aquello que nos confiere y posibilita una subjetividad. Este espacio que se abre con la relación y que es previo a nosotros mismos, que nos viene dado y que juega como la posibilidad de ser, es la subjetividad común que, a su vez, nos devuelve nuestra interdependencia. Las características que definen este territorio modifican completamente la visión de lo común, de la verdad, del sentido, de la relación o del individuo por cuanto son una oposición al constructo moderno y presentan un modelo de configuración y devenir del territorio que juega e incluye la ambigüedad, la relación, lo territorial y la coparticipación. De igual manera que afirmábamos, desplegando la obra de Merleau-Ponty, que la relación con el mundo no

se origina por un acto constituyente de una conciencia al estilo cartesiano o husserliano, por poner algunos ejemplos, ni tampoco es aquello pasivamente recibido por un afuera inmutable o estable, como podría afirmar cualquier postulado positivista, existe, repetimos, como elemento previo, el terreno de lo común como un espacio compartido. Es decir, a través del espacio común se abre un campo donde pueden converger, como parejos y necesarios, la facticidad y la creación, originando un espacio para la ambigüedad o, en palabras de Merleau-Ponty, el anonimato. Este anonimato es la caracterización principal de este espacio en bruto donde moran el conjunto de sentidos acumulados y siempre necesitados de renovación. Un espacio que impide, por su indefinición, el dispositivo identidad, que se configura como un espacio de relaciones o constelaciones cercadas y cerradas por lo privado y que permite la aparición de una subjetividad enraizada en el individualismo indispensable para generar la alienación correspondiente. Su anonimato deviene, porque no puede tener un rostro claro, una significación o sentido preciso, justamente porque la relación con el mundo está caracterizada por su no-coincidencia y su sempiterna naturaleza incompleta. Es de todos y de nadie.

Desplegada la relación con el otro a través de lo común o del territorio que expresa la subjetividad común, las derivadas van más allá de la mera crítica a los postulados modernos. Supone recuperar con todas sus repercusiones el *ser-con* heideggeriano, reinsertando este aspecto como transcendental y previo al individuo, puesto que, a la vez que lo instituye, también lo carga de contenido, le dota de un lenguaje, cultura y tiempo. Por otro lado, abre la relación como un vínculo que permite un camino infinito hacia un estado nunca del todo asequible, señala la imposibilidad de ser sólo un individuo y, por último, por su propia naturaleza ambigua, muestra su vulnerabilidad consustancial, demandando reciprocidad, implicación y una actitud de cuidado. Juega, por ello, permanentemente, como ambivalencia entre lo dado y la potencia,

desarticulando cualquier conato de perfección, autosuficiencia o inmunidad, a la vez que impide la tiranía de los mundo privados<sup>248</sup>.

Habiendo aclarado que lo social posibilita y se inserta en nuestra propia constitución y naturaleza, podemos afirmar, retomando la primera frase del trabajo, que, efectivamente, esta vida no vale nada, aunque, no obstante, el sentido y las implicaciones han cambiado por entero. Es cierto que los términos de propiedad e impropiidad, de la misma manera que el concepto de sujeto, han quedado completamente desfigurados, pero añadiremos, ahora, que para el campo de la subjetividad y, por ende, del territorio de lo común o la intersubjetividad, mora un juego de ambivalencia al que obliga nuestro modo de estar y ser en el mundo. Esta ambigüedad es la que dota de carácter político también a nuestra existencia, puesto que nos implica en su imbricación y nos afrenta a este gesto de corresponsabilidad en un territorio que a la vez nos sujeta y constituye y, a la vez, co-creamos, rotas las posibles adjetivaciones sobre la propiedad de la vida que habitamos, devolviéndonos nuestra vulnerabilidad y dependencia para con el otro. El terreno de lo común, por otra parte, se convierte no únicamente en aquello que hollamos, sino que, devolviéndonos su anonimato, su ser de nadie y de todos, nos recuerda la cuestión del vivir juntos como el único posible escenario con el que lidiar.

La interdependencia es, primeramente, una causa de este definimos a través de nuestro *ser-con* o del tener en cuenta la subjetividad colectiva que nos configura, pues supone afirmar que aquello que posibilita un sujeto competente es lo social, descartando, por tanto, cualquier conato de independencia para el sujeto. Sin embargo, ello no lo convierte en meramente dependiente, sino que, a su vez, como sujeto competente, también entra en liza y en diálogo con esa subjetividad colectiva, generando, a través de

---

<sup>248</sup> *La idea de mundo común sabotea todo intento de privatización de la existencia.* GARCÉS, M., *Un mundo común.* O. c. p. 147.

su experiencia y la experiencia con el/lo otro, esa experiencia de co-creación inacabable de una subjetividad colectiva que, por ello, siempre está en devenir. Es por ello, seguidamente, que caracterizar este territorio de la subjetividad común como interdependiente es desvelar su manera de darse, en la medida que siendo colectivo está abierto a un proceso de devenir por la participación activa de sus agentes que, en la relación con el otro, posibilitan.

Finalmente, el territorio de esta subjetividad común, caracterizado por la interdependencia, es construido por lo fáctico, la carnalidad o el tiempo, por poner algunos ejemplos, y, a la vez, trasmutado por el juego de aquel, nosotros, que vive inserto en él, en una inmanencia donde no hay principios ni fines exteriores. El margen que nuestra imbricación abre en el territorio, ya no la de un sujeto constituido, sino la de una comunidad hablando y co-creando en boca de diferentes individualidades, permite, de nuevo, destacar este silencio que hay entre nosotros y las cosas<sup>249</sup>, entre nosotros mismos y, por último, en nuestro fuero interno. Un vacío<sup>250</sup> que queremos también desplegar, un vacío que aparece, como decíamos, a través de nuestra implicación en el mundo.

---

<sup>249</sup> Un pensamiento instalado en el silencio de las cosas. BECH, J.M., *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*. O. c., p. 32.

<sup>250</sup> *Que lo común no es nada significa que no es ni cosa, ni realidad última, ni primera causa, ni identidad universal, nada. Ni objeto a construir, ni tierra prometida. Nada que podamos poner enfrente nuestro, nada que podamos perder o recuperar, nada que podamos colonizar o liberar, nada de lo que podamos exiliarnos y a lo que quizás, algún día, conseguimos volver. Que lo común no se a nada no implica (...) que sea un entre vacío, puro abismo de la imposibilidad de acceder al otro, separación de las conciencias y los cuerpos finitos, deuda infinita que articula la comunidad. Todo lo contrario: lo común no es nada porque es la dimensión común de nuestra riqueza compartida.* GARCÉS, M., *Un mundo común*. O. c. p. 145.

#### 6.4.3.3.2. Ambigüedad.

La ambigüedad es la otra dimensión de la vulnerabilidad que queremos destacar. Recordando lo dicho en el apartado del sujeto encarnado, queremos señalar el territorio que se abre, siguiendo las lecturas de Merleau-Ponty, entre la facticidad y nuestro gesto creativo, en relación con la emergencia de sentido.

La naturaleza incompleta que aparece en cualquier relación y que Merleau-Ponty vehicula con el ser, permite concebir el encuentro no a través de entidades positivas, completas o pre-existentes, sino a través de poner el acento en la ambigüedad, el devenir y la plasticidad de una relación que rompe la dualidad típicamente moderna. En la relación con el otro, no hay una construcción o creación ni, tampoco, revelación, no somos pasivos ni activos o somos ambas cosas a la vez, puesto que aparece como un campo que nos envuelve y a la vez nos implica. Nos permite *ser*, puesto que nos transfiere su sentido, pero nos empuja a modificarlo por su necesidad de ser renovado y actualizado. Tal y como decíamos, esta emergencia no es un acto creativo *ex-nihilo*, producido por un sujeto constituyente, autónomo e independiente de cualquier lazo con la realidad, sino que se genera a través de una relación que permite entrever un territorio, así lo hemos querido visualizar y conceptualizar, en el que lindan la facticidad o lo dado y el polo que lo modula, compuesto por nuestro propio gesto, a su vez también emergido por esta misma polaridad, pero que permite, por el conjunto de sentidos que atesora, por la experiencia y por el contacto con el otro, entre otros elementos, un margen de libertad para modular y co-crear una relación con la realidad, y hacer posible, también, un determinado sentido. Es evidente que el territorio que conforman dichos polos nos obliga a señalar un territorio inestable y, tal y como lo caracteriza Merleau-Ponty, necesitado de una constante renovación-reconstrucción,

pues es deudor del tiempo histórico, social, económico y cultural que le ve nacer y, por ello, susceptible de ser permanentemente modulado. Esta necesidad de modulación y de apertura, esta potencialidad con la que lo caracterizamos, nos permite vislumbrar su carácter precario y vulnerable. Pruebas de ello son su temporalidad o su dependencia. Por otra parte, precisamente a causa de esta construcción entre lo colectivo y lo dado, permanentemente en devenir, se vislumbra su carácter ambiguo, ya que nunca es del todo definitivo. Además, queremos resaltar nuestro actual modo de acercamiento, alienado, a este territorio, puesto que, obviando su vulnerabilidad y ambigüedad, a través de nuestra movilización, potenciamos y aceleramos una falsa fertilidad sustentada en un ideal narcisista que proyecta hacia ella experiencias para sostener su proyección de imagen.

Evitando querer *reificar* la ambigüedad<sup>251</sup> con un proceso de privatización, queremos defender otra manera de acercarnos a esta ambigüedad y, por ende, de vivir en ella, que respete y atienda su carácter precario y su misma naturaleza ambigua. Es un aspecto no lo suficientemente señalado por Merleau-Ponty y que, además, nos permitirá adentrarnos, de una manera más experiencial, en el trasfondo de nuestra verdadera vulnerabilidad. Esta forma de acercarnos será la propuesta de una ascética para el vacío, entendiendo el vacío como aquello que permite esta ambigüedad. Ello también nos permite recuperar nuestro estar perdidos, co-relacionado con nuestro estar engañados por el empuje y la aceleración de ese querer generar sentidos con el margen que nos permite la facticidad.

Finalmente, contactar con este margen que se nos acerca, en su radicalidad, cuando dejamos de proyectar en él nuestra fantasía y deseo narcisista, es abrirnos a una interrogación radical, recuperando entonces el verdadero sentido de la actividad

---

<sup>251</sup> *El objetivo debe ser pensar (y nosotros añadimos vivir) la ambivalencia sin salirnos de ella, evitando de esta manera que su movimiento se territorialice.* LOPEZ, S., *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío.* O. c. p. 123.

filosófica. Este preguntar radical que nos abre, como seres vulnerables, al despeñadero de vacío de una ambigüedad no del todo desvelada es lo que nos orienta hacia una ascética para el cuidado.

## 6.5. El cuidado.

### **6.5.1. La actitud de cuidado.**

#### 6.5.1.1. La actitud de la cura o cómo se recupera una vida política.

Convergiendo los puntos de partida y las propuestas del trabajo, empieza a evidenciarse que nuestra vida no es nuestra. No lo es, primeramente, porque estamos enajenados y, seguidamente, porque no podemos poseerla.

Hay cuatro actos políticos que queremos desvelar o reivindicar y que muestran el verdadero carácter político de toda vida, justamente por tener ésta un lazo social. El primero es el proceso de identificación que hace posible la privatización de la subjetividad y la demarcación espacial necesaria para configurar una relación enajenante con el sí mismo. El segundo es el acto que deviene de la decisión rechazar el sufrimiento que toda alienación genera y que implica atender a la dimensión donde se produce el dolor, dando cabida a nuestra vulnerabilidad. El tercero, reivindicar una actitud relacionada con el estado de vigilia, un estado actitudinal que aparece al lado de un pensar que debe lidiar con el dolor. El cuarto y último, hacer de ese estado de vigilia un desafío contra nosotros y nuestro entorno.

Nuestra subjetividad actual y el dispositivo identidad que le precede pueden ser desfundados si denunciamos ambos gestos como políticos, si, invirtiendo el orden, dejamos de ser nosotros mismos, identidades, para ser nosotros, cuerpos o sujetos encarnados. El proceso de identidad y su contrario, la desidentificación o apertura al



otro, tienen calado político. El proceso de alienación es, en nuestro presente, un juego con nuestro narcisismo, es decir, una preferencia del ideal respecto de lo real y una preferencia, también, de lo individual respecto a lo colectivo. No obstante, el narcisismo no es la alienación en sí, sino que, recordemos, es la forma que adquiere nuestra alienación. Antaño, la alienación tampoco venía dada por la existencia de una religión, sino por el acto político de la creencia: en otro mundo, en leyes divinas, etc. Hoy nuestra alienación es narcisista, puesto que la configuración subjetiva que permite y despliega es el ideal para mantener la movilización a la que estamos sujetos y con la que nos sujetamos. El narcisismo es el mecanismo de sujeción a través del cual la conciencia de sí se organiza de tal forma que el ideal, o un reflejo aislado de nosotros mismos, pasa a un primer plano, dejando de lado nuestra dimensión vulnerable y social.

Convertirnos en alienados es posible porque nos identificamos, y es éste, en sí, un acto político, tanto por sus repercusiones como por el gesto en sí mismo. El dispositivo identidad es el proceso a través del cual interiorizamos y nos apropiamos de la imagen, sentidos y referencias que los demás lanzan de nosotros. Una imagen cargada con sus propias proyecciones, con sus deseos, necesidades, carencias, gustos y, también, con sus cosmovisiones e ideologías, actualmente, con el dibujo alienado de su narcisismo. Digámoslo de otra manera, no somos nada o somos el cúmulo de la mirada del otro. Para convertirnos en lo que somos, para alzar una idea de yo, hemos de haber interiorizado lo lanzado por el otro y realizar un acto de posesión, esto es, convertir lo que nos llega en forma de proyecciones en nuestro sello, en lo que somos. La identidad es un proceso de privatización, es hacer nuestras las proyecciones de los demás. La trayectoria de la individualidad es la trayectoria de la propiedad privada y el fracaso de lo colectivo. Un doble fracaso sustentado en nuestra alienación y en el proceso interiorizado que lo hace posible, a través del cual nos convertimos en nuestros cancerberos.

La mayoría de las veces el pensamiento crítico y político ha achacado la alienación a configuraciones externas y a relaciones de poder, pero eso sólo es la forma externa de un proceso interno que, en nuestro contexto, tiene su núcleo en la identidad. La identidad y el proceso de identificación, sin confundirlos con el proceso de individuación, son una estrategia y un modo de darse del ser alienante, un proceso que consiste en delimitar el conjunto de proyecciones de los otros y jugar a través de él considerándolo propio. Como gesto, aunque sea velado, es un gesto político. Actualmente, este gesto, la identidad o identificación, consiste en un acto de apropiación por el cual la figura del yo se dota de un determinado contenido y, a través del narcisismo, se pone como objetivo un determinado ideal. Es un acto de apropiación que transforma lo colectivo en privado, que prioriza, por tanto, lo privado a lo público, que delimita un territorio común haciéndolo privativo, que prioriza lo estático, la figura de esa configuración, antes que su propio devenir, y que, con el gesto, dibuja, precisamente, el movimiento de segregación y separación que caracteriza la alienación. Por otro lado, hemos de tener en cuenta que la identidad también se ha construido como un parapeto para dar contención a la sensación de vulnerabilidad y precariedad con la que nos definimos. Es una fórmula, también, para silenciar la potencia del vacío que nos envuelve. La identidad es la adquisición de etiquetas a través de las cuales saturamos el silencio interno y nos olvidamos de nuestra colectividad. El proceso de identidad es un proceso político que supone apropiarse de algo colectivo y priorizar lo individual por encima de lo colectivo, cuya principal consecuencia es nuestra propia alienación, nuestro olvido de nuestra naturaleza vulnerable y social. Al señalarlo, desvelamos el campo para retomar nuestra propia opción vital de identidad como gesto político y posibilitamos una nueva actitud.

Hace falta, para afrontar la situación presente y voltear la frase de la que partimos, recuperar una actitud que nos permita observar, primero, el cúmulo de introyectos que

nos conforman, el acto por el cual instituimos como propio ese conjunto de proyecciones lanzado por el otro y, por último, recuperar algo consustancial a nosotros: nuestra vulnerabilidad, volviendo a rescatar, también, lo colectivo como la única forma de cuidar esta vulnerabilidad. El camino para sentirnos más seguros no es continuar irguiendo identidades, sino sabernos interdependientes. Recuperar esta actitud es darle la vuelta al proceso de identificación o, como titulamos, descubrir, enlazada, la vida con la política, es decir, afirmar que la vida, *nuestra vida*, y todo lo que le atañe, afecta y forma parte de lo común. Significa enlazar, también, la dimensión existencial y política que cada vida lleva implícita. Como veremos en todo el proceso, de lo que se trata es de ir desfondado el vallado de delimitaciones a través de las cuales conformamos y estructuramos nuestra realidad y nos alienamos. Enlazar la dimensión existencial y política supone enlazar lo individual con lo colectivo. Vaciamos y compartir.

Entendemos por dimensión existencial la respuesta que el individuo da a su propia vida, esto es, el sentido. Jugando con nuestra lógica: la respuesta colectiva de la que el individuo se apropia para dar sentido a su vida. Por ello, por esta relación entre lo colectivo y lo individual, la dimensión política va enlazada con la existencial. Sin embargo, en nuestro presente, la dimensión existencial, desvinculada de su dimensión política, es la pregunta por el sentido que cada individuo se realiza y que contesta apropiándose de las proyecciones de los demás. La respuesta juega con el binomio llegar a ser-ser alguien y se pone en juego gracias al ideal movilizado con el narcisismo. Responder a través de esta lógica al sentido existencial es, en todo caso, profundizar en el proceso de individualización, delimitar de una manera mucho más evidente aquello que separa al individuo de la masa y tener como ideal un sujeto que bascula entre la producción y el consumo constante. El sentido aparece, pivotado sobre la movilización, en tener valor o no tener valor. Responder a través de esta lógica es, también, desvelar la dimensión política que mora en la dinámica. No defendemos, por ello, la necesidad

de aunar ambas dimensiones, ya lo están, aunque se intente venderlas de manera aislada. Ambas dimensiones son lo mismo. Sólo se dan aparentemente separadas cuando hay alienación o, en otras palabras, en un contexto de alienación (de separación), cuando las dos dimensiones aparentan tener naturalezas y respuestas diferentes.

¿Cómo hacer aparecer una actitud capaz de transfigurar los valores a través de los cuales engarzamos nuestra propia enajenación? Por actitud entendemos una disposición de ánimo y un modo de conducirse o gobernarse dirigido hacia uno mismo, los otros o el entorno. La actitud de cuidado nace, no podría ser de otra manera, por un proceso de toma de conciencia y ello es posible cuando ésta se centra en el dolor de una vida movilizadora, de una vida enajenada. La toma de conciencia aparece por desenredar la confusión en la que vivimos y, especialmente, por encarar el dolor de la vulnerabilidad, el vacío de la nada que constantemente intentamos saturar, y por señalar el malestar del que somos portadores. El proceso de identidad, como gesto político-existencial, se nos vende como un parapeto para salvaguardar nuestro vacío. *Ser nosotros mismos, hallar nuestro lugar*, etc., son modos de izar banderas de sentidos contra el dolor de un vacío narrativo propio de la vida, de la misma manera que lo fueron los ideales ilustrados o los religiosos. Por otro lado, queda clara la utilización de esa palanca para sostener la movilización que permite la dualidad producción-consumo. Llegar a ser o tener por meta el horizonte de un ideal es la mejor palanca para estar en movimiento. Se pierde de vista, sin embargo, que a través de este proceso la persona y el colectivo deben realizar un proceso, continuo y repetitivo, una *ascesis* alienante, para mantener en boga esa creencia. Como todo ideario, se marca un objetivo inalcanzable y un recorrido que, por la falsedad del objetivo, acaba siendo alienante. Junto a la falsedad, es también doloroso y alienante el proceso en sí mismo, puesto que la persona se duplica, se separa de sí misma, escindiéndose en una parte pasiva, la que escucha el ideario, y en una parte

activa, la que lo promueve, a saber, el binomio opresor-oprimido. Tomar conciencia de esta duplicidad, de la falsedad del ideario u objetivo sólo puede realizarse a través del contacto con el dolor o el sufrimiento de una vida, la nuestra, enajenada. Sólo llorando nuestra vida podemos tomar conciencia de su precariedad y su vulnerabilidad. Sólo llorando la vida podemos tomar conciencia de su temporalidad y de nuestra limitación. *Sólo tenemos una vida y es ésta* se convierte en una palanca político-existencial que, además, debe dejar de lado cualquier ideal. Es a través del dolor, de apropiarnos de nuestra dimensión *pática*, y de su toma de conciencia como puede aparecer la actitud que mencionamos. Una actitud que, al tomar conciencia de lo doloroso de una vida enajenada, deja de utilizarla para llegar a un ideario de ser y la convierte en presente, en nuestro presente.

No obstante, la toma de conciencia de nuestro dolor no es suficiente. La actitud debe abrirse y desplegarse como un desafío que, naciendo de un impulso doloroso, se convierte en una decisión y retoma la fuerza que adviene con la conciencia del dolor, desvelando éste como político y común. Un desafío al contexto y, principalmente, un desafío para nosotros mismos, un desafío que se yergue a través del cuidado, de la actitud de cura, y tiene como resultado la emergencia de un sujeto encarnado o de un sujeto interdependiente, un sujeto corporal y común, que se propaga y mantiene gracias a la ascética, a la repetición y a la ejercitación.

Un acto político es todo gesto, acción, palabra o omisión que, buscando alcanzar determinado fin, tiene repercusiones en lo social. En este sentido, es un acto político nuestra enajenación, como lo es el acto previo de nuestra identificación. Es, también, un acto político la decisión de qué hacer con nuestra alienación. El gesto de reconocerla y rechazarla es un acto político que va en contra de nuestra identidad y a favor de nosotros mismos. Para hacerlo posible, la actitud debe recuperar lo que ya Heráclito identificaba con todo pensar, es decir, un estado de vigilia. El velar o el estado de vigilia

gozan de diversas acepciones que es preciso sacar a la luz, tanto para enriquecer la noción de actitud como para devolver a ésta su verdadero contenido filosófico, y recuperar, también, el papel tradicional de la filosofía. La RAE establece, como una de las acepciones para el velar, *el estar despierto en tiempos destinados para dormir*<sup>252</sup>. Efectivamente, la enajenación es un estado de semi-consciencia que, en nuestro contexto, se manifiesta con el narcisismo. Son tiempos en los que se promueve el sueño del pensamiento. Siguiendo a Goya, tiempos en los que el sueño de la razón produce el monstruo de un yo-Narciso. Para estos tiempos, todo pensar o actitud filosófica requiere de un estado de vigila.

Como sabemos, toda alienación no puede ser total y completa, justamente, aquello que la define como alienación es la contradicción que mantiene en su forma de darse, el desajuste que produce. Este desajuste lo podemos captar a través de nuestra dimensión *pática* y de la incapacidad por alcanzar los ideales que promueve la forma de esta alienación a través de nuestro cansancio o insatisfacción. Poner la mirada en ellos, centrar la atención en nuestra dimensión corporal donde se manifiestan, es atender y dar cabida a la dimensión alienada y apartada, es decir, poder poner la mirada en nuestra dimensión vulnerable. No obstante, todo acto de liberación demanda de un acto de violencia, todo acto constitutivo pide romper con el poder constituido. Esta necesidad de violencia aparece aunando la actitud con el desafío y es aquí donde empezamos a desbrozar otra acepción de la palabra vigilia. Para nuestro caso, cuando la actitud recupera el estado de vigilia, recupera el cuidado que todo velar implica. Vigilia significa *cuidar solícitamente de algo*<sup>253</sup>. El desafío para una actitud que toma conciencia de su sufrimiento y, por tanto, de su vulnerabilidad es la actitud de cura, de cuidado.

---

<sup>252</sup> RAE, [Web en línea]. [Consulta: 22-10-2014]

<sup>253</sup> RAE., Diccionario de la lengua española. Ed. S.L.U. Espasa Libros, Madrid, 2001.

Todo desafío es un retar a determinado *statu quo* de cosas o individuos. Todo desafío implica una pérdida de fe o la conversión de una creencia por otra.

Siguiendo a López Petit<sup>254</sup>, la vida debe convertirse en un acto de sabotaje: cortocircuitar, interrumpir. Aún siguiéndolo, este acto va dirigido, principalmente, contra nosotros mismos<sup>255</sup>. Su finalidad, no obstante, si queremos de verdad cortocircuitar la movilización que nos enajena, va mucho más allá de un simple parar. López Petit demanda, para este desafío, tres condiciones: la palanca del no-futuro, la plasmación de un nosotros y la creación de un *mundo*. Para nuestro caso, el desafío significa contactar con nuestro dolor y ello implica, como implica cualquier trabajo con los trastornos límites de personalidad o el narcisismo, dar cabida a la dimensión corporal y material de la persona, de tal forma que pueda contrarrestar el ideal en forma de narcisismo con la frustración de una vida encaminada a ese no-futuro. Tomar conciencia del dolor de una vida orientada hacia un imposible es, también, una tarea de frustración y, más importante todavía, posibilita una real y encarnada aceptación de la inexistencia de ese ideal. Todo trabajo con el narcisismo es tanto un contacto con la dimensión corporal, un trabajo de frustración respecto al ideal proyectado y una aceptación de la naturaleza vulnerable y del sujeto encarnado que somos. Rechazar nuestro ideal es abrirnos al no-futuro y rechazar cualquier conato de esperanza. Hacerlo a través del dolor es, también, poder contactar con un nosotros que emerge con la plasmación del malestar, cansado de su ocultación y represión, cansado de su deglutir y del movimiento de responsabilizarse en vano. Lo diremos más adelante, reivindicar el propio dolor y la fuerza que aparece en su emergencia tiene dimensión política, y una de sus tantas repercusiones es su capacidad para generar comunidad, para abrirnos al

---

<sup>254</sup> LOPEZ, S., *Amar y pensar. El odio del querer vivir*. O. c. p. 26.

<sup>255</sup> *Tu propia vida hace girar la gran noria de la producción de consenso. Entérate bien: tu propia mirada ha incrementado el valor de cambio del escaparate. Entérate bien: tu propia respiración da aire al inmenso fuelle que apaga el fuego. Este fuego que no viene del cielo, porque lo llevamos dentro.* Ídem.

nosotros. Por último, la creación de un mundo deviene no tanto por querer proyectar utopías u otras formas de organización social, sino por la propia emergencia de una comunidad que reivindica el dolor como político. Este nuevo nosotros se sabe descabezado del ideal narcisista, a través del cual puede también plantearse su propia individualidad, y relocala las coordenadas de sentido, generando, con ello, otro marco que, sin querer proyectarse a través de un futuro esperanzador, recupera la importancia de lo único que quizás poseemos, a saber, nuestro presente.



### 6.5.1.2. La cura en Heidegger y Foucault.

Antes de entrar en el desarrollo de lo que, para estas páginas, deviene una actitud que se yergue a través del cuidado, queremos volver a enlazar con los dos autores que hemos querido tener de referencia, ya que compartimos a través de ellos un recorrido que transcurre por las mismas plazas y que también discurre a través de la noción de cuidado. Así, habiendo descartado la categoría de sujeto, por ser un artefacto histórico, y señalado la subjetividad como un constructo, o bien de relaciones de poder (Foucault), o bien por una proyección del otro (Heidegger), nos encaminamos ahora a delimitar el campo sobre el concepto de cuidado con el que juegan ambos autores a través, primero, de la *Sorge* heideggeriana y, segundo, del cuidado de sí foucaultiano.

Primeramente, Heidegger en *Ser y Tiempo* mantiene que la *Sorge* es aquello que posibilita que el *Dasein* pueda *ser puesto delante de sí y abierto para sí en su estado de yecto*<sup>256</sup>. Para entender la constelación de significados que, a través del concepto de *Sorge*, lanza Heidegger para sostener el *Dasein*, hay que hacer mención de los existenciarios a través de los cuales caracteriza el *ser-ahí* y lo sitúa enraizado en el mundo. Estos existenciarios, recordamos, son la existencialidad, la facticidad y el ser caído. El engarce de estas tres categorías confluye en un ser arrojado al mundo y a una vida de inautenticidad (*Uno-Man*) y cotidianidad. No obstante, a través de esta caracterización, Heidegger muestra que en el reverso de ella y gracias a ella, el *Dasein* se muestra como *Sorge*, en la medida que este concepto y atributo reúne los existenciarios y es su condición de posibilidad<sup>257</sup>. La *Sorge*, de hecho, es más que una mera característica del *Dasein*. A la vez que definitorio del *ser-ahí*, conjuga todos los existenciarios y, siendo lo pre-ontológico, es lo

---

<sup>256</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*. O. c. p. 201.

<sup>257</sup> *En cuanto totalidad estructural origina, la cura es existenciarioramente a priori de toda posición y conducta fáctica del Dasein*. *Ibidem*, p. 214.

que permite al *ser-ahí* pasar de una posibilidad de ser a otra. La *Sorge* es, además, la forma como el *ser-ahí* se abre al mundo en un *pro-curar-de* que, a través del deseo y la esperanza como medios, puede alcanzar la cura, su objetivo. Esto es, una forma de relacionarse con el mundo que, siendo ya en el mundo, determina y, a la vez, posibilita un manera de darse para el *ser-ahí*. El concepto de *Sorge* es, además, una forma de darse, no un impulso, con intencionalidad (en este sentido, hace una transposición del plano psíquico de Husserl al plano de la vida práctica). A saber, para Heidegger la *Sorge* toma diferentes manifestaciones, todas ellas unidas por el *de*: cura de otros, corresponsabilidad de, cuidarse de *lo a mano*. De todas ellas, es la última la que adquiere mayor protagonismo. Mediante su propia naturaleza, a través de la *Sorge*, el *Dasein* puede ejercer, ante sí mismo, una corresponsabilidad ante el estado de presente, es decir, puede hacerse propias las proyecciones de sus posibilidades de ser. Un ser cuya existencia siempre está en juego y es mediada gracias a la *Sorge* que le permite anticiparse sobre sí mismo: *pre-ser-se-ya-en [el mundo] como ser-cabe*.<sup>258</sup>

Siguiendo a Heidegger en este engarce, tan íntimo, entre la *Sorge* y el ser humano, podemos afirmar que, efectivamente, la *Sorge* es algo consubstancial en la medida que, también siguiendo a Heidegger, el *ser-ahí* es un ser arrojado al mundo y, como tal, previamente necesitado, desde su desnudez, de un modo de darse para su propia supervivencia y desarrollo. No obstante, las coincidencias acaban aquí, puesto que el desafío que recogemos nosotros a través de la figura del cuidado no quiere ser una herramienta para alcanzar un estado de autenticidad como predispone la cura heideggeriana. El ser arrojado es, para nosotros, una forma diferente de relatar y mostrar la vulnerabilidad con la que definir lo humano y, aún siendo diferente, muestra a las claras su desnudez. Esta desnudez, cargada de vacío y rodeada por lo social, es, sí, el estado original de lo humano que nada tiene que ver con la dualidad autenticidad-

---

<sup>258</sup> *Ibíd*em, p. 217.

inautenticidad que pone en juego Heidegger. En todo caso, podemos ligarnos a su discurrir enlazando dichos conceptos con el de alienación y así, efectivamente, la alienación sí es, en cierto sentido, un estar inauténtico en la medida que el ser humano pierde de vista su propia naturaleza vulnerable e intenta buscar un parapeto a través de la imagen narcisa. Esta enajenación, no obstante, no viene dada por una caída desde el origen, sino por un determinado contexto social. La trayectoria heideggeriana peca, a nuestro parecer, de mesianismo, y el estandarte que iza con la *Sorge*, para ser el puente de un estado inauténtico a uno auténtico, nos parece un escape y, de nuevo, otro parapeto para evitar el contacto directo con nuestra naturaleza vulnerable, social y vacía.

Por último, Heidegger pone en juego la fábula de Higinio y creemos oportuno recuperarla para delimitar, con más tino, su concepto del nuestro<sup>259</sup>. La utilización de la fábula sirve a éste, en realidad, para afianzar algunas de las características del concepto de *Sorge* que apuntalan a su vez al *ser-ahí*. La primera de ellas tiene como finalidad poder probar que el cuidado es un elemento pre-ontológico a la figura del *Dasein*, esto es, no sólo lo define, sino que está antes que él. En segundo lugar, recuperando la tradición antigua, vuelve a poner en el centro de atención el concepto de *Sorge* como aquello que define, caracteriza y rige la vida del ser humano. Por otro lado, Heidegger traslada la intencionalidad de la conciencia a la del concepto de *Sorge*, ya que el existencialista permite romper con la relación dual sujeto-objeto. Con el carácter intencional del

---

<sup>259</sup> *Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame homo, puesto que está hecho de humus (tierra).* HIGINIO, C.J., *Fábulas mitológicas*. Ed. Alianza, Madrid, 2009.

cuidado puede Heidegger estrechar la relación entre el *ser-ahí* y las cosas que, ahora, son algo *a la mano* habiendo, entre ellas, una relación de dependencia. Por último, no obstante, y siendo un preámbulo de lo que desarrollará en los siguientes capítulos de *Ser y Tiempo*, Heidegger ya señala la importancia del tiempo como aquello sobre lo que el ser humano está sujeto y cuya finalidad, la muerte, le devuelve y le interroga sobre su propio sentido. Será la temporalidad a lo que Heidegger dará mayor importancia y la *Sorge* el modo de habitarla, perdiendo, a nuestro criterio, el verdadero alcance de su análisis existencial, puesto que la temporalidad no es otra cosa que una manifestación de la propia vulnerabilidad y, como tal, no es a través de sí, de la temporalidad, únicamente, cómo el ser humano construye su existencia. Además, pierde, reduciendo la vulnerabilidad a temporalidad, la dimensión social del *ser-ahí*, convierte la pregunta existencial en una pregunta individual y, finalmente, proyecta una salida a la angustia convirtiéndola en la palanca para hacer aparecer un sentido, obviando el potencial de un presente en el vacío y una vida vulnerable.

Por su parte, Foucault hace, en sus últimas obras, un estudio sobre las prácticas éticas en la Antigüedad. Ello tiene varias finalidades. Para aquellos que hayan querido ver en este giro un cambio de rumbo, dejando de lado los estudios sobre las relaciones de poder y el sujeto, no tienen en cuenta que ahora, Foucault, se centra en las relaciones entre el sujeto y la verdad a través de las prácticas éticas<sup>260</sup>. Esta centralidad, no obstante, no sólo quiere analizar cómo se constituye el sujeto moral a través de todo un conjunto de

---

<sup>260</sup> Aprovechamos, también, para deslindar sobre la controversia entre Foucault y Hadot, al ser el último quien matiza al primero que las prácticas antiguas tenían una finalidad de mayor calado que el propuesto por el primero. También NUSSBAUM, M., *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*. Ed. Paidós, Barcelona, 2003, es del parecer de Hadot por cuanto consideran, ambos, que las prácticas tanto servían para preparar al sujeto para ser un sujeto para la verdad, como para adecuar sus prácticas, su vida y su pensamiento, a la naturaleza del Logos o orden. Foucault es muy consciente de que dichas finalidades son esenciales para los antiguos evidenciándolo en muchas ocasiones, no obstante, siguiendo el hilo que lo engarza con todo su trabajo no es extraño su obstinación en señalar con más detenimiento dichas prácticas como una forma de auto-constitución del sujeto en sujeto moral.

técnicas, sino que, como consecuencia de ello, Foucault puede continuar probando el carácter contingente del sujeto y, por ende, continuar con la crítica al sujeto moderno y hacer, a la vez, una crítica al poder pastoral, surgido como una copia a las prácticas greco-romanas con una finalidad totalmente contraria, eliminar al yo volitivo. Sin embargo, sí hay un motivo que no acaba de salir a la luz y que, en estas líneas, queremos señalar. Con el extenso análisis que despliega en sus últimas obras<sup>261</sup> y, también, con sus últimos cursos<sup>262</sup>, Foucault quiere acercar las prácticas antiguas a nuestros días, no para copiarlas y defenderlas como la solución a la desmembración del sujeto, pero sí como una forma para, en primer lugar, aunar ciertas prácticas transformativas y, en segundo lugar, para mostrar el concepto de cuidado que aquí queremos analizar. Es preciso, por tanto, desplegar el modo cómo Foucault analiza dichas prácticas, ya que con ello deslindaremos su noción de cuidado, limitando el concepto con el nuestro y así, finalmente, también podremos desplegar su noción de práctica ascética y su, más escondida, propuesta de estética de la existencia como contrapartida ética a nuestro presente.

Foucault centra su atención en el período que va desde el siglo II a.C. al II d.C., aunque con referencias a períodos más antiguos, cuando emerge una voluntad de darle a la vida una articulación racional y prescriptiva, y cuando, además, se crea una técnica o estilo de vida capaz de enfrentar la precariedad de la vida. Estas prácticas van orientadas a los sujetos libres, esto es, a la figura masculina, por otro lado la única figura, en ese contexto, capaz de ser sujeto moral. Estas prácticas, centradas bajo el rótulo de la *epimeleia heautou* o *cura sui*, tienen, a criterio de Foucault, dos formas de manifestarse. En un primer periodo, que va desde el s. II al I a.C., estas prácticas tienen como finalidad el

---

<sup>261</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. O. c.

<sup>262</sup> P. Ej. FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto* o *El coraje de la verdad*.

dominio de los placeres<sup>263</sup> y, con ello, la consecución de una vida bella. Esta vida bella quiere aglutinar varias formas de definir al sujeto. Pretenden aunar un modelo de vida capaz del gobierno del sí mismo y, también, del gobierno de lo común<sup>264</sup>. Un modelo más capacitado para alcanzar una vida verdadera o similar al *Logos*.

El segundo período, el verdaderamente interesante para nuestro trabajo, que comprende los dos siglos siguientes, extiende su ámbito de aplicación ya no con la finalidad únicamente de dominar las pasiones, sino que pretende ser mucho más práctico y centrarse en una vida que se concibe más precaria y vulnerable, puesto que, siguiendo la mirada y proceder metodológico de Foucault, el contexto socio-político ha cambiado. Se intensifica entonces la inquietud por uno mismo, tanto sobre los pensamientos como sobre las situaciones reales, en una labor permanente que tiene como finalidad hacer emerger una actitud de preparación y cuidado sobre el propio yo ante las afrentas de la vida. Es por este motivo que el ocuparse de uno mismo, la *epimeleia heautou*, se relaciona a menudo con la tarea terapéutica o con la medicina, esto es, cuando cuidar de uno mismo es asumirse como enfermo, limitado y abierto a las amenazas vitales<sup>265</sup>. Siguiendo a Foucault, la mención de la figura del cuidado y las diferentes prácticas para procurarlo, tendrían como finalidad el lograr un estado de serenidad clave para el goce de una individualidad que no depende de ningún goce externo, un placer que nace y se sustenta exclusivamente en cada uno. Estamos hablando, por tanto, de un ideal de autarquía individual capaz de convertirse en refugio

---

<sup>263</sup> *Aphodisia: son los actos, gestos, contactos que buscan cierta forma de placer*. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, V. II, p. 39.

<sup>264</sup> *El ideal greco-romano de dominio de sí, de autonomía, se hallaba vinculado a la voluntad de ejercer también un poder en la vía pública; bajo el Imperio, la soberanía de sí mismo deja de ser una virtud cívica y se convierte en un fin en sí: la autonomía procura tranquilidad interior y vuelve a uno independiente de la fortuna y del poder imperial*. ARIÈS, P. y DUBY, G. *Historia de la vida privada*. Vol I, Ed. Taurus, Madrid, 1987-1989, p. 50.

<sup>265</sup> *La práctica de uno mismo implica que se constituye uno a los propios ojos no simplemente como individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como individuo que sufre ciertos males y que debe cuidar ya sea por sí mismo, ya sea por alguien que tenga competencias para ello*. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. O. c. p. 57.

y parapeto de la vida. Es necesario precisar, a través de la crítica de Hadot<sup>266</sup>, que, especialmente desde las escuelas epicúreas y estoicas, la finalidad de una vida ascética incluye o se dirige hacia un ideal de superación de uno mismo que permita una relación diferente con el mundo, cobrando conciencia del sí mismo como parte de la naturaleza o parcela de la razón universal. De nuevo, nos parece importante recalcar que la finalidad de Foucault no es tanto la de una tarea histórica como la de enfatizar que las prácticas que ponen en juego los greco-romanos tienen como finalidad constituir un cierto tipo de subjetividad que se auto-constituye como autárquica. Por último, estas prácticas tienen, como comentamos, la intención de producir en el sujeto ejecutante una conversión, un desplazamiento de la mirada o una modificación de la actitud que no implica un dejar de lado la vida cotidiana, pero sí el de conservar como fin en toda actividad una decisión autónoma del individuo. Siguiendo la concepción antigua:

*Una posición inexpugnable posee el alma que, desasida de las cosas del futuro, se defiende en la fortaleza que se ha construido; los dardos que apuntan a ella caen siempre por debajo de ella. La Fortuna no tiene los brazos largos que le atribuye la opinión; no tiene asidero sobre nadie, excepto sobre aquellos que se apegan a ella. Demos pues el salto que en la medida de lo posible nos lanzará lejos de ella<sup>267</sup>.*

Exponiendo las prácticas desarrolladas a lo largo de la Antigüedad, como comentábamos, Foucault no sólo continúa al hilo de sus análisis sobre la constitución y despliegue de la subjetividad, sino que señala y contrapone el sujeto ético al sujeto epistemológico ligado a la Modernidad. Su fin, además de avanzar en la crítica al sujeto moderno, es rescatar un sujeto de experiencias constituido con ayudas de prácticas de sí cuyo modelo puede ser útil para el presente. Esta nueva ética, ligada también a una

---

<sup>266</sup> HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. O. c.

<sup>267</sup> SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, Ed. Juventud, Barcelona, 2012, p. 82, 5.

nueva concepción del sujeto, nace gracias a la acción de poner la vida como objeto de creación, dirigida por un cuidado de sí, que organiza la relación con uno mismo y los otros y establece un estilo de la existencia. Este arte de vida o gobierno del sí mismo, contrapuesto a las técnicas de *bio-poder*<sup>268</sup>, quiere ser una nueva política dirigida al yo, suspendiendo con ello su radical crítica al concepto de sujeto, consistente en sustraerlo del poder y de sus prácticas de normalización y racionalización. En este despliegue estratégico, Foucault pone a las ascéticas como el medio para alcanzarlo; al sujeto como sujeto activo y responsable; y al acto de elección, que pone la inquietud del cuidado de sí en el centro del panorama ético, como el modo de sujeción. Finalmente, aquí tiene encaje y percute con mayor amplitud la ontología del presente, a través de la cual Foucault engarza, también, toda su obra, puesto que el análisis histórico, si bien permite vislumbrar los límites a través de los cuales vivimos, también permite la posibilidad de transgredirlos.

Ligados, Foucault y Heidegger, en el apartado de la subjetividad, en la voluntad de criticar al sujeto resultante del devenir moderno y en la intención de hallar otras formas de superar dicho sujeto, también los relacionamos ahora con la noción de cuidado. ¿Buscan ambos filósofos poder hacer explícito otra forma de sujeto a través del cuidado? Sin perder de vista que el planteamiento del análisis ya parte, de entrada, de metodologías diferentes, la fenomenológica para Heidegger y la nominalista e histórica para Foucault, queremos profundizar, para matizar el concepto de cuidado, en las diferencias y similitudes entre ambos autores. En ambos, izar el concepto de cuidado supone apuntalar la crítica hacia el sujeto moderno a través de dos vías diferentes. La primera, consiste en señalar, para Heidegger, un a priori diferente, alejado de los trascendentales kantianos. En segundo lugar, tanto para Heidegger como para

---

<sup>268</sup> Aquellas técnicas que hacen del individuo un objetivo del saber con la intención de normalizarlo y reglamentarlo.



Foucault, la noción de cura permite criticar al sujeto solipsista de la Modernidad con la noción de praxis presupuesta en la de cuidado hacia sí mismo, el mundo y los otros, que permite una relación y resquebraja el aislamiento moderno. También, ambos devuelven al sujeto al ámbito de la cotidianidad, no sólo por la relación que ponen en primer plano, *sujeto-mundo* o *ser-con*, a través de la intencionalidad heideggeriana o de la constitucionalidad del otro en Foucault, sino, también, por las prácticas, imprescindibles, que se derivan tanto de la relación con el mundo como del contenido de las prácticas del cuidado para con uno mismo. Por último, para ambos, es el cuidado aquella plataforma que permite la proyección de las diversas posibilidades del propio sujeto, de nuevo superando la categorización del sujeto moderno.

Aquello, no obstante, que diferencia a ambos autores es la finalidad que proyectan para el cuidado. Para Heidegger, el cuidado permite recobrar el estado de autenticidad, es decir, el *ser-ahí* puede pasar, gracias a él, del estado de caído a su estado verdadero. Por el contrario, para Foucault, la bisagra del cuidado es mucho más abierta y no relacionada con ningún fin determinado y fijo, más allá de lo relacionado con el contexto de relaciones de poder presentes, en la medida que éstas circunvalan la configuración de una subjetividad determinada y son, por ello, las prácticas del cuidado las que permiten, al sujeto, superar las condiciones de posibilidad. También la naturaleza del cuidado aleja a ambos autores. Para el primero, el cuidado es componente propio, natural y previo al *Dasein*, mientras que para el segundo nace de una decisión y a través de una actitud. Siguiendo el hilo de esta diferenciación, cabe precisar que, justamente por ello, el cuidado para Heidegger tiene una estructura fundamentalmente natural, mientras que para Foucault es una técnica que tiene su historia y sus diferentes formas de manifestarse. Por último, si bien en ambos casos se busca una conversión, para Heidegger este camino tiene visos de ser un retorno a una comprensión originaria del ser, ya prescrita y determinada, mientras que, para

Foucault, remite a una transformación que realiza el sujeto cuya importancia es mayor que la propia finalidad en sí.

### 6.5.1.3. El cuidado, un desafío político.

En la ligazón de ambos autores va emergiendo la visión de este trabajo, a saber, considerar el cuidado como un desafío político vinculado a la naturaleza vulnerable que nos caracteriza, que aparece cuando reclamamos un dolor y su fuerza, compartido por todos. Queremos, también, ligar el cuidado a la visión que en el apartado de la vulnerabilidad ofrecíamos sobre nosotros mismos, es decir, convertir el cuidado en el reverso activo de la vulnerabilidad. Un reverso activo por cuanto la cura, como veremos, es ya una forma de darse en el mundo, hacia nosotros mismos, los demás y el medio, pero también porque en nuestras circunstancias históricas se convierte en actitud política que rompe con las limitaciones subjetivas que nos vienen dadas y entrechoca con las condiciones materiales impuestas.

Al hilo de Heidegger, consideramos el cuidado como parte de la naturaleza humana y, por tanto, un existenciario a tener en cuenta. También como él, defendemos que el cuidado aparece y se da de manera intencional, siempre relacionando, ligando sujetos o sujetos a mundos. No obstante, no orienta hacia ninguna autenticidad ni es el camino para superar ningún desierto o caída, en todo caso, sí parece el antídoto para combatir una alienación que descabeza nuestra vulnerabilidad, pero no anticipa ninguna meta, ya que, como Foucault, el cuidado es una praxis cuyo contenido simbólico viene relacionado con lo histórico y es a éste al que nos remitimos para darle sentido. Es por ello que, en nuestros días, el cuidado se convierte en desafío, una dimensión no lo suficientemente aprovechada por el francés. Continuando con él, la emergencia del cuidado, como reverso activo de la vulnerabilidad, proviene de una decisión y se mantiene gracias a una actitud, sustentada por una ascética que lo desarrolla. No obstante, si bien convertimos con esta opción nuestra vida en una vida bella, esta opción

queda corta para el verdadero calado político que lleva inserta y, desarrollado el narcisismo y el dispositivo identidad, nos parece que mantiene el sustrato individualista a través de una estilización que a vueltas acaba resultando yerma. No podemos olvidar que nuestra opción parte de un dolor que es colectivo y señala, antes, un territorio también compartido, la subjetividad, desvelando el carácter social e interdependiente del ser humano, convirtiendo nuestra vida en sustrato y, por ende, en herramienta política. Si, además, consideramos el cuidado como reverso para el sostén de una vulnerabilidad consustancial y compartida, reivindicarla, con sus repercusiones y derivadas, es voltear la constelación de relaciones de poder que imponen el movimiento narcisista hacia un ideal delimitado por el dispositivo identidad.

Hay dos visiones sobre la naturaleza etimológica de la palabra cuidado según se escoja su raíz y se despliegue su significado, o bien de la palabra latina *cura*, a su vez originaria de *coera*, o bien del *cogitare-cogitatus*<sup>269</sup>. En la primera acepción se expresa la actitud de cuidado, de desvelo, de inquietud y de preocupación por la persona amada. En la segunda, mienta el poner atención, pensar, mostrar interés, manifestar una actitud de desvelo y de preocupación. Queremos recoger ambas acepciones, ligadas a través de una actitud que se sabe intencional, dirigida a otro, a uno mismo o al entorno, y que demanda, a través de la relación, un estado de desvelo y de inquietud.

Desvelar señala, a su vez, el impedir el sueño, el empeño por conseguir algo y, finalmente, el poner algo de manifiesto. Las tres formulaciones del significado son las correspondientes para un desafío con nuestro tiempo. Primeramente, porque todo estado enajenado supone la ausencia de una conciencia plena y madura, la incapacidad de ver o el estar velado, y es evidente que son multitud las comparaciones entre el estar dormido y el estar enajenado. Seguidamente, una actitud de desvelo, orientada a velar,

---

<sup>269</sup> BOFF, L., *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra*. Ed. Trotta, Barcelona, 2002.

ampara la dimensión activa de la actitud de cuidado y demanda, para ser efectiva, una praxis o, para nuestro caso, una ascética capaz de transformar al sujeto que la aviva. Por último, a través de la misma actitud, se puede poner de manifiesto, por contraposición, tanto nuestro estado actual, el narcisismo, como nuestra naturaleza vulnerable o interdependiente<sup>270</sup>.

Caracterizando la actitud de inquieta, ponemos de manifiesto aquel movimiento que, naciendo en el sí de nosotros mismos, puede refundar una relación con el mundo, la vida o la política. Un movimiento que, como el desasosiego, mora intranquilo ante la quietud de *lo ya sentado*, del *no hay nada que hacer*, del *esto es así* o el *esto es lo que hay*, de nuestro presente. En este movimiento reside la libertad y, por el contrario, *la ausencia de ese ejercicio activo sobre sí mismo conlleva la esclavitud de uno por uno mismo*<sup>271</sup>. Una esclavitud de la que somos parte activa, pues, recordemos, es nuestro narcisismo deglutido aquello que nos pone en el movimiento de la dualidad consumo-producto, enajenándonos.

Hilando las puntadas, recuperar, también, la dimensión activa de la vulnerabilidad junto al cuidado supone traicionar nuestro propio narcisismo. Proyectados, como ahora, hacia un ideal reflejo de lo económico, la actitud de cuidado, del cuidado de, supone desbaratar el orden de lo establecido y generar un nuevo estado u orden de preferencias. Por lo pronto, es indicarnos como seres vulnerables, interdependientes<sup>272</sup> y dirigidos, por naturaleza, a un cierto tipo de relación-con. Por ello, al erguirse como actitud de cuidado, per se, no puede ser más que un desafío hacia el orden establecido, y no es que con ello el sujeto se dote de una vida política a través de una decisión, como

---

<sup>270</sup> *Cuidar es más que un acto, es una actitud. Por lo tanto, abarca más que un acto de atención, de celo y de devoto. Representa una actitud de ocupación, de preocupación, de responsabilización y de compromiso afectivo con el otro.* Ibídem, p. 29.

<sup>271</sup> JORDANA, E., *La inquietud de sí contra la quietud del mundo.* Revista Espai en Blanc, *El impasse de lo político.* O. c.

<sup>272</sup> *Significa una forma de ex-istir y de co-existir, de estar presente, de navegar por la realidad y de relacionarse con todas las cosas del mundo. En esa co-existencia y con-vivencia, en esa navegación y en ese juego de relaciones, el ser humano va construyendo su propio ser, su auto-conciencia y su propia identidad.* BOFF, L., *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra.* O. c. 74-75.

podría defender Foucault, sino que el sujeto se descubre como ser político y por ello confronta, como desafío, a una realidad que esconde lo político por lo económico.

El cuidado permite mantener el contacto con la ambivalencia que caracteriza tanto nuestra naturaleza física como el terreno de la subjetividad que compartimos. Por ello, nos permite adentrarnos, sin querer parapetarnos, en la angustia existencial que el contacto con la vulnerabilidad nos abre. Este contacto tiene repercusiones importantes puesto, que nos permite ver la importancia de lo común como aquello que diseña mallas para sustentarnos en el vacío que abre la angustia existencial y, a la vez, permite descubrir que esas mallas son circunstanciales y contingentes. En la actitud de velar que le caracteriza, empuja a defender y a mantener la subjetividad como un espacio caracterizado por el devenir y, por tanto, vulnerable a ser *reificado* y limitado, en nuestro caso, a ser configurado por el dispositivo identidad como una estrategia fija. El velar, entonces, se orienta a una actitud de amparo sobre este espacio en constante reconstrucción. También, en este sentido, queremos ser recelosos de la ligazón entre cuidado y conservadurismo a la que una mala comprensión de la palabra muchas veces conduce. Cuidar no puede significar, justamente, mantenimiento del *statu quo*, sino que el cuidado debe lidiar y aparece porque aquello sobre lo que se dirige es susceptible de ser *reificado* y por tanto, en nuestro caso, enajenado. Es, por tanto, una actitud de vigilia defendiendo el natural devenir de la naturaleza, contingente (en su contenido) y, a la vez, vacía (en sus substrato), que nos caracteriza.

Finalmente, para poder hacer emerger el cuidado como desafío, hace falta, como decíamos anteriormente, ser capaces de tomar conciencia de nuestro propio dolor, del dolor de la enajenación, velado por el movimiento consumo-producción en pos de un ideal narcisista. Esta posibilidad, la de recuperar el dolor y su dimensión política, sólo puede aparecer a través de una frustración para con nosotros mismos, es decir, como decíamos el principio del trabajo, tiene que ver con cuestionar no sólo la idea que de

nosotros mismos tenemos, nuestra identidad y narcisismo, sino la propia idea de sujeto con la que engarzamos nuestra alienación, a su vez heredera de la Modernidad y del doble movimiento racionalista y romántico. Esta idea de sujeto, lo resumimos, caracterizada como autónoma, independiente, propia u original, es, principalmente, lo que posibilita un dibujo enajenante, pues, por sí misma, predispone al movimiento de delimitación, de parcelación entre yo-otros, con aquello que es verdaderamente propio: lo común, la vulnerabilidad y la cura.

## **6.5.2. Una ascética para el vacío.**

### 6.5.2.1. El cuidado como ascética.

¿Cómo se articula una ascética para el cuidado? ¿Cómo se articula una ascética que, como decíamos, tenga por objetivo hacer emerger la toma de conciencia de nuestro malestar y sea capaz, posteriormente, de convivir con el vacío que abre la muerte de una subjetividad narcisa?

En apartados anteriores mencionábamos que, para Foucault, una tecnología del yo es aquello que permite modular los procesos de subjetivación, organizar la conciencia de sí de una determinada manera o con un determinado fin. En nuestro contexto, donde ya hemos dado cuenta del tipo de subjetividad al que estamos aferrados, la ascética que aquí presentamos quiere ser un camino para desfundar y desvelar tanto los mecanismos a los que estamos sujetos como, también, la enajenación a la que nos vemos abocados por ella. Para que ello sea posible, hay ciertas reivindicaciones que, acompañando a la actitud de cuidado, deben, también, ser puestas de relieve. Es necesario, primeramente, volver a reivindicar la importancia de lo cotidiano frente a lo rutinario. Entendemos por cotidiano aquello a través de lo que transcurre lo ordinario de la vida, lo repetitivo, mientras que rutinario son aquellos actos mecánicos que ponemos en marcha sin una previa volición, sin saber anteriormente si queremos o no que así sean, y que, en todo caso, nos mantienen en un estado de movilización que impide la toma de conciencia sobre nosotros mismos. No obstante, como veremos, es preciso, para poder recuperar lo cotidiano, para poder hacer la ascética de la toma de conciencia y, por tanto, obtener nuestro propio reflejo, realizar un camino que pasa, obligadamente, por la frustración.



Por otra parte, combinar ascética con cuidado es dotar a la vulnerabilidad de su carácter activo, el cuidado, y enfocar a éste como un desafío, dado el encaje que esta forma de habitar nuestro presente tiene de contracorriente. Cabe atender y señalar, para evitar malentendidos, que el cuidado no es una actitud de conservación para una naturaleza ya dada o para mantener un *statu quo*, como tampoco, como comentábamos anteriormente, la reivindicación de una categoría de sujeto más débil o una actitud de la misma categoría. Esta actitud, cuyo sendero, en un contexto de narcisismo, pasa por la frustración, supone hacer emerger el sujeto encarnado del que hablábamos anteriormente, caracterizado como un sujeto integrado en lo corporal y, por ende, relacional, ni dependiente ni independiente, sino interdependiente. También, recordemos, defendemos que esta opción quiere ir más allá de una mera estética de la existencia. En cierta medida tiene su origen en ella, en tanto nace de una actitud, pero sus repercusiones van más allá de un mero acto individual y la finalidad, aún siendo la de permitir allanar el camino para desvelar un estado de enajenación, tiene repercusiones que nos afectan a todos, construyendo un plural y revelando, de nuevo, un mundo común. Por último, esta ascética va dirigida a nosotros mismos, no es una reivindicación para cambiar el sistema en el que vivimos como si fuera ajeno a nuestro proceder y, más importante, tampoco es una mera crítica al medio en el que vivimos.

La ascética que proponemos sabe de nuestro propio protagonismo y se sitúa en él, haciéndonos responsables de nuestra propia movilización y enajenación. Nuestra idea de yo, jalonada por el narcisismo, es la que nos espolea para aupar movimientos sin fin de consumo-producción y, por ello, nosotros mismos, cada uno, somos nuestros propios enemigos<sup>273</sup>.

---

<sup>273</sup> *En realidad, el sujeto se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su álter ego, con el cual está en guerra.* BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*. Ed. Herder, Barcelona, 2012, p. 23.

Si la ascética del cuidado se convierte en una opción política de gran calado, no lo es menos su propia dimensión filosófica. Por un lado, hace mella en el debate al que nos hemos estado refiriendo a lo largo del trabajo y, por otro, plantea su propia concepción. Por otro, la subjetividad queda enmarcada como un territorio dispuesto a ser copado por fuerzas y relaciones de poder que establecen una determinada figura y generan un modo determinado de ver y vivir el mundo. A la vez, a través de él, también es posible poder vislumbrar la manera o la forma en que dicha subjetividad puede quedar enajenada, en la medida que olvida o deja de tener presente su propia constitución histórico-cultural y, además, se construye atendiendo a las precariedades y necesidades de su propio momento. Deshilvanar el entresijo de la subjetividad demanda una tarea que ha copado la filosofía a través de las ascéticas y que, por ello, deben ser reivindicadas, pero no puede desarrollarse su tarea sin atender al marco político de cada presente. Las ascéticas, por tanto, atendiendo al marco presente, deben ser actualizadas para que constituyan una verdadera afrenta y desafío a lo rutinario, o a cómo esa subjetividad se deja arrastrar por los parámetros enajenantes del día a día.

Por otro lado, como hemos ido afirmando, el trabajo también percute sobre la concepción del ser. Éste no puede quedar delimitado por nociones ontológicas sin, previamente, haberlo circunscrito a su contexto pre-óntico y, más concretamente, a aquello que lo hace posible. De todos los elementos, hemos querido dar mayor relieve a lo fáctico, a través de lo corporal, y a lo social, gracias al otro. Son estos dos elementos, por tanto, aquello que reivindicamos con el trabajo ascético, buscando su propia emergencia y, con ella, la de una subjetividad encarnada.

No obstante, ahora queremos añadir un elemento más a reivindicar, mencionado anteriormente, relacionado con la subjetividad encarnada y que la constituye desde el silencio: el vacío. Señalado con la mención a Merleau-Ponty, cuando éste añade a la facticidad el elemento creativo, nosotros queremos poner mayor énfasis, antes de hacer

aparecer el momento constructivo, en aquello que verdaderamente lo hace posible. Además, teniendo de nuevo presente nuestro contexto actual, para una subjetividad lanzada a alcanzar el narcisismo a través de una movilización en permanente, aquello que constituye para ella una verdadera afrenta, que a la vez permite su propio cuestionamiento, es todo aquello que tenga que ver con el vacío, el silencio o la quietud. Son estos elementos los que facilitan y provocan el cortocircuito en la forma de funcionar de una subjetividad encarada a alcanzar una ideario inexistente y, por ello, proponemos la figura de la frustración como el medio para poder hacerlos emerger. En este sentido, lo veremos a continuación, la frustración puede ser el camino para romper el imaginario colectivo de una figura ideal por alcanzar, provocando, a su vez, también, la ruptura de nuestra propia idea de yo, de nuestra subjetividad. Es aquí cuando aparece la afrenta de nuestra ascética, haciendo emerger el vacío que nos constituye, junto a lo corporal y lo colectivo.

Finalmente, el cuidado es aquella actitud que permite el contacto con la pregunta radical del quiénes somos, teniendo en cuenta este vacío que nos sustenta. Esta actitud no nos facilita una respuesta, ni tan siquiera nos orienta para ella. La respuesta es imposible. Sin embargo, sí que nos direcciona a convivir con ella, de tal forma que, primeramente, no sea *reificada* a través de estrategias enajenadoras y, seguidamente, nos permita abrimos a lo que la propia cura nos orienta, a saber, a compartir nuestra propia vulnerabilidad.

### 6.5.2.2. Frustración. De la apariencia al vacío.

El camino que hace posible esta ascética, sabiendo que partimos de una subjetividad narcisa, es la frustración. Ésta es aquel estado psíquico y emocional que surge cuando hay una percepción de resistencia al cumplimiento de la voluntad individual o cuando esta voluntad no puede llevarse a cabo. Un obstáculo que se convierte en imposible de superar o, en nuestro vocabulario narcisista, vencer. Darle ahora importancia al obstáculo es insertar la realidad en la dinámica solipsista de una subjetividad narcisa y, por tanto, hacer estallar la burbuja en la que estamos insertos todos. Con este estallido aparecen varias consecuencias: la primera, el propio estallido de la burbuja narcisa y, con ello, en segundo término, pero de igual importancia, la preeminencia de lo corporal, la realidad, la vulnerabilidad y, finalmente, lo colectivo.

Decíamos que una ascética, para desbancar al narcisismo, debería ir abiertamente contra nosotros mismos, contra nuestro propio deseo convertido en movilización y, en su núcleo, contra el yo que apuntala el sentido y centraliza la significación de dicha movilización. Si aquello tras lo que andamos es nuestro propio ideal, escindidos entre la polaridad interiorizada oprimido-opresor, aquello que desvanece esta polaridad e integra ambos polos es, precisamente, la frustración, cuando el ideal es aceptado como tal, es decir, como imposible. Por otra parte, con la frustración queremos defender la dimensión *pática* del ser humano. Esta dimensión se manifiesta cuando aparece el dolor de toda frustración y, por ende, la vulnerabilidad consustancial que estamos señalando desde el principio.

A través de la movilización continua, intentamos evitar el cansancio<sup>274</sup> que todo alcance de lo imposible lleva aparejado, evitando el dolor real de la frustración. Como comentábamos en el capítulo de la enajenación, para evitar este dolor optamos por activar movimientos compensatorios que nos convierten en seres alienados. Estos mecanismos son la retroflexión, la deflexión o la desconexión, por poner algunos ejemplos. No obstante, cuando optamos por ir en contra de nuestros intereses, en contra de nuestra movilización, nuestro deseo o nuestro narcisista, aquello que aparece, roto el espejo y el ideal que nos conforma un sentido, es el dolor de una vida robada, el dolor de una vida perdida, de una vida imposible<sup>275</sup>. Este dolor nos acerca, primeramente, a nosotros mismos, puesto que nos permite tener un contacto con nosotros mismos más corporal y real, alejándonos de lo ideal. Por otra parte, también es un dolor que, sacado a la luz, compartimos todos. El engaño es general, como también la sensación de pérdida de una vida lanzada hacia una movilización, por muy intensa que ésta sea, hacia el colapso. Este dolor es un sustrato, una forma de sentir, compartido y capaz de crear comunidad, capaz de crear un nosotros. De nuevo, el dolor nos acerca a nuestra naturaleza más física y, con ella, a nuestra vulnerabilidad. Compartiendo esta dimensión de nosotros mismos, podemos desbancar el ideal y la movilización, y conjugar un nosotros.

Entendemos por frustración, además, la emoción que aparece cuando hay una privación de algo esperado, una emoción de dolor. Contextualizando, aquello que nos mantiene en vilo es la espera y esperanza de poder alcanzar un lugar ideal a través del cual poder combatir nuestro sentir vulnerable. Este movimiento e impulso, como ya

---

<sup>274</sup> No obstante, a diferencia de Byung-Chul Han, no queremos detenernos meramente en el cansancio como mera forma de suplir las carencias de nuestro presente. El cansancio se queda corto y no es otra cosa que la transición para volver al movimiento de una manera más efectiva. Con el cansancio el autor propone descansar del ideario narcisista, mientras que sólo con la frustración puede ser fracturada dicha dinámica.

<sup>275</sup> CRUZ, M. (compilador), *Tiempos de subjetividad*. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

hemos dejado dicho, ha sido jaleado por el propio sistema económico básicamente de dos formas diferentes. La primera consiste en ir situando este ideal cada vez más alejado, facilitando la competitividad entre nosotros, puesto que ocupar el primer lugar supone empujar y excluir a todo oponente. La segunda ha consistido en estirar la calidad de la vida hacia la franja de lo precario, tanto de la precariedad material como de la precariedad subjetiva. Aceptar que no deseamos este ideal, rechazar cualquier tipo de esperanza, es aceptar que hemos perdido el tiempo, que hemos sido engañados y que nos hemos dejado engañar y movilizar. Aceptar nuestra derrota es aplacar nuestra propia omnipotencia y acariciar, en un primer contacto, nuestra vulnerabilidad, el vacío que nos caracteriza y la falsedad de nuestra imagen. Además, supone recuperar el dolor compartido y, con ello, el cuerpo. Es recuperar, a través de este dolor<sup>276</sup>, el nosotros que se articula con él. La derrota es compartida como también lo es el engaño. Aceptar nuestra derrota, si bien supone tomar conciencia de todo lo perdido, es permitir, a través de la integración que facilita el camino de la frustración, una conversión, una transformación de nosotros mismos. Es evidente que, con ello, con la preferencia del ensalzamiento del dolor, estamos contraponiendo nuestro discurso con el de López Petit, que prefiere resaltar el odio<sup>277</sup> hacia nuestra propia vida como palanca para hacer emerger el desafío hacia la propia vida y, por ende, hacia nosotros mismos. Si bien nosotros queremos mantener el desafío de nuestro planteamiento, indispensable para mantener el elemento político y reivindicativo, resaltamos el dolor como aquello que medra en el fondo de todo odio y, en última instancia, sólo puede ser este dolor, a través

---

<sup>276</sup> *La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida.* BUTLER, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* O. c. p. 14.

<sup>277</sup> No obstante, en el propio planteamiento de López Petit, el odio queda, en su última obra, desplazado por la importancia de la fuerza del dolor, y nos queda la duda de si no es el odio lo que aparece con posterioridad al dolor. LOPEZ, S. *Hijos de la noche.* Ed. Bellaterra, Barcelona, 2014.

de su toma de conciencia, el que nos permita acercarnos de una manera experiencial a nuestra propia vulnerabilidad.

La frustración tiene varias repercusiones que queremos señalar. La primera, como decíamos, es que nos permite tomar conciencia de nuestro engaño al enarbolar la omnipotencia. Además, supone sabernos interconectados, o bien con el otro, o bien con la propia realidad, contactando a través de ambos con las delimitaciones propias de la vida. Finalmente, es el camino que permite una integración, la de nosotros mismos, escindidos entre una parte oprimida y otra que realiza las funciones de opresora (la interiorización de los valores del sistema y, también, de sus metas). Si bien hasta el momento hemos mantenido que la aplicación de la ascética la hacíamos sobre nosotros mismos y contra nuestra propia tendencia, aquello que finalmente pretendemos es desbancar a la enajenación y, por ende, a la duplicidad de funciones de nuestra propia dinámica, la de opresor-oprimido. Abrir la puerta a la frustración, medrando el camino que señalamos, supone descabezar a la propia esperanza, esa llamada a un futuro inaprensible. Siguiendo a Garcés<sup>278</sup>, sólo tenemos este mundo y este presente. Sólo nos tenemos a nosotros mismos y este presente es, también, el único contexto que podemos asir. Ello supone tener en cuenta que no podremos encontrar un mundo utópico hacia el que encaminarnos o a través del cual cotejar un modelo. De lo que hablamos, por último, es de iniciar un proceso, un proceso de duelo que atienda a la muerte de nuestro narcisismo. En concreto, aceptar que se basa en un imposible, una imagen cargada por un sistema económico entrelazado con la vida, vislumbrar que, como ideal, carece de la ambigüedad consustancial que nos caracteriza y que, como constructo cerrado, es un engaño y una enajenación sobre nosotros mismos. La frustración también permite contactar con el espacio remanente después de haber desvelado un yo omnisciente, es decir, permite contactar con el vacío que se abre, desocupado el espacio que mantenía

---

<sup>278</sup> GARCÉS, M. *Un mundo común*. O. c.

tanto la idea del yo como la de un espacio, el de la subjetividad, organizado de una manera determinada. Descubierta nuestro yo como una construcción social, tanto en su contenido como en su propia estructura, el espacio que se abre señalando su ficción es tan amplio como el mismo vacío y abre, como veremos, una nueva senda tanto para la propia actividad filosófica como, en otro plano, para nuestra forma de vivir y convivir. Este vacío, al que hasta ahora y muchas veces por el miedo hemos querido saturar, controlar y dominar, puede abrirnos las puertas no sólo a evidenciar nuestra vulnerabilidad, con la que deberemos convivir, sino, además, a hacer posible un campo para un actuar y un pensar con un horizonte por completo diferente. La frustración, recorridos las trayectorias anteriores, aparece finalmente en el núcleo de la pregunta por lo que somos. Convivimos con una idea de nosotros mismos anclada sobre algún tipo de sustrato, a través del cual, podemos considerarnos ser alguien. Sin embargo, confundimos el ser alguien con el proceso de individuación. Es decir, ser alguien supondría la existencia de un sustrato estable, permanente y con contenido atribuible para un sujeto concreto. Sin embargo, desplegado el trabajo, sabemos que no es así. Somos el conjunto de atributos engarzados por lo social, a través del lenguaje, y, por ende, el ser alguien es una ilusión recreada por todos y potenciada desde infinitud de ámbitos y momentos históricos. Habiendo recorrido un proceso de frustración sobre nosotros mismos, lo que queda no es mucho. Aparece, junto al cuenco que permite la individuación, un vacío que es condición de posibilidad. Este vacío es al que queremos señalar como telón de fondo del trabajo ascético que aquí presentamos.

La conversión que facilita la frustración permite esbozar la figura de un sujeto encarnado y nos brinda poder converger dos caminos aparentemente independientes. Estos dos caminos son, primeramente, nuestro recorrido vital y cómo éste se desenvuelve de un contexto enajenado a otro que posibilita, como decía Foucault, traspasar los límites marcados para una determinada subjetividad o, en palabras de



Heidegger, realizar un trabajo espiritual, a saber, superar las condiciones de trascendencia. Por otra parte, el recorrido también permite abordar la trayectoria de la propia filosofía occidental, puesto que aquí se ha producido un malentendido similar. Priorizando al sujeto moderno, se han obviado otras dimensiones de lo humano, facilitando su propia enajenación. Apuntalábamos, anteriormente, cuáles son las delimitaciones de esta subjetividad encarnada. Descabezados de nosotros mismos, de esa idea de un yo autónomo, propio e independiente, podemos recuperar nuestro *ser-con*, deshacer la categoría de sujeto moderno y recuperar una idea de subjetividad que, como territorio, se sabe compartido y colectivo, donde la subjetividad individual deja paso a una individuación, por cuanto sí hay sujetos físicos separados, perdiendo, también, la fuerza moderna de la independencia y originalidad.

Hilando lo dicho hasta el momento, si a través de la frustración podemos contactar con una subjetividad narcisa y enajenada, abandonando nuestra propia esperanza, nuestro querer ser alguien y, especialmente, nuestra más preciada idea de individualidad, aquello que desvelamos es nuestra propia vulnerabilidad y naturaleza incompleta, corporalidad y sociabilidad. Sostener una vida que se sabe precaria, tanto en su existencia corporal como en la subjetividad que genera el hilo de sentido, demanda hacer emerger, como consustancial a ello, una determinada actitud, que quiere enfatizar el cuidado y actualizar el concepto de la *cura sui*. Esta actitud debe volver a ocuparse de los diferentes ámbitos que mantienen y hacen posible esta compleja red de vulnerabilidad, a través de la dimensión política, ética o existencial, por poner algunos ejemplos, y hacerlo desde la esfera de lo individual y de lo colectivo.

### 6.5.2.3. La dimensión política del dolor.

Es una obviedad la tendencia de nuestra sociedad a esconder, tamizar y edulcorar el dolor. Generalmente, se considera el sufrimiento y el dolor como algo que puede ser evitado gracias al avance técnico y, como tal, innecesario<sup>279</sup>. No obstante, el dolor tiene una dimensión liberadora que queda también marginada con esta narcotización colectiva. Sin querer caer en un discurso masoquista y ciñendo el ámbito del dolor a lo psíquico y existencial, queremos sacar a la luz aquel *sufrir para afirmarnos* de Artaud como punto de partida y denunciar que el silencio de esta dimensión humana no deja de ser una estrategia más para mantener nuestro estatus enajenado. Además, siguiendo a Artaud, aceptar el sufrimiento tiene que ver, en nuestro contexto, con un afirmarnos en plural, que supone desvelar como un engaño el sujeto solipsista aún moderno y reencontrar nuestra dimensión colectiva. Revelar nuestro dolor, darnos cuenta de su existencia y hacerlo público, es recuperar la fuerza de nuestra liberación.

El dolor es un mecanismo de defensa a través del cual podemos tomar conciencia de algo que amenaza nuestro ser, salud, estabilidad, seguridad, etc. Es, por tanto, un camino más que nos permite contactar con algo que nos afecta y, en nuestro caso, nos afecta para enajenarnos. Esta toma de contacto es, a la vez, una posición que puede convertirse en afrenta y desafío, como Artaud bien indica, y, por ende, un punto de partida, y, por otro lado, un acto de conciencia. No es neutral nuestra tendencia a esconder, minimizar o anestesiar esta capacidad y, en esta línea, nuestra estrategia deflectora, promovida desde el Poder terapéutico, facilita esta desviación de la atención, que, sin poder concentrar la atención en el dolor de nuestra vida enajenada, encadena

---

<sup>279</sup> *La sociedad actual pretende exorcizar el dolor y encuentra en esta negación razones para legitimarse.* LOPEZ, S., *Hijos de la noche*. O. c. p. 105.

las estrategias que mantienen un ser en precariedad, imposibilitando a su vez el tomar conciencia de esa enajenación, hacerse cargo de ella y tomar una posición. Digámoslo más claramente, esconder o narcotizar el dolor de nuestras vidas es deglutir el malestar colectivo, es posicionarse en una estrategia enajenante y desviar la toma de contacto con nuestro presente hacia mundos de narcóticos y fantasías. Nuestra vida produce dolor y, aceptarlo, tomar conciencia, es recuperar la dimensión política de nuestro dolor.

*Hacer la experiencia de la imposibilidad de vivir es la condición de la posibilidad misma de poder vivir*<sup>280</sup>.

Realizar el gesto de aceptarnos, de reconocernos, tiene implicaciones políticas que queremos señalar. Primeramente, supone recuperar nuestra dimensión *pática*, es decir, recuperar nuestro cuerpo y el sufrimiento del ser máquinas en esta movilización global. Ello nos permite notar en carnes la violencia de nuestra racionalización, instrumentalización y productividad. Seguidamente, percute, tomando mayor relevancia al incorporar la experiencia del poder sentirnos en carnes, en nuestra completa derrota, de ser sujetos de un *para* que tiene por objetivo un *querer ser*, el ideal narcisista marcado por todos los arquetipos de nuestro sistema productivo. Por último, que exista dolor, que lo notemos en nuestra vida, siendo como somos vulnerables, comporta que lo que vivimos es nocivo y, a la vez, que ese dolor nos atañe y, por tanto, recuperarlo con la toma de conciencia es recobrar algo para tenerlo en disposición. Es ahora cuando empieza a tomar más sentido el desafío lanzado por Artaud. Esta es nuestra situación, ser sujetos doloridos. Es aquí donde el dolor se convierte en fuerza.

*La fuerza del dolor hace insoportable la cárcel de la indiferencia*<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> *Ibíd.*, p. 106.

Como Artaud, nosotros también queremos defender nuestro derecho a disponer de ese dolor frente a las instituciones y sus instrucciones para edulcorarlo. Esta es nuestra posición y nuestro punto de partida, cuando la enajenación de una vida que no se sabe dolorida, aunque viva a través del ser en precario, toma conciencia y es capaz de coger en mano esta nueva disposición del dolor, descubriendo su fuerza, abriendo su dimensión política, puesto que no olvidemos que ese dolor tiene sus causas en las formas de nuestro vivir y, por ende, es compartido. Nuestro dolor proviene del desengaño, del no poder ser yo-Narciso, del no poder, de estar encadenados al movimiento circular de la producción-consumo, del ser precario, del malestar social, de tener una vida imposible o de que, efectivamente, en este contexto, *vivir es aceptar que nuestra vida no vale nada*. Gracias al contactar con nuestro dolor, podemos decir que estamos enfermos, que esta enfermedad es colectiva, que las causas de la enfermedad no son nuestra incapacidad o nuestra insuficiencia y que, finalmente, no existe enfermedad, sino alienación. Sabernos anómalos es sabernos, finalmente, en una posición de partida, es la toma de conciencia de nuestra enajenación. No obstante, recuperar la conciencia de este dolor y su dimensión política es sólo el primer paso. No es suficiente sabernos doloridos o en precariedad, tampoco queremos hacer nuestras otras estrategias culturales para salir de él. El camino que proponemos es más estrecho y, de nuevo, ambivalente. Recuperar el dolor y nuestra dimensión *práctica* quiere facilitar el poder mantenernos y sabernos como seres vulnerables. Somos conscientes que el dolor no puede desaparecer, que forma parte de nuestras vidas<sup>282</sup> y que, como tal, nos permite cuidar la esfera de nuestro ser vulnerable para no *reificarlo*. No queremos defender o apostar por un ser más allá de la vida, capaz de separarse de ésta, demarcando un

---

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 109

<sup>282</sup> *La muerte se alimenta de la vida, pero de ella también sale la vida*. *Ibidem*, p. 110.

estado de ánimo (llámese *eudeimonia*, *ataraxia*, etc.) que, buscando atomizar una noción de yo, construya un parapeto infranqueable entre la vida y un ámbito que, en fortaleza, se mantiene alejado del *pathos*. Es ésta nuestra crítica a la tendencia antigua de izar estrategias racionales para superar o hacer frente a los desafíos de una vida que de por sí es vulnerable. Para nuestro presente, nuestro dolor pasa por encaminarnos por el sendero de una frustración que se abre como liberación de nuestro narcisismo.

## 6.6. Repercusiones del cuidado en un contexto aún moderno.

Desglosada la frustración y el lugar hacia el que nos conduce, es necesario profundizar en las repercusiones de este indagar, puesto que la plaza hacia la que nos lleva el sabernos no-protagonistas o, en otras palabras, la muerte de nuestro narcisismo, nos acerca, como veíamos, a la noción de un sujeto encarnado donde la subjetividad queda descabezada y como una construcción contingente, histórica, y enmarcada por determinadas relaciones de poder. No obstante, si la idea de sujeto encarnado nos permite flexibilizar la rigidez de un sujeto y de una subjetividad que hunde sus raíces en la Modernidad, ¿de qué tipo de sujeto y subjetividad podemos hablar? A través del sujeto encarnado pudimos ver que, cuando nos referimos a la subjetividad, se abre un foso donde la construcción contingente y la manipulación a la que es violentada nos permiten caracterizar la subjetividad como un terreno vulnerable, permeable y lábil, finalmente caracterizada por el vacío como su condición de posibilidad.

Por otra lado, denunciábamos que la tendencia enajenadora de nuestro presente se caracteriza por un doble movimiento que consiste, primeramente, en privatizar este espacio de la subjetividad, es decir, en concebir la subjetividad, a través del dispositivo de identidad, como un espacio propio, fruto de un recorrido personal, y, seguidamente, en un segundo movimiento, en configurar esta subjetividad resultante como narcisismo. Es decir, nos marcan lo que somos y lo que debemos ser.

Concebirnos como sujetos encarnados nos permite: hacer frente a nuestra enajenación; plantear otra manera de actuar, esto es, poder hacer emerger una actitud pivotada

sobre la cura; y, por otra parte, también nos permite acceder, en otra dimensión, a la problemática filosófica sobre la subjetividad-sujeto.

Queda ahora preguntar qué nos queda, en el sujeto encarnado, del sujeto moderno del que partimos, es decir, como preguntábamos antes, qué yo es el que nos permite sostener el lenguaje y ocupar una posición política. El terreno que queremos ahora hollar, como hemos ido repitiendo, se caracteriza, principalmente, por su fragilidad. El yo remanente del que queremos decir, hablar y delimitar del moderno, se resquebraja si nos mantenemos en una forma de hacer y analizar también moderna. Es por ello que queremos acercarnos a él a través de un discurrir sencillo y vigilante.

Al yo, al sujeto, al sí mismo o a la conciencia (términos que queremos agrupar como aquello que mora bajo la subjetividad), sólo podemos acercarnos a través de un hacer y de un discurso casi en negativo. Ello se debe a dos motivos de dimensiones diferentes. El primer motivo es metodológico-epistemológico, ya que acercarse al yo no puede hacerse de otra manera más que afirmando lo que no es y, en todo caso, señalando las obviedades que el espacio resultante, en afirmativo, permite. El segundo motivo, con calado político, no puede obviar el distanciamiento reivindicativo respecto a cualquier dispositivo que identifique y delimite, con una metodología aún propia del constreñir moderno, en este caso, el espacio más vulnerable: el mismo yo.

El yo o sí mismo aparece como una condición de posibilidad y es por ello que podríamos hablar de un sujeto trascendental en la medida que permite el conocer y, dirigido a sí mismo, en reflexivo, la toma de conciencia. Podemos hablar, como lo hacemos, de su función, en la medida que fundamenta y posibilita la experiencia, pero no podemos, por cuanto es a priori, adentrarnos en su naturaleza, ya que la única manera de hacerlo vivible es llevar la atención, desde la experiencia, del discurrir mental hacia el sí mismo, sin descubrir en este movimiento, nada que nos permita hablar de su naturaleza. Tenemos, pues, acceso a él conociendo, en la actividad de

dirigir la atención hacia él, observando que acompaña, como condición, el mismo acto de conocer y permite la conciencia del sí mismo. Como acompañante y condición de posibilidad no podemos caracterizarlo mucho más y, no obstante, sí podemos hablar de su universalidad como condición de posibilidad y estructura, tanto por su función como por su accesibilidad. No podemos ir mucho más allá. Si el yo o sí mismo se configura como condición de posibilidad, también lo es el vacío que le acompaña respecto a la subjetividad. Por ello la pregunta sobre quiénes somos es una pregunta, para nosotros, imposible, puesto que, o bien se responde con un yo referencial que nada aporta, o bien se responde con el substrato habitual que, como hemos visto, nada tiene de propio.

Nuestra propuesta, volviendo ahora a criticar la noción de identidad, es dar más protagonismo al magma de elementos y relaciones que, cual territorio, configuran nuestra subjetividad. Sin embargo, lo que nos permite el sí mismo es poder cuestionar este magma, pues aunque lo sustenta, no le impone una determinada configuración. La experiencia de la toma de conciencia, efectivamente, permite un movimiento de distanciamiento, a través del cual poder cuestionar este darse, de una determinada manera, del territorio de la subjetividad. Llegados a este punto, vemos que la subjetividad se abre como un espacio llano, sustentada por una noción de sí mismo y de vacío que lo posibilita, pero que no le obliga a ninguna disposición previa y que, a la vez, le sirve como referente. Este referente, aunque se mantiene arisco a un análisis pormenorizado, es no sólo un puntal en nuestra comunicación, sino también un referente indispensable de nuestra experiencia.

Desvelar la noción de sujeto moderno en un sí mismo condición de posibilidad y vacío, y en una subjetividad abierta a una libre disposición y relacionada con lo social nos obliga a afirmar nuestra noción de *cura sui*, afinando también la dirección que imprime hacia la tarea con el pensar y, finalmente, como comentábamos, hacia nuestra propia idea y concepción de la filosofía o el filosofar. Esto es, la pobreza de nuestras respuestas



o la simplicidad del puerto al que llegamos nos empujan, por la precariedad de los elementos con los que topamos, a relacionar la tarea de cura con el pensar y a sustraer a éste de su limitada demarcación moderna. El cuidado es, entonces, referido a la subjetividad, aquello que permite mantener a ésta dentro de los marcos de un devenir, es decir, abierta a su contextualización y transformación y no *reificada* en un dibujo concreto que facilita y manifiesta su propia enajenación.

Por otra parte, de la misma manera que la Modernidad surge de una determinada noción de subjetividad y sujeto, aparece, a la par, una noción de racionalidad y, junto a ella, una concepción del pensar y del filosofar. Las características de esta racionalidad han sido descritas y criticadas en más de una ocasión<sup>283</sup>, por ello no queremos ahondar en ellas y sí partir de ellas. Integrando las conclusiones de este trabajo a este punto de partida, el pensar toma un sesgo que, recuperando su génesis, es capaz de adaptarse, también, a nuestro presente y a nuestra demanda de una filosofía relacionada, de nuevo, con la plaza pública. Si aquello, como un a priori, sobre lo que se despliega nuestro pensar es un trasfondo vulnerable, ambiguo y vacío, la actividad del pensar se convierte, también, en un cuidado con dos finalidades muy precisas. La primera, mantener la experiencia en este umbral que habla de nosotros. Si el pensar se ha caracterizado por su actividad crítica y de delimitación, precisar sobre uno mismo es marginar todo aquello que nos separa de este trasfondo. La segunda, hacerlo desde el proceder al que nos dirige este mismo trasfondo. Es esta segunda repercusión importante, el cómo, ya que, a través de él, queda cuestionada la metodología moderna que olvida o quiere alejarse de este sustrato movedizo, tan alejado de la claridad y seguridad que busca. El cómo, el proceder, también permite evitar la instrumentalización y dominación que una metodología moderna ha impreso sobre aquello pensado. Por otra parte, tampoco puede ser un pensar independiente, puesto que, como decíamos, la interdependencia

---

<sup>283</sup> La más conocida: ADORNO Y HORKHEIMER, *La Dialéctica de la Ilustración*. O. c.

vuelve a ser insoslayable. La experiencia del pensar de la que habla Heidegger<sup>284</sup> recupera también su interés emancipador, en la medida que la actividad y experiencia se convierte en un camino hacia uno mismo. Un camino abierto a desfundar aquello que creemos ser, es decir, esa subjetividad enraizada, rígida y enmarcada en un único dibujo. Es, también, por fuerza, un pensar, convertido también en cuerpo, cuerpo situado, es decir, un pensar encarnado obligado a tener en cuenta la particularidad del hecho histórico, representando éste el vértice donde aúna lo sociológico, cultural, etc. Esta dialéctica, convertida en devenir presente, entre el sustrato inabarcable y el contexto, marca un devenir sobre el que puede cabalgar la actividad del pensar y, siendo, ambos, movimientos, toda pretensión para fijar, conceptualizar, no puede ser otra cosa que un agredir a través del pensar una entidad que, por su naturaleza, muestra todas las características de la vulnerabilidad. El pensar puede volver entonces a relacionarse con su verdadera génesis y recuperar así el contacto, entendido éste no sólo como la experiencia, sino, también, como un determinado tipo de experiencia, puesto que al recuperar el contacto se inserta la dimensión emocional o *pática*, evitando un pensar meramente racional y descartando la violencia consiguiente para alcanzar tal proceder.

Desfundado nuestro narcisismo, delimitado nuestro dispositivo identidad, evidenciado nuestro *ser-con* y, por ende, nuestro ser vulnerable, interdependiente y ambiguo, y, finalmente, señalada la necesidad del cuidado, cabe remitirnos, aún, al espacio que se abre una vez desvelado el engranaje que, a través de la movilización, nos enajena. Efectivamente, a un nivel más profundo, cabe repensar la relación entre el pensamiento o el filosofar con aquello sobre lo que debe lidiar, es decir, nuestra relación con el vacío que forma parte, consustancialmente, de nuestra propia naturaleza. Un vacío que no podemos encajar y describir y que se abre a nuestro conocer como un espacio ambiguo.

---

<sup>284</sup> HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta, Barcelona, 2005.

Es para este trabajo importante poder señalar, de entrada, que la relación de la filosofía con este espacio muchas veces ha venido precedido de un temor no del todo evidenciado y que, sin tenerlo en cuenta, ha predisposto a ésta a efectuar ciertas estrategias para evitar su pleno contacto, su reconocimiento o su mera convivencia. Diciéndolo con la plétora de significaciones que hemos ido desplegando a lo largo del trabajo, afirmamos que también la filosofía, especialmente la Moderna, ha querido indagar más allá de sus posibilidades, espolcada sin duda por el magma de elementos que su propio desarrollo ha ido poniendo en juego, a saber, un sujeto omnipotente, una razón instrumental, una idea de progreso, una búsqueda de objetividad, etc. Todos estos elementos también han conducido a la misma filosofía a empaparse de las características de cualquier narcisismo, en la medida que ha sido ofuscada por la búsqueda de un ideal de omnisciencia no lo suficientemente señalado. Por ello, para la misma filosofía, también es necesaria una ascética que le permita un recorrido a través de la frustración, recuperando, así, la importancia del cuidado como elemento y modo de darse del propio discurrir.

# CONCLUSIONES

---



Hemos querido empezar el trabajo con una frase de la calle: *vivir es aceptar que tu vida no vale nada*. Queríamos enlazar el trabajo de análisis filosófico con el sentir de nuestro entorno y, también, con nuestra propia experiencia, con la voluntad, ya desde el inicio del trabajo, de hilvanar la filosofía con la cotidianidad, esperando de ella, no sólo su característica profundidad analítica, sino, también, poder procurarnos de herramientas a través de las cuales afrontar este sentir.

Profundizar en la frase, de una manera radical, nos ha obligado a derivar la trayectoria hacia sendas no previstas que, paradójicamente, nos han permitido dinamitar la lógica que lleva inserta y que obligaba a dos tipos de respuestas que no nos satisfacían.

Estas sendas tienen que ver, primeramente, con la discusión moderna acerca de la figura del sujeto y de la subjetividad. Era importante saber desde dónde pronunciamos esa frase y desde dónde responderla, si podíamos. Adentrarnos en ello nos ha posibilitado tomar conciencia, de una manera más radical, de la profundidad de nuestra derrota, es decir, ver aparecer nuestra figura como un ser aislado, dirigido a un movimiento y constelado por significados mercantiles, por poner algunos ejemplos. También, gracias a la derrota, ha emergido su propia imposibilidad, una subjetividad, configurada a través del narcisismo, imposible. Una imposibilidad que en la senda de lo filosófico hemos querido mostrar a través de las figuras de Foucault y Heidegger. Ambos nos han servido para dirigir una crítica a la Modernidad como autora de un constructo, el sujeto cartesiano, capaz de sustituir la figura divina, solventando los mismos problemas y construyendo, con ella, sistemas para lo ético o lo político. Esta construcción llega a nuestros días y facilita el dispositivo identidad, aunque tenga éste una historia más larga, y una subjetividad que emula sus mismas características y funciones. Una estrategia que, unida al movimiento fagocitador del Capital, se convierte en una dinámica que permite la emergencia de la subjetividad identidad y la subjetividad narcisa.

El empuje de ambas para mantener una rentabilidad que se expande a cualquier ámbito de la vida y que jalea el movimiento en el que todos estamos inmersos nos permite comprender, desde la radicalidad, la frase del inicio y tomar conciencia de nuestra propia alienación, ahora sostenida por nosotros mismos, desde nuestra configuración interna. Es por ello, por este lazo entre el afuera y el adentro, por la deglución de una estrategia externa, que podemos relacionar alienación con neurosis, ayudándonos a evidenciarlo el empuje del discurso *psi*, con el que hemos querido englobar a todas aquellas prácticas y discursos que mantienen la dinámica de la interiorización de nuestro malestar y que pujan para responder a la frase del inicio desde el esfuerzo, la tenacidad o la magia. Por otra parte, relacionar neurosis con alienación nos ha facilitado contactar con la distancia que vertebra nuestra relación con nosotros mismos y los otros.

Creernos sujetos independientes, autónomos o singulares, desde donde lo hacemos, el dispositivo identidad y una subjetividad narcisista, es colocarnos en una posición de omnipotencia completamente falsa que, si bien nos exhorta a la movilización consumo-producción, nos aleja de nuestra naturaleza social y colectiva y de aquello que ésta nos permite vislumbrar, a saber, nuestra vulnerabilidad, interdependencia y ambigüedad.

Relacionar neurosis con alienación nos ha permitido incidir en nuestra responsabilidad para con nuestras estrategias, a la vez que nos ha permitido enfocar, desde otro punto, el narcisismo que nos caracteriza. Éste es aquello que vertebra el trabajo, en la medida que permite radicalizar la frase del inicio, nuestra derrota, y, a la vez, abrir el argumento que propone y defiende el segundo tramo, las ascéticas, el cuidado y la frustración. El narcisismo, como caballo de Troya para con nosotros mismos, vislumbra nuestro engarce con la dinámica moderna y la movilización del Capital, mostrando nuestro esfuerzo por evadir la vulnerabilidad, el *ser-con*, la subjetividad colectiva o nuestra derrota. El narcisismo se nos muestra como una estrategia que tiene la ficción y

el ideal como instrumentos para solventar, aunque por ser neurótica nunca llega a hacerlo, esta precariedad que creemos nuestra y que, desmenuzada, hemos convertido en desnudez consustancial, vulnerabilidad y, también, pobreza material, pudiendo así delimitar qué hay de propio y, a la vez, velado, y qué de circunstancial y, por ende, alienante.

Adentrándonos en nuestra propia neurosis o alienación, hemos presentado la figura de las ascéticas como aquel elemento no del todo aprovechado o, incluso, completamente olvidado, que se nos ofrecía como herramienta para responder a la pregunta desde otro plano, si, previamente, recuperábamos el discurso emancipador que la filosofía o el pensar radical lleva inserto y que, actualizado a nuestro presente, pasa por la figura de la frustración. La frustración la hemos definido como aquel movimiento que desvela el narcisismo como complejo de Dios, mostrando nuestra omnipotencia y, en su desvelo, nuestro miedo al vacío o a la vulnerabilidad. Hacerla efectiva pasa por recuperar la dimensión práctica de la filosofía a través de las ascéticas.

Por último, la trayectoria del trabajo, poniendo de relieve que, tras una ascética de la frustración nos desvelamos como seres interdependientes, se enlaza con el transcurrir de la filosofía de Merleau-Ponty, ya que éste, de la misma manera que Foucault o Heidegger, también realiza una crítica al sujeto moderno para converger en sus investigaciones con parte de las conclusiones del trabajo, a saber, el sujeto encarnado. Esta forma de concebir al sujeto permite descabalgarse el moderno en cuanto categoría y priorizar no una utilización categorial, sino, a otro nivel, recuperar lo fáctico y preestablecido como elementos de capital importancia que permiten mostrar, con mayor evidencia, el carácter de *ser-con* del ser humano.

Llegados a este punto, la frase con la que comenzamos no tiene ningún sentido o, en otras palabras, la trayectoria del trabajo ha hecho explotar su propia lógica y el sujeto que la pronuncia. Lo hemos hecho desde diferentes puntos, a saber, criticando la



noción de valor, auspiciada y sedimentada por el proceder mercantil, al sujeto moderno como categoría y al tipo de subjetividad narcisa que la pronuncia. Aparece, tras el desbrozo, una subjetividad que se construye y alza desde lo colectivo, frágil y vulnerable, y la figura del cuidado en toda su importancia.

Es el cuidado, como forma de conducirse y movimiento al que está dirigido el ser humano por su propia vulnerabilidad, aquello que aparece y percute tanto en nuestra forma de proceder, en relación a nosotros mismos o con otros, aquello que debe caracterizar la actividad filosófica, influenciada, hasta ahora, por un proceder más instrumental y dominador propio de la Modernidad.

# Anexo 1

---



## Una mirada al Trastorno Narcisista de la Personalidad (TNP)

Queremos, por último, hacer mención al DSM-V. Por ser un manual clínico para el diagnóstico ofrece muchas de las características para la identificación, en este caso del narcisismo. Lo define como:

*Un patrón general de grandiosidad (en la imaginación o en el comportamiento), una necesidad de admiración y una falta de empatía, que empieza al principio de la edad adulta y que se dan en diversos contextos como lo indican cinco (o más) de los siguientes ítems:*

- *Tienen un grandioso sentido de auto-importancia (p.ej., exagera los logros y capacidades, espera ser reconocido como superior, sin unos logros proporcionados).*
- *Está preocupado por fantasías de éxito ilimitado, poder, brillantez, belleza o amor imaginarios.*
- *Cree que es "especial" y único y que sólo puede ser comprendido por, o sólo poderrelacionarse con personas (o instituciones) que son especiales o de alto estatus.*
- *Exige una admiración excesiva.*
- *Es muy pretencioso, por ejemplo, expectativas irrazonables de recibir un trato de favor especial o de que se cumplan automáticamente sus expectativas.*
- *Es inter-personalmente explotador, por ejemplo, saca provecho de los demás para alcanzar sus propias metas.*
- *Carece de empatía: es reacio a reconocer o identificarse con los sentimientos y necesidades de los demás.*
- *Presenta comportamientos o actitudes arrogantes o soberbios.*

*Con el paso del tiempo el propio manual ha excluido otras de las características de este trastorno que, en opinión del trabajo, continúan teniendo importancia para definir y caracterizar el narcisismo. Cito algunas de la versión anterior.*

- *Sintomatología similar a la melancolía, la depresión, la paranoia, la hipocondría, el trastorno afectivo bipolar o algunas fobias.*
- *Hipersensibilidad a la evaluación de los demás. Esta forma de reacción es sumamente importante, dado que las personas con TNP han sufrido una falla en la integración de sí, de la conciencia interna. Están, por decirlo de algún modo, más alejados de sí mismos que los neuróticos y menos que los psicóticos. El TNP es una defensa desesperada al miedo a la desintegración que les supone realizar el necesario reajuste de esta imagen grandiosa para poder interactuar con los otros como iguales y con la realidad como tal, con sus límites y sus leyes.*
- *Son sujetos, que además de todo lo anterior, en que destaca una grave perturbación de su auto-representación, experimentan sentimientos crónicos de aburrimiento, inquietud y hastío cuando no consiguen brillar ni ser admirados.*
- *Tiene pocos motivos para disfrutar de la vida fuera de las actividades narcisistas que ejercen.*
- *Con su funcionamiento mantienen un gran vacío interno y una inquietante incertidumbre íntima acerca de su identidad.*
- *Evitan su envidia mediante la devaluación, la omnipotencia y el control de los otros.*
- *Tienen gran temor a depender, de lo que se defienden haciendo depender a quienes les rodean mediante relaciones de explotación.*
- *Son incapaces de sentir. Incapaces de sentir tristeza, necesidad, vulnerabilidad.*

# BIBLIOGRAFÍA

---



## Principal:

- FOUCAULT, M.:
  - *Tecnologías del yo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1990.
  - *Enfermedad mental y personalidad*. Ed. Paidós, Barcelona, 1991.
  - *Vigilar y Castigar*. Ed. s. XXI, México, 2005.
  - *La hermenéutica del sujeto*. Ed. Akal, Madrid, 2005.
  - *Historia de la locura*. Ed. FCE, México, 2006.
  - *Historia de la sexualidad*. Ed. s. XXI, Madrid, 2006.
  - *Las palabras y las cosas*. Ed. S. XXI, Madrid, 2006.
  - *La arqueología del saber*. Ed. s. XXI, México, 2007.
  - *El orden del discurso*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2008.
  - *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. Pre-Textos, Valencia, 2008.
  - *El nacimiento de la biopolítica*. Ed. Akal, Madrid, 2009.
  - *El gobierno de sí y de los otros*. Ed. Akal, Madrid, 2011.
  
- HEIDEGGER, M.:
  - *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Ed. Alianza, Madrid, 1999.
  - *Ser y tiempo*. Ed. Trotta, Madrid, 2003.
  - *Nietzsche*, Ed. Destino, Barcelona, 2005.
  - *¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta, Barcelona, 2005.



- *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Ed. Alianza, Madrid, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M:
  - *Signos*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1964.
  - *Lo Visible y lo invisible*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1970.
  - *La prosa del mundo*. Ed. Taurus, Barcelona, 1971.
  - *El ojo y el espíritu*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1977.
  - *Sentido y sinsentido*. Ed. Península, Barcelona, 1977.
  - *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península, Barcelona, 2000.

## Secundaria:

- AA.VV. *La invención de trastornos mentales*. Ed. Alianza, Madrid, 2007.
- AAVV: *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Ediciones Universidad de Oviedo, Oviedo, 2007.
- AAVV, *Heidegger. Sendas que vienen*. Ed. UAM, Madrid, 2008.
- ADORNO y HORKHEIMER, *La Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Trotta, Madrid, 2006.
- ARIÈS, P. y DUBY, G. *Historia de la vida privada*. Vol. I, Ed. Taurus, Madrid, 1987-1989

- TOURAINE, A. y KHOSROKHAVAR, F. *A la búsqueda de sí mismo*. Ed. Paidós, 2002.
- AGAMBEN, G.:
  - o *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1998.
  - o *Estado de excepción: Homo sacer II*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2004.
- ALLOUCH, J. *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*. Ed. Cuenco de plata. Buenos Aires, 2007.
- ARCIERO, G. *Tras las huellas de Sí Mismo*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- ARENDT, H. *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Ed. Caparrós, Madrid, 2005.
- BARCELLONA, P.. *Postmodernidad y comunidad*, Ed. Trotta, Madrid, 1992.
- BAUDRILLARD, J.:
  - o *Cultura y simulacro*. Ed. Kairós. Barcelona, 1978.
  - o *De la seducción*. Ed. Cátedra, Madrid, 1981.
  - o *El otro por sí mismo*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.
  - o *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- BECH, J.M., *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2005.
- BOFF, L., *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra*. Ed. Trotta, Barcelona, 2002.
- BUTLER, J.:
  - o *Mecanismos psíquicos del poder*. Ed. Cátedra, Valencia, 2010.
  - o *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ed. Paidós, Barcelona, 2010.
- BYUNG-CHUL HAN. *La sociedad del cansancio*. Ed. Herder, Barcelona, 2012.
- CAMPILLO, A.: *La invención del sujeto*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

- CASTRO, R. *Foucault y el camino de la libertad*. Ed. LOM, Santiago de Chile, 2008.
- CIORAN, E.M., *Breviario de Podredumbre*. Ed Santillana, Madrid, 1997.
- CRUZ, M. (compilador), *Tiempos de subjetividad*. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- DELEUZE, G., *Spinoza. Kant. Nietzsche*. Ed. Labor, Barcelona, 1974.
- EHREMBERG, A. *La fatiga de ser uno mismo*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1998.
- EPICTETO:
  - o *Pláticas*. Ed. CSIC, Madrid, 1973.
  - o *Disertaciones*, Ed. Planeta deAgostini, Barcelona, 1996.
- ESQUIROL J.M. :
  - o *El respeto o la mirada atenta*. Ed. Gedisa, Barcelona, 2009.
  - o *La resistencia íntima*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2015.
- FERNÁNDEZ P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*. Ed. Encuentro, Madrid, 2010.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Los terapeutas*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2005.
- FREUD, S.:
  - o *El yo y el ello y otros estudios de metapsicología*. Ed. Alianza, Madrid, 2004.
  - o *El malestar de la cultura*. Ed. Alianza, Madrid, 2005.
- FROM E.:
  - o *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Ed. FCE, México, 1974.
  - o *Marx y su concepto de alienación*. Ed. FCE, México, 1998.
  - o *La patología de la normalidad*. Ed. FCE, México, 1994.
  - o *La condición humana actual*. Ed. Paidós, Barcelona, 1983.
- GALBRAITH, J.K., *La cultura de la satisfacción*. Ed Ariel, Barcelona, 1997.

- GARCÉS, M., *Un mundo común*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2013.
- GERGEN, K., *El yo saturado*. Trad.: Leandro Wolfson. Ed. Paidós, Barcelona, 2006.
- HABERMAS J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Katz. Buenos Aires, 2008.
- HADOT, P.:
  - o *¿Qué es la filosofía antigua?* Ed. FCE, México, 1998.
  - o *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ed. Siruela, Madrid, 2006.
  - o *La filosofía como forma de vida*. Ed. Alpha Decay, Barcelona, 2009.
- HIGINIO, C.J., *Fábulas mitológicas*. Ed. Alianza, Madrid, 2009.
- HORNEY, K.:
  - o *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Ed. Paidós, Barcelona, 2007.
  - o *El proceso terapéutico*. Ed. La Llave, Vitoria, 2003.
- ILLOUZ, E.
  - o *Intimidades congeladas: las emociones del capitalismo*. Ed. Katz, Buenos Aires, 2007.
  - o *La salvación del alma moderna*. Ed. Katz, Buenos Aires, 2010.
- JASPERS, K. *Introducción a la filosofía*, Ed. Círculo de lectores, Barcelona 1989.
- JUNG, C. G., *La práctica de la psicoterapia*. Ed. Trotta, Madrid, 2006.
- KEPNER, J.I., *Proceso corporal*. Ed. Manual Moderno, México, 2000.
- KRISTEVA, J., *El porvenir de una revuelta*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- LACROIX, M., *El culto a l'emoció*. Ed. La Campana, Barcelona, 2006.
- LAPLANTINE, F., *El sujeto, ensayo de antropología política*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2010.
- LASCH, C., *La cultura del narcisismo*. Ed. Andres Bello, México

- LE BLANC, G., *Las enfermedades del hombre moderno*. Ed. Claves, Buenos Aires, 2010.
- LE GAUFEY, G., *El sujeto según Lacan*. Ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.
- LEAHEY, T.H. *Historia de la psicología*. Ed. Pearson, Madrid 2008.
- LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2003.
- LIPOVETSKY, G.:
  - o *La era del vacío*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1993.
  - o *La felicidad paradójica*. Ed. Anagrama. Barcelona, 2007.
  - o *La sociedad de la decepción*. Ed. Anagrama, Barcelona 2008.
- LÓPEZ PETIT, S.
  - o *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003.
  - o *Amar y pensar. El odio del querer vivir*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2005.
  - o *La movilización global*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2009.
  - o *Entre el ser y el poder*. Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2009.
  - o *Hijos de la noche*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2014.
- LOWEN, A.:
  - o *La depresión y el cuerpo*. Ed. Alianza, Madrid, 2008.
  - o *El lenguaje del cuerpo*. Ed. Herder. Barcelona, 2007.
  - o *La espiritualidad del cuerpo*. Ed. Paidós. Barcelona, 2009.
- MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*. Ed. Paidos, Barcelona, 2001.
- MOREY, M., *Camino a Santiago. Hotel Finisterre*. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012.

- MUSIL, R., *El hombre sin atributos*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 2004.
- NIETZSCHE, F.:
  - o *Así habló Zaratrustra*. Ed. Alianza, Madrid, 2003.
  - o *Ecce Homo*. Ed. Alianza, Madrid, 2005.
  - o *La Gaya ciencia*. Ed. Edaf, Madrid, 2011.
- NUSSBAUM, M.C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*. Ed. Paidós, Barcelona, 2003
- PATOČKA, J., *El movimiento de la existencia humana*, Ed. Encuentro, Madrid, 2004
- PEREC, G. *Las cosas*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2001.
- PERLS, F. *Yo, hambre y agresión*. Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Ferrol, 2007.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, Ed. Akal, Madrid, 2007.
- PORFIRIO, *Carta a Marcella*, Ed. Olañeta, Palma de Mallorca, 2007.
- REICH, W. *Análisis del carácter*. Ed. Paidós, Barcelona, 2005.
- RENDUELES, G. *Egolatría*, Ed. KPR, Oviedo, 2004.
- REVEL, *Diccionario Foucault*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. Ed. s XXI, Madrid, 1996.
- ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.
- ROVATTI, P.A. *La filosofía, ¿puede curar?* Ed. Ariel, Barcelona, 2010.
- SÁEZ L., *Movimientos filosóficos actuales*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.
- SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, Ed. Juventud, Barcelona, 2012.
- SCHIMD, W., *En busca de un nuevo arte de vivir*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2002.
- SENNETT, R.:
  - o *Narcisismo y cultura moderna*. Ed. Kairós, Barcelona, 1980.

- Vida urbana e identidad personal. Ed. Península, Barcelona, 2001.
- SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2012.
- STEINER G., *Heidegger*, Ed. FCE, México, 2009.
- TAYLOR, C. *Fuentes del yo*. Trad.: Ana Lizón, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.
- TIQQUN:
  - *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita*. Ed. Acuarela y Machado, Madrid, 2012.
  - *Esto no es un programa electoral*. Ed. Errata naturae, Madrid, 2009.
- WAGNER, P. *Sociología de la modernidad*. Ed. Herder, Barcelona, 1997.
- VANEIGEM, R., *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1998.
- Revista Espai en Blanc, Ed. Espai en Blanc y Edicions Bellaterra:
  - *Vida y política*. Barcelona, 2006.
  - *La sociedad terapéutica*. Barcelona, 2007.
  - *La fuerza del anonimato*. Barcelona, 2009.
  - *El combate del pensamiento*. Barcelona, 2010.
  - *El impasse de lo político*. Barcelona, 2012.

# ÍNDICE

---





<b>RESUMEN.....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>13</b>
<b>SUJETO Y SUBJETIVIDAD .....</b>	<b>35</b>
<b>3.1. Introducción. ....</b>	<b>37</b>
<b>3.2. Una mirada a Foucault. ....</b>	<b>45</b>
3.2.1. El progresivo dibujo de una nueva herramienta ética. ....	45
3.2.2. Emergencia y desarrollo de la categoría <i>hombre</i> . ....	53
3.2.3. La finitud ligada a la categoría <i>Hombre</i> . ....	56
3.2.4. Subjetividad: el sujeto moderno, una construcción histórica. ....	62
<b>3.3. Una mirada a Heidegger. ....</b>	<b>71</b>
3.3.1. La fenomenología y el sujeto moderno. ....	71
3.3.2. Heidegger y la Modernidad. ....	73
3.3.3. Crítica a la Modernidad. ....	82
3.3.4. Sujeto-subjetividad en Heidegger. ....	86
<b>3.4. La subjetividad, un espacio colectivo. La identidad, una ficción. .</b>	<b>91</b>
<b>3.5. Un dispositivo llamado identidad. ....</b>	<b>96</b>
<b>CONFIGURACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA SUBJETIVIDAD .....</b>	<b>105</b>
<b>4.1. Introducción. ....</b>	<b>108</b>
<b>4.2. De la disciplina a la fatiga de ser uno mismo. La subjetividad</b>	
<b>identidad.....</b>	<b>111</b>
<b>4. 3. La alienación o la neurosis en vocabulario <i>psi</i>. ....</b>	<b>119</b>
4.3.1. Introducción. ....	119
4.3.2. La neurosis. ....	123
4.3.3. Alienación y neurosis. ....	143
<b>4. 4. Narcisismo. ....</b>	<b>145</b>

4.4.1. Nuestro presente.....	145
4.4.2. Neurosis, alienación, narcisismo. ....	153
4.4.3. Desarrollo del narcisismo. ....	163
4.4.4. El narcisismo, una visión desde la psicología. ....	178
4.4.5. Una re-lectura del mito de Narciso.....	198
<b>4. 5. El amor a una esperanza sin cuerpo. ....</b>	<b>212</b>
<b>ASCÉTICAS .....</b>	<b>217</b>
<b>5.1. Introducción. ....</b>	<b>220</b>
<b>5.2. Contextualización del marco ascético. ....</b>	<b>232</b>
<b>5. 3. Elementos de una ascética. ....</b>	<b>236</b>
5.3.1. Repetición. ....	236
5.3.2. Ejercicio.....	240
5.3.3. ¿A quién va dirigida la ascética? La conciencia de sí y la identidad del sí mismo. ....	244
5.3.4. Conversión. ....	246
<b>5.4. Características globales y contexto de la ascética. ....</b>	<b>247</b>
5.4.1. Autoplastia y desvelamiento. ....	251
5.4.2. Vida cotidiana. ....	254
5.4.3. Segunda piel. ....	256
5.4.4. La demanda de un estado de vigilia. ....	261
5.4.5. Campo de tensión. ....	263
5.4.6. Capacidad de trascendencia.....	266
5.4.7. Politizar la forma de sujeción y el proceso de re-subjetivación. ....	270
5.4.8. La <i>ascesis</i> como movimiento político que articula un compromiso. ....	272
5.4.9. La violencia sobre uno mismo.....	273

5.4.10. Un discurso de separación. ¿Generando <i>heterotopías</i> ?	275
5.4.11. Ascética versus Poder terapéutico.	279
<b>EL CUIDADO: UNA ASCÉTICA PARA EL VACÍO</b>	<b>281</b>
6.1. Introducción.	284
6.2. Una reivindicación necesaria de la ascética filosófica.	287
6.3. La vida como discurso y opción política. Más allá de una estética.	294
6.4. Un sujeto encarnado, un sujeto vulnerable.	298
6.4.1. Introducción.	298
6.4.2. Sujeto encarnado.	300
6.4.3. La vulnerabilidad.	310
6.5. El cuidado.	327
6.5.1. La actitud de cuidado.	327
6.5.2. Una ascética para el vacío.	351
6.6. Repercusiones del cuidado en un contexto aún moderno.	365
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>371</b>
<b>Anexo 1</b>	<b>377</b>
Una mirada al Trastorno Narcisista de la Personalidad (TNP)	379
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>381</b>
<b>ÍNDICE</b>	<b>391</b>

