



HACIA UNA POLÍTICA DE LA NEGATIVIDAD

Dra. © Rita Canto Vergara¹
Universidad de Granada, España

Resumen: A partir de la idea de “*negatividad*” que se encuentra originalmente en la filosofía de Hegel, pero que en el transcurso del pensamiento contemporáneo ha ido perfilándose como la experiencia de la “im-posibilidad más radical” que la palabra humana porta consigo, no como el silencio o el discurso contradictorio, más bien, como la condición de posibilidad de que la palabra pueda pasar al acto de la lengua, en este artículo se da cuenta de una línea de pensamiento que busca reconfigurar ciertas categorías políticas como las que forman el dúo “vida y muerte” o “salud y enfermedad”, hoy en día abatidas en zonas de insignificancia, es decir, en espacios donde su significado se torna estéril y, por lo tanto, en espacios propicios para que los dispositivos propios de la biopolítica suplanten el lugar que históricamente había sido ocupado por la política.

Descriptor: Negatividad · Reconocimiento · Biopolítica · Malestar · Inmunidad.

Abstract: According to the idea of “negativity” that is originally located in Hegel’s philosophy, but which was developed as the experience of the “most radical im-possibility” of the language in the course of contemporary thinking -not as the silence or the contradictory discourse, but rather as the condition of possibility that words can pass to the act of the language- this paper aims to analyze some political categories as the duo “life and death” or “health and disease”, which nowadays are falling into zones of insignificance, e.g., into spaces where its significance becomes sterile and, therefore, into optimal spaces where the devices of the biopolitics use to occupy the place that politics historically had occupied.

Key words: Negativity · Recognition · Biopolitics · Discontent · Immunity.

Enviado: 30/12/2014. Aceptado: 05/03/2015

*Como l’animale serba la verità delle cose sensibile semplicemente divorandole,
cioè riconoscendole come nulla, così il linguaggio custodisce l’indicibile dicendolo,
cioè prendendolo nella sua negatività*

Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*.

¹ Candidata a Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía II. E-mail: ritacanto@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

A través de una vía abierta por el pensamiento contemporáneo, con este artículo se pretende introducir una postura política que busca hacer frente al malestar que actualmente aqueja a múltiples sociedades, todas ellas imbricadas en estados-nacionales que encuentran en la modernidad un punto de referencia en relación a las formas políticas de organización y de producción vigentes, formas que comparten un pasado histórico común en el que se gestó, como veremos más adelante, el nacimiento de lo que Michel Foucault denominó como “biopolítica”.

A partir de la idea de *negatividad* que se encuentra originalmente en la filosofía de Hegel, pero que en el devenir del pensamiento contemporáneo ha sido modelada como “la experiencia de la im-posibilidad más radical”,² hemos de discutir la vigencia de ciertas categorías políticas propias de la modernidad. Porque *lanegatividad* abre una vía que muestra la im-posibilidad que porta la palabra humana en lo indecible; no bajo la forma del silencio o del discurso contradictorio, más bien, como la condición de posibilidad de que la diferencia y la multiplicidad del ser puedan rendir testimonio acerca de estas categorías políticas que han caído en zonas de insignificancia, es decir, en espacios donde el significado de categorías como “soberanía”, “libertad” o “poder”, se tornan estériles. Pero más que enfocar nuestra atención en estas categorías, quizás sea necesario o al menos más urgente, comenzar por desenmascarar a las categorías propias de la biopolítica, como las que forman el dúo “vida y muerte” o “salud y enfermedad”, abatidas hoy también en profundas sendas de insignificancia.

Este trabajo pretende poner el acento en la necesidad de pensar una política de la *negatividad* que lejos de constituir ella misma un *dispositivo de control*³ pueda, por el contrario, ejercer el derecho a sustraerse de él, a autogenerarse como una vida con nombre propio y, por lo tanto, como una vida que se desarrolla en el terreno de lo común, para lo cual será necesario pensar primero a la vida en su dimensión política, para entonces poder pensar la vía política que defiende el derecho a disentir; el derecho a restituir la identidad, en principio “*ingobernable*”, que es el punto de partida de toda política, pero especialmente de aquella que es capaz de hacer frente al malestar social que prevalece en nuestra época.

² Agamben (1982), p. 7. La traducción es nuestra.

³ Para Foucault un dispositivo tiene una naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que al interior se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: “estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, sostenidas por ellos”. Foucault (1994), pp. 229 y ss.



1. POLÍTICA SIN MUNDO: LA MAQUINARIA DE HACER DINERO

Y como muestra de que la política se ha quedado sin mundo, permítanos el lector el siguiente ejemplo; en el año 2011 el Sistema Nacional de Salud Británico reportó un aumento, en tan sólo tres años, del 28% en la prescripción de antidepresivos. Ese mismo año, por petición de la Cámara de los Comunes, fue elaborado un informe titulado “The Cost of Depression among Adults in England”, en el cual los criterios aplicados para calcular el costo de la depresión fueron los mismos que se utilizaron en un estudio precedente publicado en 2003 por el *British Journal of Psychiatry*.⁴

El de 2003 fue un estudio realizado por científicos cuya filiación dependía de los laboratorios *Organon*, dedicados –y en este punto la conexión biopolítica se torna evidente– a producir fármacos para la medicina reproductiva, para la medicina contraceptiva y para la psiquiatría. Según los criterios establecidos por Thomas y Morris, científicos de los laboratorios *Organon*, se estimó que el costo total de la depresión en Inglaterra durante el año 2010 fue de £10,960,000,000. Esta cifra se obtuvo de la suma de los costos asociados a cuatro factores, entre ellos; la atención primaria, la atención secundaria, la morbilidad y la mortalidad por suicidio. Para realizar el cálculo de este último factor podríamos imaginar que fueron contabilizados, por ejemplo, los gastos relativos a la atención psicológica de los familiares, pero no fue así.

La lógica que precedió el cálculo del costo del factor de mortalidad por suicidio fue la siguiente: Thomas y Morris estimaron que el 70% de los suicidios están relacionados con la depresión, bajo este supuesto y a través del registro nacional de defunciones obtuvieron el número de muertes por suicidio. A continuación, utilizaron datos sobre la esperanza de vida, junto con los datos sobre la proporción de personas que tuvieron un empleo remunerado. Derivado de la encuesta anual de población (2010), calcularon la proyección del número de años de vida y de trabajo susceptibles de perderse debido a la depresión. Después, multiplicaron la media de la remuneración total por cada año para estimar los ingresos que durante esos hipotéticos años podrían generarse.

Aquí termina este estudio, sin embargo, algo llama la atención y hace inevitable que nos preguntemos, ¿qué tipo de razón subyace a la lógica que calcula el dinero que alguien, después de haber consumado un suicidio, podría haber ganado? Y es que cuando el suicidio no tiene más interpretación que el cálculo del dinero que el suicida no obtendrá, la vida misma está puesta en entredicho.

Si el cálculo que arroja este estudio sirvió para tomar decisiones políticas que afectan a la vida y a la salud de las personas, no podemos eludir el preguntarnos ¿cuál es la *política* en cuestión? Y ésta es precisamente la pregunta que este trabajo

⁴ Thomas & Morris (2003), pp. 514-519.

pretende explorar, porque al interior de las sociedades contemporáneas existe una confusión generalizada que se alimenta de la inexistencia de un vínculo susceptible de ligar la política al mundo. Se trata de una confusión que surge de la ausencia de significado que padecen las categorías propias de la política actual, y ante el vacío de significado la política se torna inaudible porque poco o nada tiene ya que decir del mundo.

Hoy en día la política habita una especie de zona cero donde alguna vez se erigió el edificio de la política moderna, se trata de una zona desierta en la que resulta imposible mantenerse en pie sobre el asiento de categorías que no parten de la reflexión del mundo actual y, por lo tanto, no son susceptibles de hacer mundo, de crear mundo. Estas categorías representan, por el contrario, la escisión que aísla a la política del mundo. Pero posturas como la defendida por Giorgio Agamben nos sugieren una vía, en la que lo político constituye una alternativa que a través de la *negatividad* nos permite posicionarnos frente a las categorías que han dejado de decir algo acerca de la vida. Porque una política que no está en relación con el ser del mundo es, más bien, una política que entraña el riesgo de servir como el engranaje que acelera sin freno, de manera exponencial, el funcionamiento de la maquinaria de hacer dinero, mientras la política carezca de mundo, el funcionamiento de esta mortífera maquinaria está asegurado y decimos “mortífera” porque en las sociedades contemporáneas el límite para la acumulación de dinero se establece a partir de una difusa franja desde donde resulta difícil diferenciar la vida de la muerte.

Esta falta de límite ante la insaciable búsqueda de rentabilidad, incluida la rentabilidad de la muerte y la rentabilidad del suicidio, como hemos visto en el ejemplo anterior, muestra una de las más lacerantes evidencias de que la política se ha quedado sin el anclaje que le permite trabarse en el mundo y, sin mundo, ¿cómo ha de asumir la política los retos que se le imponen?

2. UN PENSAMIENTO QUE NACE DE LA VIDA

En lo “*ingobernable*” de la vida crece el principio que da pie a la vida política, a la vida que Agamben reconoce como portadora del elemento político originario que encuentra en la *nuda vida* su singular lugar de pertenencia. La *nuda vida* habita ahí donde gobierna el poder que ha sido engendrado a partir de dos excepciones; como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, configurando así una zona de indiferencia entre el sacrificio y el homicidio, “soberana es la esfera en la cual se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, es decir, asesinada e insaciable, es la vida que está capturada en esta esfera”.⁵

⁵ Agamben (1995), p. 92. La traducción es nuestra.



Con la politización de la *nuda vida* se estableció una relación con la *vida sacra*, por medio de la doble exclusión sagrado-sacrificable, la *nuda vida* se ubica en una zona de indistinción al interior de la cual se confunde la vida que es capaz de morir con aquella que simplemente perece. Dicho de otra manera, la vida que con el nacimiento de la ciudad-estado adquirió su *bíos politikós*, se confunde con la vida que perece sin más, del mismo modo que lo hacen todas las formas biológicas de vida.⁶

A lo largo de la historia de Occidente la *nuda vida* ha adoptado distintas formas. Así, por ejemplo, en el antiguo derecho romano tomó la figura el *homo sacer*; un hombre que deviene sagrado ahí donde su vida no vale nada. Más adelante, esta misma figura se puede reconocer en el leproso que Foucault describe en la *Historia de la locura en la época clásica* como un excluido que, a su vez, era socialmente importante porque representaba una figura insistente y temible, una figura que durante el siglo XVI y el XVII fue apartada de la vida social tras ser circunscrita a un espacio sagrado. Posteriormente, en la época del Gran Encierro, el loco pasará a ocupar el lugar que había sido destinado al leproso, el loco con la condición de extranjero será expulsado de la ciudad, mientras que el loco que es ciudadano protagonizará el fin de la experiencia clásica de la locura, por lo que la locura dejará de ser ese límite absoluto y fugitivo que solían representar aquellos locos extranjeros condenados a un viaje sin destino a la deriva del mundo occidental, para dar paso a “la locura del ciudadano que ha atracado entre las cosas y la gente, siendo retenida y mantenida ya no es una barca sino un hospital”.⁷

Cada sociedad –nos dice Agamben– decide cuál es su *hombre sacro*, cuál es el hombre que puede ser impunemente asesinado, de modo que “un hombre sacro es aquél que el pueblo ha sentenciado por un delito y no es lícito sacrificarlo, pero quien lo hace, no será condenado por homicidio”.⁸ Si la vida sacra es aquella susceptible de ser sacrificada, “aquello que define la condición del *homo sacer* [pero también la condición del leproso y la del loco] no es tanto la pretendida ambivalencia originaria de la santidad, cuanto, sobre todo, el particular carácter de la doble exclusión en el que se encuentra preso y de la violencia a la que está expuesto”.⁹

⁶ A través del concepto de “*vita activa*” desarrollado por H. Arendt en *La condición humana*, es posible realizar el recorrido histórico en el que se detallan los elementos de la distinción entre el *bíos politikós* y la *zoë* o la vida biológica, y a partir del concepto de “mera vida” desarrollado por W. Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, se pueden apreciar las consecuencias que esta distinción produjo en el ámbito del derecho.

⁷ Foucault. (1976), pp. 14 y ss.

⁸ Agamben (1995), p. 79.

⁹ Agamben (1995), p. 91. Las cursivas son nuestras.

Al interior de la lógica del poder soberano podemos reconocer una ley humana y una ley divina, ambas imbricadas en un espacio excepcional en el que el ejercicio del poder se revela, paradójicamente, a través de la ausencia de la aplicación de la ley. De manera que “cuando vida y política, diversas en el origen y articuladas a través de la tierra del estado de excepción, en la que habita la *nuda vida*, tienden a identificarse, ahora toda la vida deviene sacra y toda la política deviene excepción”.¹⁰ Porque el vínculo que establece el poder soberano –más allá de la norma positiva o del pacto social– es el vínculo originario entre la vida y la política, que aunque en verdad es una disolución de todo vínculo político, en esta disolución nace y crece la *nuda vida* que habita “la tierra de ninguno, entre la casa y la ciudad”.¹¹

Para Agamben, en el cuerpo del *homo sacer*, en su asesinable insacriticabilidad, radica un compromiso viviente de entrega y sujeción a un poder de muerte; consagrada sin ningún posible sacrificio, la vida del *homo sacer* se define a partir de una íntima simbiosis con la muerte. Consumada, sin mañana ni porvenir, esta vida se hace valer a través del efecto que la violencia soberana le impone despojándole de todo significado político. De modo que lo que encontramos al interior de la doble dimensión sagrado–sacrificable es, más bien, un proceso que pone de revés la piel del *homo sacer* para mostrar que en la *nuda vida* radica la vida que el poder soberano toma en su potestad para reducirla a la muerte.

En la *nuda vida* está representada la conexión entre la vida política y la vida biológica, entre la vida que es capaz de morir y aquella que simplemente perece, pero en el contexto actual, Agamben piensa que deberíamos comenzar por reconocer que no sabemos ya más nada de la clásica distinción que desde antaño ha operado entre ambas y, sólo a través de esta premisa, podrá comenzar cada nuevo intento de pensar el espacio político de Occidente. Un intento que, en el caso de Agamben, comienza por reconocer que “el pueblo porta ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental de Occidente”.¹² Por lo tanto, una vez reconocida esta fractura habrá que fijar la atención en aquello que de ésta se repite a lo largo de la historia.

Con la politización que da pie a la reglamentación de la *nuda vida* se inaugura el universo biopolítico de la modernidad, se trata de un universo que gira en torno a la dimensión fisiológica del cuerpo humano; tomando a la parte por el todo, el control fisiológico de la vida llegó a conquistar, uno a uno, incluso el más desdeñado de sus rincones. Fue en estos fenómenos desdeñados en donde Georges Canguilhem reconoció dos aspectos; el estado de salud que se corresponde con el orden de lo fisiológico y el estado de enfermedad que pertenece al orden de lo patológico,

¹⁰ Agamben (1995), p. 165.

¹¹ Agamben (1995), p. 101.

¹² Agamben (1995), p. 199.



“lo patológico –nos dice Canguilhem– no es la ausencia de norma biológica, sino una norma diferente pero que ha sido comparativamente rechazada por la vida”.¹³ Canguilhem optó por hablar de “modos de andar en la vida”, en vez de usar el término “comportamiento” para hacer notar que la vida es una polaridad dinámica, en la que la fisiología se define como “la ciencia de los modos de andar estabilizados”.¹⁴

En el contexto de la biopolítica que puede entenderse como el espacio en el que el poder soberano abona el terreno en donde crecen y se reproducen los dispositivos de control destinados a estabilizar los diferentes “modos de andar en la vida”, sostendremos, a modo de hipótesis, que si aquello que ha sido rechazado por la vida, en su condición de “patológico”, aún guarda alguna señal susceptible de decir *algo* respecto al malestar social de estos “modos de andar en la vida”, entonces debería ser de vital importancia poner de relieve el vector patológico de la vida política o lo que definimos como el conjunto de múltiples relaciones de fuerza, de diferente intensidad, que al proyectar una acción en un contexto social, también transmiten o propagan una enfermedad.

Consideramos que es importante poner de relieve este vector característico del modo de ser del malestar social porque cuando la vida fisiológica es confundida con la vida humana en su totalidad, entonces el goce irrefrenable del poder soberano se ceba en el elemento fisiológico de la vida, constituyéndose él mismo –el elemento fisiológico– en el motor que mantiene en pie a la biopolítica. En la carne, en tanto elemento de jurisdicción biopolítica por excelencia, quedan impresas las marcas de subsistencia al interior del campo biopolítico.¹⁵ En el cuerpo sin carne, es decir, en la osamenta es donde localizamos la máxima expresión de la biopolítica; en el aniquilamiento de la carne o, lo que es lo mismo, en su excesiva ausencia como en el caso de la anorexia y en su excesiva presencia como en el caso de la obesidad, se generan las marcas que a través de la falta o del exceso ponen en evidencian el malestar.

Sin embargo, en ambos casos; en la excesiva ausencia y en la excesiva presencia de la carne, hay algo que se resiste a ser legislado en la vida humana, se trata de algo que no puede reducirse al cuerpo fisiológico porque pertenece a otro orden, al orden de las fallas fundamentales que todo ser humano porta, que son las fallas fundamentales de la existencia misma, localizadas en el ámbito de la sexualidad humana. A través de estas fallas se da cuenta de la lógica de la pérdida, es

¹³ Canguilhem (1971), p. 108.

¹⁴ Canguilhem (1971), p. 158.

¹⁵ El concepto “carne” remite a la diferencia entre el cuerpo que visto desde una perspectiva lacaniana, es el efecto del lenguaje, y el cuerpo sin voz o el *instrumentum mutum* que Marx atribuyó a los sistemas de producción basados en la esclavitud. Tomando en cuenta esta diferencia, la carne o el cuerpo sin voz sería el cuerpo que le es propio a la *nuda vida*.

decir, de la forma en la que cada ser humano actualiza, recibe y enfrenta sus propias fallas fundamentales, que son, al mismo tiempo, sus fallas fundantes, hoy en día convertidas en fuertes dispositivos de control, en lo que Foucault reconoció como una serie de prácticas, discursos, saberes y ejercicios que generan cuerpos libres pero dóciles, “que asumen su identidad y su libertad de sujetos en el proceso mismo de su *asubjetivación*. De esta manera el dispositivo, antes que todo, es una máquina que produce subjetivaciones y, por ello, es también una máquina de gobierno”.¹⁶

El dispositivo de la sexualidad es un dispositivo del placer-saber, es decir, un saber sobre el placer y un placer en saber sobre el placer mismo. El poder y el saber se articulan en el discurso y este es, a la vez, un instrumento y un efecto del poder, pero también un obstáculo, un punto de resistencia a partir del cual habrá que cuestionar a los discursos que versan sobre la sexualidad porque como advierte Foucault: “la sexualidad constituye el elemento de poder de mayor instrumentalidad”.

En *120 journées de Sodome* el Marqués de Sade muestra cómo el cuerpo fisiológico es regulado a través de la reglamentación de la sexualidad, y en *La Philosophie dans le boudoir* muestra cómo, en el preciso momento en el que un ciudadano puede convocar públicamente a otro ciudadano a satisfacer sus propios instintos, se instaura el lugar en el que la *nuda vida* y la existencia política se intercambian. Para Agamben la actualidad de Sade no consiste tanto en “haber anunciado la primacía impolítica de la sexualidad en nuestro impolítico tiempo, al contrario, su actualidad está en haber expuesto de modelo incomparable, el significado absolutamente político (es decir, biopolítico) de la sexualidad y de la propia vida fisiológica”.¹⁷ Sin embargo, habrá que recordar que la vida humana no sólo es carne, que la vida humana posee un cuerpo y esto lo hace por mediación del lenguaje.

Una vez llegados a este punto habrá que volver a la relación entre la vida que se caracteriza a sí misma como *zoë* o como una vida que en tanto proceso biológico es inherente a toda cosa viviente, y la vida que es *bíos* y se desarrolla al interior de una comunidad, convirtiéndose en una *forma de vida* que encuentra en el lenguaje el elemento esencial para su propagación. Porque si la vida humana no puede pensarse a partir de la división infranqueable entre *bíos* y *zoë* ya que, como advierte Agamben, la vida sería imposible, el problema de la vida deberá pensarse entonces a partir del elemento que hace la diferencia entre *bíos* (el cuerpo) y *zoë* (la carne), es decir, a partir del efecto que deja tras de sí la palabra humana, pero que al no ser escuchada adquiere la apariencia de una división insalvable entre *bíos* y *zoë*.

Hay algo que no calla en la vida humana, que difícilmente se dobliga, se trata

¹⁶ Agamben (2011), p. 261.

¹⁷ Agamben (1995), p. 149.



del inconsciente, de la forma de vida que constituye una realidad otra e im-posible. Una realidad que resuena y no sólo lo hace de forma acústica, sino también de forma visual a modo de reflejos. Pero en el contexto del discurso de la biopolítica actual, el reflejo del cuerpo es distorsionado hasta quedar anulado, esto impide que el cuerpo pueda reconocerse a sí mismo, con lo que se abre paso un mundo carente de reflejos en el que la función que da pie a la formación de la singularidad propia de cada individuo desaparece.

3. HACIA UNA POLÍTICA DE LA NEGATIVIDAD

El discurso posee una función en virtud de la cual es posible reconocer los límites del propio cuerpo e integrarlos en una totalidad diferente a otros cuerpos. Sin embargo, para que esta función, en principio diferenciante, pueda cumplir puntualmente su tarea y no se convierta en una constante que reduce la vida adulta al lacerante hábito de la auto-referencia; primero debió gestarse un proceso de reconocimiento en el *otro* y, más concretamente, en la mirada y en la palabra del *otro*. Antes de que un *yo* pueda reconocerse como tal, éste debió transitar por un periodo en el que la identificación con la imagen del semejante constituye el preámbulo que da paso a la imagen que organiza y unifica el propio cuerpo. Jacques Lacan denominó *estadio del espejo*¹⁸ a esta experiencia en la que el niño reconoce por primera vez su imagen en el espejo, a través de la imagen del semejante y en virtud de su propio reflejo en el espejo, el niño comenzará a vivir la experiencia de saberse un *yo*, por lo que se puede decir que a partir de este momento el niño entrará en el mundo de la cultura.

De modo que si el ser humano se estructura a través de la mirada y de la palabra del *otro*, la indiferencia y la ausencia son fuerzas que le interpelan tanto como la mirada y la presencia atenta. Por ello, con la privación del *otro*, se aparta toda posibilidad de reconocimiento, porque cuando el reconocimiento que se establece en virtud de la imagen del *otro* y de la identificación del propio reflejo en el espejo es sustituido por la relación unidireccional del individuo consigo mismo, entonces una narración unísona que a modo de soliloquio se apropia del cuerpo y del espacio diluye el vínculo con el *otro*. Para sustituirlo por un vínculo endeble que flota a la deriva del narcisismo extremo, donde el *otro* se extingue a la vez que el *yo* naufraga, dejando al *yo* apartado y lejos del cauce que le permite el regreso a sí mismo desde el ser *otro*.

Esta narración en solitario abre paso a un síntoma característico de nuestra época, un síntoma que habla de la organización de la inaccesibilidad del *otro*; lo que responde a un problema que es posible formular en su organización inicial

¹⁸ Cf. Lacan (2009), pp. 99-105.

a través la filosofía de Hegel, quien descubre que lo que se halla en el origen de la historia de la humanidad es el enfrentamiento por el reconocimiento entre dos conciencias deseantes.

A través de la dialéctica del amo y del esclavo es posible diferenciar estas conciencias porque el deseo de una, es el deseo que vive la forma de vida propia de una singularidad o de un grupo, es decir, de una conciencia que en tanto *bíos* o deseo deseante del *otro*, posee un particular modo de vivir. Mientras que el deseo de la otra es el deseo de una conciencia que, en tanto *zoë*, no desea más que cosas. Fundado simplemente en lo placentero y en lo doloroso, el deseo que es *zoë* se sustrae de un particular modo de vida ligado al lenguaje en el que es posible diferenciar, por ejemplo, lo justo de lo injusto al interior de una sociedad.

Para Hegel, al principio de la historia dos conciencias deseantes se encuentran y, al emprender una lucha a muerte por el reconocimiento, fundan –en nombre del deseo– la realidad humana. En medio de esta batalla una de las conciencias tiene miedo a morir, por esta razón antepone su temor al deseo de ser reconocida. Entonces, cada una de las conciencias se afianza en su papel; el amo quien en virtud de su posición dominante padece una total insatisfacción porque aquel que lo reconoce ya no es un *otro* autónomo sino un esclavo, es decir, alguien que lo reconoce porque prefirió dejar a un lado su deseo, aquello que lo volvía humano, por el miedo a morir. El amo entiende que no tiene reconocimiento alguno si el que lo reconoce es un esclavo y, en consecuencia, esa lucha que fue emprendida en nombre del reconocimiento terminará por anularlo. El esclavo, mientras tanto, se dedica a trabajar la materia, al tiempo que el amo confinado a la pasividad y al goce vive de lo que el esclavo le da.

El esclavo comienza a construir la cultura con su trabajo, por ello, la historia humana está escrita de su lado, el esclavo descubre que mantiene una relación con la materialidad a través del trabajo, es decir, mantiene una relación con el mundo porque la cultura es el trabajo que el hombre ejerce en el mundo; transformándolo y al transformarlo, descubre que a través de su mundana filiación conquista su libertad. Hay cultura porque el esclavo la hace. Por lo tanto, el que terminará siendo humano es el esclavo (*bíos*), mientras que el amo terminará siendo una cosa (*zoë*). Hegel, al imprimir en las conciencias una relación no de conocimiento sino de deseo, arroja al hombre al mundo; al esclavo al mundo de la cultura y al amo al mundo del goce.

El esclavo transforma en trabajo su deseo de reconocimiento postergado por el miedo a la muerte, a diferencia del deseo del amo, quien en el reconocimiento obtiene su satisfacción inmediata, pero un deseo que no es deseo del *otro* se convierte en un goce estéril por el que el amo se niega a sí mismo y a su dignidad. Por ello, dice Alexander Kojève que “el amo destruye solamente los productos del trabajo del esclavo. Su goce y su satisfacción son así puramente subjetivos: no interesan más



que a él y no pueden por tanto ser reconocidos más que por él; carecen de *verdad*, de realidad objetiva revelada a todos”.¹⁹

El deseo convertido en fuerza de trabajo es el medio que encuentra el esclavo para ejercer su conciencia deseante sobre la materia y, una vez transformada por el trabajo, en la materia quedará impresa la huella de su paso por el mundo. Por ello el hombre que trabaja debe rechazar la pulsión que lo lleva a consumir el objeto de forma inmediata, ya que: “el esclavo no puede trabajar para el amo, es decir, para otro que no sea él, si no rechaza sus propios deseos. El esclavo se trasciende entonces, trabajando. (...) En el trabajo modifica las cosas y se transforma al mismo tiempo: forma las cosas y el mundo transformándose”.²⁰

El trabajo forma al hombre (*bíos*) y lo rescata del animal (*zoë*), pero Kojève nos recuerda que *no hay esclavo sin amo* (*bíos sin zoë*). El trabajo alentado por la angustia de la muerte debe efectuarse al servicio de un amo real o sublimado porque en la angustia de servir al amo, el esclavo niega su propia naturaleza de animal y obtiene su libertad. En el acto de dar forma a la *cosa* por medio del trabajo, el esclavo niega el elemento constitutivo de la conciencia servil, es decir, niega la angustia y, una vez negada, se pone a sí mismo en la posición *negativa* desde la que deviene *existencia-para-sí*.

Ahí donde la conciencia trabajadora era en apariencia una voluntad ajena domeñada por el amo, el esclavo encuentra el sentido para dirigir su existencia, éste sólo puede alcanzar su auténtica libertad una vez que ha superado la angustia de la muerte a través del trabajo al servicio del amo quien, por otra parte, se encuentra sometido al mundo del cual es dueño; sólo a cambio de su vida puede trascender el mundo dado, es decir, únicamente a través de su muerte realiza su libertad. “El amo –apunta Kojève– no puede nunca desprenderse del mundo donde vive, y si ese mundo perece, sucumbe con él”,²¹ sólo el esclavo es capaz de transformar el mundo dado sin perecer y, aunque su trabajo por sí solo no basta para liberarle, constituye el medio para generar las condiciones que le permitirán retomar la lucha que rehusó en un principio por el miedo a la muerte, una lucha que finalmente lo llevará a descifrar el sentido de su libertad.

En conclusión, “todo trabajo servil realiza no la voluntad del amo, sino aquella –*inconsciente en su origen*– del esclavo que, por fin triunfa allá donde el amo necesariamente fracasa”.²² En nombre del deseo, *inconsciente en su origen*, el esclavo encuentra el lugar desde donde le es posible atisbar su libertad, y una

¹⁹ Kojève (1971), p. 33.

²⁰ Kojève (1971), p. 34.

²¹ Kojève (1971), p. 38.

²² Kojève (1971), p. 38.

vez situado en este punto, el fenómeno de la angustia se ilumina bajo una luz que muestra una cara visible, pero también un lado oculto; una cara que podríamos llamar *positiva* en función de la cual el esclavo realiza el trabajo para el disfrute del amo y su reverso *negativo* desde donde el esclavo deviene finalmente *conciencia-para-sí*, es decir, desde donde su deseo acontece como conciencia propia.

La dimensión *negativa* de la angustia sólo es experimentada por el esclavo, el amo la desconoce porque la experiencia de la angustia vital que es necesaria para forjar el mundo carece de sentido si no hay mundo alguno que construir. En la experiencia contemporánea, la angustia es suplantada por el fenómeno de la ansiedad porque el amo no necesita generar mundo alguno en el cual vivir, para vivir le basta con atenerse al mundo consumiéndolo y, precisamente, en virtud de esta posición no puede librarse de un padecimiento que como observa Renata Salecl (2004) se manifiesta en la “era de la abundancia”.²³ En la escena del capitalismo actual, el fenómeno de la angustia se debilita ante el fenómeno de la ansiedad, este último estrechamente vinculado con la experiencia del deseo que se satisface siendo pura *zoë*.

La experiencia de la ansiedad cobra sentido una vez que el amo ve sometido su deseo al goce inmediato de los objetos producidos por el trabajo del esclavo, en el acto instantáneo del gozar, el amo comprueba que su deseo, en tanto deseo del *otro*, se encuentra malherido porque cuando pregunta: —¿Quién soy yo para el *otro*? El amo no obtiene respuesta alguna, pero en vez de renunciar a la inmediatez del goce que lo somete, se aferra insistentemente a él porque en la era de la abundancia el capitalismo ha puesto a disposición de los amos una oferta infinita de cosas y de estímulos susceptibles de satisfacer su goce. La sobreabundancia cumple su misión cancelando la posibilidad de que los amos resuelvan la pregunta susceptible de liberarlos, es decir, la pregunta que vuelve sobre sí desde su ser *otro*, desde el deseo *inconsciente en su origen* que una vez vuelto sobre sí, una vez revelado a la conciencia, acuña el deseo en primera persona para entonces empuñarlo mostrando el filo susceptible de romper las cadenas que le atan a un mundo que no le es propio.

Sin embargo, ¿por qué la experiencia de la angustia reflejada en la voluntad inconsciente del esclavo también está puesta en entredicho en la era de la infinita oferta? Por el momento, permítasenos sólo apuntar en la dirección que Salecl señala:

Porque cuando decimos que el deseo está ligado a la falta, no debemos apresurarnos a concluir que nunca habrá un objeto apropiado que pueda satisfacer el deseo o que el éxito en el fracaso es una estrategia particular del sujeto deseante, quien siempre se queja de que aquello que ha alcanzado no es *eso*. La paradoja del deseo es que no es una boca insaciable que va de un objeto a otro y que nunca

²³ Cf. Salecl (2004).



termina por satisfacerse: el deseo en sí mismo es puesto en marcha sólo cuando el sujeto encuentra el objeto de deseo, es decir, el objeto *a* lacaniano que es otro nombre para el *carecer-en-sí-mismo*.²⁴

En la diferencia de las conciencias deseantes, Hegel expulsa a la conciencia del terreno de la inmanencia; arrojándola al mundo y destinándola a una batalla que será una lucha a muerte por el reconocimiento. A modo de hipótesis diremos que esa batalla que se emprendió en nombre del deseo, en tanto deseo del *otro*, ha cedido su altura vital frente al deseo que se complace siendo pura *zoë*, a través de una dolorosa forma de satisfacción que, sin embargo, retumba enaltecida por una cultura que hoy en día se alimenta de lo que Gilles Deleuze describió como *bajeza*, es decir, de una fuerza capaz de anular el deseo.

Ahora bien, para poder acercarnos a la complejidad que entraña el problema del reconocimiento en nuestra época es necesario dar una vuelta de tuerca en la comprensión del *otro* entendido como “alteridad”, porque una vez que el *otro* emerge del movimiento que genera el reconocimiento, adquiere un matiz diferente. Este matiz sólo puede apreciarse al interior del movimiento de la *Aufhebung*, en el que la conciencia se reconoce a sí misma en virtud del reconocimiento en el *otro*, sin embargo, para que la conciencia pueda volver sobre sí desde su ser *otro* es necesario que ese *otro*, que en función de la relación especular que se estableció en un primer momento constituía el objeto de deseo, sea *negado*.

Posteriormente, una vez vuelta sobre sí, la conciencia adquiere la forma de gran *Otro*, donde descubre que el objeto de deseo ya no se localiza en el exterior sino en el interior. Ese gran *Otro*, que al mismo tiempo es el *yo*, está íntimamente relacionado con el objeto perdido al que Lacan llama objeto *a*, un objeto clave para comprender el problema de la lesión del deseo contemporáneo que impide el movimiento del reconocimiento.

Para comprender este objeto clave quisiéramos echar mano de algunos elementos contenidos en la ontología de la falta que se desprende de la enseñanza de Lacan. Se trata de una ontología pensada desde una brecha, desde una especie de desgarró que podría representarse como una grieta osificada imposible de cerrar, a través de la cual, se puede reconocer una falta o alineación fundamental en la posición del inconsciente. En el inconsciente se localiza una falta originaria, es decir, una ausencia constitutiva en el ser humano que, sin embargo, es responsable de detonar el sentido que se manifiesta en los significantes propios de nuestra época. Dicho de otra manera, esta falta abre la posibilidad de hacer propios los elementos significativos que intercambiamos en el discurso social.

²⁴ Salecl (2004), pp. 51-52. La traducción es nuestra.

Para Lacan la condición crucial de la libertad se juega en esa falta y, por ello, no hay forma de rechazar la alineación que en una de las primeras versiones del tratamiento del problema de la alteridad formuló bajo la tesis del estadio del espejo, porque rechazarla equivaldría a no poder tratar siquiera con el lenguaje. La falta originaria es un agujero en el saber en el que se pone en juego lo que somos. Es el lugar de un significante ausente que es el objeto *a*, cuya ausencia se justifica precisamente porque no significa nada, y si a simple vista esto suena contradictorio, detengámonos aquí por un momento.

Para Lacan lo importante no es el contenido de una palabra sino el lugar que ésta ocupa en el interior de una cadena significativa, es decir, al interior de una sucesión de vínculos en función de los cuales la palabra adquiere un sentido u otro. Lacan concibe que la propiedad central del lenguaje es la discontinuidad como las hendiduras y las brechas que forman el espacio que hay entre elementos, en el *entre* se constituye la dimensión de la falta o de la ausencia primordial que abre el acceso al mundo de la significación; los significantes ausentes y, por tanto, carentes de significado son, al fin de cuentas, los que nos determinan, porque sólo en virtud de éstos es posible elegir un significante y hacerlo propio, ya sea a modo de objeto, de vínculo o de síntoma. Pero cuando estos significantes son rechazados o cuando no fue posible realizar la elección de uno propio, entonces adviene el malestar.

El malestar en este contexto no es el rechazo del sentido, sino el rechazo de que el sentido se construye a partir de la falta que acontece como *Otro* que, a su vez, es lo más propio y lo más lejano del *yo*; lo más propio porque una vez vuelta sobre sí, la conciencia descubre que el deseo es el deseo del *Otro*, no como un deseo reprimido o desviado, sino como el deseo que constituye la materia más íntima del *yo* que, sin embargo, es lo más lejano porque acontece como *nada*, como una falta radical sin la cual sería imposible comprender a cualquier mujer y a cualquier hombre. En este punto quizás la interpretación de Jean-Luc Nancy sobre el problema de la identidad, en tanto *negatividad* en la filosofía hegeliana, nos permitirá ver con mayor nitidez la dificultad que encierra la idea del sentido que acontece como *nada*:

El sí-mismo es en sí negatividad. Si se designa como el “sí-mismo” no es a causa de ningún privilegio acordado a la identidad o a la subjetividad. (...) “Sí-mismo” quiere decir: el ser a prueba de ser. El ser que no posee nada sobre qué fundarse, sostenerse y realizarse es el ser puesto desnudo en su identidad con el *logos*, es la sustancia desnuda idéntica a su libertad absoluta, (...). El ser reposa en sí, y este reposo mismo lo despierta e inquieta: siente que pierde su sentido de ser. En verdad ya lo ha perdido. La mera posición del ser es privación de sentido, pero es ante todo como privación como se manifiesta el sentido. (...) “Sí-mismo” quiere decir entonces: el sentido entregado a sus propios recursos, el sentido que se hace sentido, no por un recurso sino por un retorno infinito a lo mismo, a esta mismidad-



otra que es todo lo que se ofrece. “Sí-mismo” es pues ante todo lo que se encuentra como nada. Rigurosamente: sí-mismo es *lo que no se encuentra*.²⁵

A partir de la idea de *negatividad* en la filosofía de Hegel, entendida como el reverso o envés constitutivo del *sí-mismo* que, estrictamente hablando, es el *sí-mismo que no se encuentra*, es decir, la *cosa* que no se encuentra pero que al exteriorizarse cambia la realidad, podemos establecer nuevamente un puente de vuelta con Lacan y vemos entonces que en el lugar de la falta es posible atestiguar la dimensión del serinaprensible alojado en el inconsciente, ser que en virtud de su im-posibilidad interpela radicalmente lo más profundo de la existencia humana, a modo de una demanda vital que, sin embargo, es ignorada e incluso menospreciada por la cultura contemporánea.

Si lo que garantiza el vínculo social que acoge la formación del individuo es un proceso de alineación, en el sentido que explicamos antes, por medio del cual el individuo se constituye en la medida en la que algo de su ser se funde en el *Otro* y, al mismo tiempo, algo del *Otro* se diluye en el vínculo social, sufriendo así una modificación constante, en la que tanto el *yo* como el *Otro* se edifican gracias a un proceso de intercambio intermitente. Son, por el contrario, los procesos que configuran la identidad ciñéndose a la imposible exigencia de la cultura contemporánea, que pretende colmar el vacío constitutivo propio de cada sujeto a partir de una forma pasajera de satisfacción, los procesos responsables de incubar el germen del malestar en las sociedades contemporáneas, al interior de las cuales se observa que los sujetos pasan a ocupar la posición de los objetos que estando fuera de todo vínculo social pueden, al mismo tiempo, estar en la sociedad.

En 1970 Foucault se preguntaba por qué, al menos hasta aquel momento, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte.²⁶ Tributaria de la estrecha relación de la vida con la muerte, el concepto de “inmunidad” establece un puente que vincula la brecha entre dos vertientes de la política; la afirmativa o productiva de vida y la dañina o mortífera, presentándose así como el nexo que se instituye entre la biopolítica y la modernidad.

La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad o el instrumento para mantener con vida a la vida, y la inmunidad como el *phármakon*, que es remedio y veneno a la vez, implica una relación con el malestar, pero no una relación cuyo objetivo es el control aséptico por la vía de la erradicación. Por el contrario, implica una relación que se establece a través de la accidentada vía del contagio, por medio de la cual se construye el vínculo que facilita la pertenencia al mundo y a la comunidad.

²⁵ Nancy (2005), pp. 62-63.

²⁶ Cf. Foucault (2011).

Enmarcada en el contexto de una política que busca generar y preservar la vida y no en un contexto ortopédico o de sujeción, desde el que podría llegar a concluirse que el antígeno constituye el medio para erradicar el malestar, tal y como sucedió en el contexto de la biopolítica nazi, la inmunidad implica una relación con la comunidad y con la vida, porque en su *negación* la contiene y, finalmente, la afirma. Todo proceso inmunitario constituye un campo farmacológico de posibilidades; de salud y de enfermedad, de vida y de muerte, y en este sentido la vía del contagio adquiere relevancia. Sin embargo, ante esta vía se impone el riesgo de la prevención que busca por todos los medios bloquear su devenir. Frente a la prevención como forma de control del proceso inmunitario, el contagio constituye un modo de defensa susceptible de restablecer el vínculo con la comunidad, por medio de una vía accidentada quizás, pero al fin y al cabo, la más directa y contundente.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. 1982. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi.

Agamben, G. 1995. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.

Agamben, G. 2011. “¿Qué es un dispositivo?”. *Revista Sociológica*, Año 26, Nº 73, pp. 249-264. (Traducción de R. Fuentes desde: *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, París, 2007).

Canguilhem, G. 1971. *Lo normal y lo patológico*. Traducción de R. Porschart. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. 1994. *Dits et écrits (1954-1988)*. Tome III, (1976-1979). Paris: Gallimard.

Foucault, M. 2011. *Cours au Collège de France, 1970-1971. Leçons sur la volonté de savoir*. France: Seuil/Gallimard.

Foucault, M. 1976. *Historia de la locura en la época clásica I*. Traducción de J. Utrilla. México (2ª ed.): F.C.E.

Kojève, A. 1971. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Traducción de J. Sebrel. Buenos Aires: La Pleyáde.

Lacan, J. 2009. *Escritos I*. Traducción de T. Segovia y A. Suárez. (3ª ed.). México: Siglo XXI.

Nancy, J. 2005. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Traducción de J. M. Garrido. Madrid: Arena.

Salecl, R. 2004. *On Anxiety*. New York: Routledge.

Thomas, C. & Morris, S. 2003. “The Cost of Depression among Adults in England”, *British Journal of Psychiatry*, vol. 183, pp. 514-519.