

La era de una política sin sujeto*



IVÁN HERNÁNDEZ**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



CÓMO CITAR: Hernández, Iván. “La era de una política sin sujeto”. *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 261-276, doi: dfj.n15.50527.

* Este artículo es un producto parcial de la tesis de grado de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, realizada por el autor en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: mr.buma@gmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

La era de una política sin sujeto

La reflexión de Giorgio Agamben sobre la biopolítica nos ofrece, en el concepto de *nuda vida*, una categoría de análisis que permite localizar los modos en los que aquello que el psicoanálisis conceptualiza como lo real deviene en el centro de los cálculos estratégicos del poder político en la época contemporánea. ¿Qué lugar encuentra el sujeto en el marco de una política que tiende a reducirlo al real de su pura existencia como viviente? Esta pregunta obliga la consideración del sujeto, tal como lo presenta la enseñanza de Lacan, para una lectura de las modalidades que asume el lazo social en el marco de la biopolítica como gobierno sobre la vida.

Palabras clave: biopolítica, lazo social, Otro, real, sujeto.

The Era of Politics without a Subject

Giorgio Agamben's reflections on biopolitics, particularly his concept of *bare life*, provide us with an analytical category that makes it possible to identify the ways in which what psychoanalysis conceptualizes as the real becomes the center of the strategic calculations of political power in the contemporary world. What place can subjects find in the framework of a politics that tends to reduce them to the reality of their pure existence as living beings? This question forces us to consider the subject in the light of Lacan's teachings, in order to interpret the modalities assumed by the social bond in the framework of biopolitics as that which governs life.

Keywords: biopolitics, social bond, Other, real, subject.

À l'ère d'une politique sans sujet

Les propos de Giorgio Agamben sur la biopolitique nous offrent, dans le concept de *nuda vida*, une catégorie d'analyse qui permet de situer les modalités par lesquelles le réel –au sens psychanalytique- vient au centre des calculs stratégiques du pouvoir politique à l'époque contemporaine. Quelle place pour le sujet au cadre d'une politique qui tend à réduire le réel de sa propre existence en tant que vivant? Cette question oblige à prendre en compte le sujet tel que l'enseignement de Lacan le conçoit, afin de faire une lecture des modalités soutenues par le lien social dans le cadre de la biopolitique comme gouvernement de la vie.

Mots clés: biopolitique, lien social, Autre, réel, sujet



“Si las cosas del hombre, algo de lo que en principio nos ocupamos, están ya marcadas por su relación con el significante, no se puede usar el significante para hablar de estas cosas como se usa para hablar de las cosas que el significante le ayuda a plantear. En otras palabras, ha de haber una diferencia entre la forma en que hablamos de las cosas del hombre y la forma en que hablamos del resto de las cosas”.

JACQUES LACAN

I.
Desde la década de los años setenta, cuando Foucault formuló el concepto de biopolítica, una parte importante de las reflexiones sobre los discursos y las prácticas políticas se ha ocupado de analizar los modos en que la vida biológica de los individuos resulta capturada, controlada y gobernada por medio de distintos dispositivos de poder. A partir de los trabajos de Giorgio Agamben, podemos afirmar que la biopolítica contemporánea encuentra su paradigma en la institución de una forma singular de la exclusión que el filósofo denominó el “estado de excepción”, y que estaría en el fundamento mismo de la organización política de la vida humana. Para Agamben, ya en la definición aristotélica de la *polis* se introduce la oposición entre el *bíos politikós*, la vida política que se orienta al vivir bien, y la *zoé*, la vida en cuanto simple hecho de vivir, la pura condición de viviente. De este modo, “la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos*”¹. Esta exclusión en ningún caso aparece bajo la forma de un mero rechazo que dejaría radicalmente marginado del campo político aquello que se excluye; aunque no encuentra su lugar propio en lo político, la *zoé* está, de algún modo, implicada en la vida políticamente cualificada. Excluida, esto es, situada originariamente al margen del ordenamiento jurídico de la *polis*, la pura vida natural no deja, por ello, de encontrarse en el núcleo de la vida política, si bien solo puede hallarse allí en la medida en que no es un objeto político. Lo anterior lleva a pensar la relación de la *zoé* con la *polis* como

1. Giorgio Agamben, *Homo sacer* (Valencia: Pre-Textos, 2010), 10.

una relación de *exclusión inclusiva*, siendo la simple vida natural aquello sobre cuya exclusión se hace posible fundar la política occidental.

Esta relación por medio de la cual solo se incluye algo a través de su exclusión, es decir que opera como una *exclusión inclusiva*, define para Agamben el estado de excepción, paradigma que se encuentra en la base de la estructura de la soberanía. Apoyándose en su lectura del principio de soberanía de Schmitt, el filósofo italiano presenta el estado de excepción como aquel que, en la suspensión de la norma, abre la posibilidad para que la decisión soberana instaure los límites dentro de los cuales encuentra validez el orden jurídico-político. Pero, ¿qué es aquello sobre lo que recae la decisión soberana en cuanto se presenta —según la formulación de Schmitt— como una decisión sobre la excepción?² En palabras de Agamben:

La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del nomos, de la exterioridad que anima y da sentido a este. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho [...]. El derecho tiene carácter normativo, es “norma” [...] en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia a la vida real, *normalizarla*.³

La vida es entonces aquello sobre lo cual decide la excepción soberana, haciéndola ingresar en la esfera del derecho por medio de la exclusión inclusiva de la *exceptio*. Que la excepción sea la estructura de la soberanía significa que es, al mismo tiempo, “la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión”⁴. Solo en el espacio que abre la excepción —que es el de la suspensión de la norma— puede la vida estar implicada dentro del ordenamiento jurídico-político. Esto supone afirmar que la vida de la que se trata en la excepción es aquella que la misma excepción produce, es decir, la del cuerpo biopolítico. Hecha de la misma materia de la excepción, hablamos aquí de una vida apenas situable en el umbral de indiferenciación entre la pura *zoé* natural y el *bíos* político; una *nuda vida* como la llama Agamben, para designar con ese nombre, no la simple vida natural, sino aquella que, *a-bando-nada* por la ley (por su suspensión), queda de un modo absoluto expuesta a la muerte.

Valiéndose de una enigmática figura del antiguo derecho romano, Agamben encuentra el epítome de la nuda vida en la vida del *homo sacer*⁵ que, como elemento político originario, no resulta ser la simple vida natural, sino aquella vida expuesta de manera absoluta a la muerte, que se politiza en su misma posibilidad de que se le dé muerte. Esta politización de la vida encuentra, con la emergencia de los Estados totalitarios, la cifra de su realización más radical: la transformación integral de la política

2. “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. Esta definición es la única que se ajusta al concepto de la soberanía como concepto límite. Decimos concepto límite no porque el concepto sea confuso, como ocurre en la impura terminología popular, sino porque pertenece a la órbita más extrema”. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía* (Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005), 23.

3. Agamben, *Homo sacer*, 40.

4. *Ibid.*, 43.

5. La nominación de *sacer* recaía sobre aquel hombre juzgado por un delito y a quien, en razón del bando soberano, cualquiera podía dar muerte sin cometer homicidio y, al mismo tiempo, no podía recibir la muerte en ninguna de las formas rituales de sacrificio. Esta doble excepción que da consistencia a la vida del *homo sacer* (al estar excluido tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*), es conceptualizada por Agamben como la estructura de la *sacratio*, de la vinculación del carácter de sacralidad a la vida humana. Hablar de la vida humana como “vida sagrada” no tiene en esta estructura la connotación de una vida a proteger por su nexo con lo divino, sino antes bien, la de una vida que, manteniéndose en una doble exclusión con relación al derecho humano y al divino, se encuentra absolutamente expuesta a la muerte. *Ibid.*, 106-112.

en biopolítica, de la esfera política como espacio de la nuda vida, espacio de control y dominio total de la vida. En este sentido, la política de los grandes Estados totalitarios del siglo XX aparece como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna, y el campo de concentración como “el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano”⁶. De este modo “la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción”⁷.

Lo anterior le permite a Agamben afirmar que el campo de concentración, más allá de la facticidad histórica de los campos en el Tercer Reich, es una estructura que se actualiza en cada espacio donde el orden jurídico-político normal queda suspendido de hecho, es decir, donde se materializa el estado de excepción. En este sentido nos encontramos en presencia de un “campo” en aquellos espacios donde la vida humana es reducida a una nuda vida por la suspensión de la norma que introduce el estado de excepción: la sala de reanimación donde el *neomort* aparece como una pura nuda vida, sometida al dominio total de la ciencia y su tecnología; el ultracomatoso, cuyo cuerpo ha entrado en un umbral de indiferenciación entre la vida y la muerte, y sobre el cual no solo el derecho, sino también la ciencia médica deciden, en una alianza entre ciencia y política que define el horizonte biopolítico de la modernidad. En nuestro tiempo la nuda vida no encuentra una localización específica, ni tampoco responde a una categoría definida (como podía ser en el antiguo derecho romano la de *homo sacer*), sino que habita en el cuerpo biológico de cada ser humano, en el interior de la vida de cada ciudadano, y sobre ella son potencialmente soberanos cualesquiera que, con impunidad, puedan darle muerte.

Ahora bien, sabemos que la política totalitaria del siglo XX se apoyó sobre la base de determinados procedimientos jurídicos y de dispositivos políticos que permitieron privar de todo derecho y cualidad política la vida de millones de seres humanos, reduciéndolos a la condición de nudas vidas. Sin embargo, más allá de estos mecanismos del poder soberano, cabe preguntarse por la condición de posibilidad que se encuentra en el fundamento del sometimiento de un ser humano a ese vínculo de exclusión inclusiva. En otras palabras, ¿es solo una condición “exterior” la que permite la captación de los individuos en la maquinaria letal del biopoder o, existe también una condición “interior” que pudiera dar cuenta de la reducción del ser humano a una nuda vida en su relación con el poder soberano? En este punto puede resultar esclarecedor para la reflexión biopolítica el modo como el psicoanálisis y, en particular, la enseñanza de Lacan plantea la constitución del sujeto, con miras a aportar en la lectura de las modalidades que asume el lazo social en la actualidad.

6. *Ibíd.*, 217.

7. *Ibíd.*, 221.

II.

De acuerdo con Agamben, la captura del sujeto por la excepción soberana se hace posible por el hecho mismo de que el sujeto sea un ser hablante, por su estar en el lenguaje, y esto porque tanto la estructura del derecho como la estructura del sujeto tienen su fundamento en la estructura misma del lenguaje⁸. Para Agamben, y desde la perspectiva aristotélica, la dimensión política emerge por el hecho de que el ser humano es, ante todo, un ser de palabra. El estar inscripto en el orden del lenguaje es la condición esencial, no solo de toda vida en comunidad, sino del advenimiento del sujeto en cuanto tal. Pero este advenimiento del sujeto *por* el lenguaje solo es posible en el ser humano a condición de la pérdida de su pura existencia como organismo vivo, es decir de su condición de puro viviente.

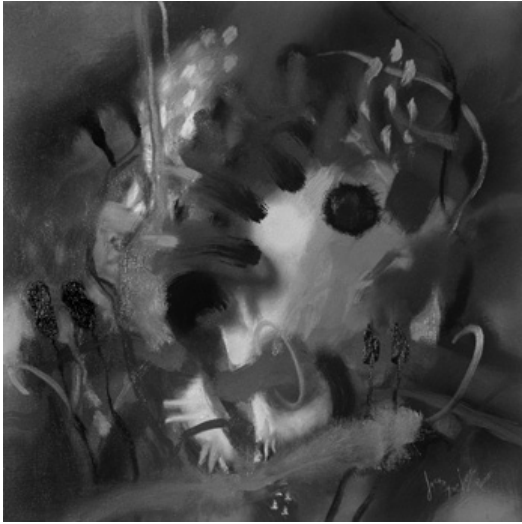
Si bien en muchos casos las consideraciones biopolíticas parecen hacer coincidir el cuerpo propiamente humano con el sustrato orgánico de la pura existencia biológica, desde la perspectiva del psicoanálisis cabe una importante distinción entre estos dos niveles. En esta el cuerpo no es ningún dato originario ni inmediato que subsistiría como una “primera naturaleza” por debajo de las construcciones ideológicas de las distintas épocas históricas, y en la cual consistiría la verdadera esencia del sujeto. El cuerpo aparece, al igual que el sujeto, como efecto del encuentro del viviente con el lenguaje, con ese Otro de lo simbólico que le antecede lógicamente y que establece la íntima dependencia del cuerpo al significante; dependencia que, hacia 1893, resultaba bastante clara para Freud en su trabajo del síntoma histérico, al afirmar que

La histeria [...] toma los órganos en el sentido vulgar, popular, del nombre que llevan: la pierna es la pierna, hasta la inserción de la cadera; el brazo es la extremidad superior tal como se dibuja bajo los vestidos. [...] afirmo, con Janet, que es la concepción trivial, popular, de los órganos y del cuerpo en general la que está en juego en las parálisis histéricas, así como en las anestias, etc.⁹

Operando “como si la anatomía no existiera”, el síntoma histérico revela que el cuerpo del sujeto no es en más el del puro viviente, es decir un cuerpo que se adecuaría sin falla al estudio de lo orgánico, a la anatomía y a la fisiología científicas. Por el hecho de ser hablante, se instaura una distancia entre el ser humano y el ser de la simple existencia animal. Si, como se afirmaba antes, la pérdida de la condición de organismo vivo es la condición para ganar la de sujeto, en ese sentido la entrada del viviente en el orden simbólico conlleva la instauración del lazo entre cuerpo y significante que se encuentra en la base del origen del sujeto, y por el cual el cuerpo del ser hablante no responde a la pura anatomía del organismo, sino sobre todo a los efectos del corte



8. “De la misma manera que solo la decisión soberana sobre el estado de excepción abre el espacio en que pueden establecerse límites entre lo interno y lo externo y en que es posible asignar normas determinadas a territorios determinados, solo la lengua como pura potencia de significar, al quedar retirada de toda instancia concreta de discurso, separa lo lingüístico de lo no lingüístico y permite la apertura de ámbitos de discursos significantes en el interior de los cuales ciertos términos corresponden a ciertas denotaciones. [...] la estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Tal estructura expresa el vínculo de exclusión inclusiva a que está sometida una cosa por el hecho mismo de estar en el lenguaje, de ser nombrada”. *Ibid.*, 34-35.
9. Sigmund Freud, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 206-207.



significante sobre la superficie del viviente; la intrusión del significante en la carne tiene como consecuencia la desnaturalización del órgano, en el pasaje de la necesidad al orden de la pulsión. En ese sentido el concepto psicoanalítico de pulsión no puede ser subsumido en el concepto biológico de “estímulo”, como tampoco en el de “instinto”. La pulsión, como bien lo señala Freud, “nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo [...]”¹⁰; límite entre lo somático y lo psíquico, la pulsión está, desde su definición freudiana, aunada a la función significante por su estatus de representante de la representación. A diferencia del instinto, que encuentra una adecuación con el objeto que lo satisface, las pulsiones y sus satisfacciones se revelan en su carácter parcial, derivado de su esencial inadecuación con las funciones orgánicas, lo que permite que cualquier lugar del cuerpo pueda convertirse en una zona erógena al momento de ser investido por la pulsión. En ese sentido la pulsión no es un resto de la animalidad en el ser humano, sino el efecto del corte significante sobre el organismo viviente.

El puro viviente, el prematuro biológico, es un organismo librado a sus necesidades. En su estado de desamparo (*Hilfflosigkeit*) el grito del *infans* no cumple otra función más que la descarga de un monto de energía que le resulta intolerable y que rompe el equilibrio homeostático del organismo¹¹. Sin embargo ese grito resuena en el Otro y encuentra en él una interpretación; es el caso del otro materno que interpreta el llanto del recién nacido como un llamado, transformándolo así en una demanda del tipo “tiene hambre”, “tiene sueño”. De este modo el Otro, “como lugar puro y simple de la palabra” y también “como ser de carne a cuya merced nos encontramos para la satisfacción de nuestra demanda”¹², es quien le ofrece al *infans* los significantes que le permitirán bordear el agujero de la necesidad y constituirán el cuerpo pulsional, que ya no será el de un organismo gobernado por la necesidad y el instinto, sino el cuerpo que aparece por el recorte de los significantes del Otro sobre el organismo¹³. Es así como el ser hablante y su cuerpo encuentran un origen común en la admisión de los significantes que le preexisten en el lugar del Otro.

En su texto “La negación”, Freud describe el momento lógico de esta admisión, valiéndose de una construcción en la que se articulan dos operaciones: por un lado se encuentra la *Bejahung* o afirmación primordial, que consiste en la admisión de la cadena significante, del orden simbólico; la contrapartida de esta operación es la *Ausstossung* o expulsión, movimiento por el cual aquellas intensidades que son vivenciadas como displacenteras son puestas en un afuera del campo de las representaciones primordiales que constituirán el núcleo del sujeto. En palabras de Freud, y

10. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 117.

11. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 364.

12. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-58) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 486.

13. Cf. Martine Menès, “Faire corps”, *La lettre de l'enfance et de l'adolescente* 58, 2 (2004): 27-32. Disponible en: www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2004-4-page-27.htm (consultado el 15/06/2014).

expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: 'Quiero comer o quiero escupir esto'. Y en una traducción más amplia: 'Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí'. Vale decir: 'Eso debe estar en mí o fuera de mí'.¹⁴

A partir de la referencia freudiana se puede entender que la *Bejahung* como admisión de lo simbólico se realiza a la manera de la incorporación, la cual aparece también como el modo originario del mecanismo psíquico de la identificación, en particular de la identificación con el padre. Tal y como es presentada en "Psicología de las masas y análisis del yo", la identificación tiende a la configuración del yo a semejanza del otro, tomado como ideal y modelo. Sin embargo, desde un comienzo la identificación con el padre es ambivalente: al tiempo que se quiere *ser* como él se le percibe como un obstáculo en la realización del deseo de estar con la madre. Esta ambivalencia lleva a Freud a afirmar que la identificación con el padre "se comporta como un retoño de la primera fase, *oral*, de la organización libidinal, en la que el objeto anhelado y apreciado se incorpora por devoración [...]"¹⁵.

Es entonces la incorporación del Otro, vía los significantes, que este le provee lo que está en juego en la *Bejahung* primordial, por la cual se instaura un primer adentro y un primer afuera, que, en términos de Lacan,

[...] se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo, que no es el interior del cuerpo, sino el interior de un primer cuerpo de significante. Freud supone que es el interior de ese cuerpo primordial donde se constituye el mundo de la realidad, como ya puntuado, ya estructurado en términos de significantes.¹⁶

Antecedido lógicamente por el cuerpo de lo simbólico, el cuerpo del sujeto solo es tal en virtud de la incorporación de ese Otro-cuerpo, lugar de la palabra. Ahora bien, el uso lacaniano del término 'cuerpo' para designar al Otro simbólico debe ser tomado al pie de la letra:

Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede, hasta el punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este. El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él.¹⁷

La incorporación primordial viene a ser entonces la incorporación del cuerpo significativo del Otro, encuentro del viviente con el significante por cuyo recorte se hace cuerpo. Pero este recorte implica una mortificación de lo viviente mismo, es decir una pérdida del goce primero de la vida. "La palabra es la muerte de la cosa", suele ser la

14. Sigmund Freud, "La negación" (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 254.

15. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 99. Ya en "Tres ensayos de teoría sexual" (1905) Freud había establecido el nexo entre la identificación y la fase oral, señalando cómo, en esta última, "la actividad sexual no se ha separado todavía de la nutrición, ni se han diferenciado opuestos dentro de ella. El objeto de una actividad es también el de la otra; la meta sexual consiste en la incorporación del objeto, el paradigma de lo que más tarde, en calidad de *identificación*, desempeñará un papel psíquico tan importante". Cf. Sigmund Freud, "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 180.

16. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-56) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 217.

17. Jacques Lacan, "Radiofonía" (1970), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 431.

paráfrasis referida a la afirmación de Lacan, según la cual “el símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa”¹⁸. En los términos de Lacan no es una muerte sin más; el asesinato alude a una violencia infligida, evoca esa incorporación mítica del padre de la horda, *Bejahung* primordial del orden simbólico en virtud de la cual se hace posible para el organismo devenir cuerpo de ser hablante, estableciendo así una separación entre el animal y el ser humano. El lenguaje comporta una negatividad; en cuanto pura potencia de significación, es el *locus* de una potencia mortífera que evacua del organismo el goce de la vida, forjando el lazo del viviente con el significante por el sesgo de las zonas erógenas, en la transformación de la necesidad en deseo, en la constitución del cuerpo pulsional. Pero este cuerpo no hace *uno* sino que se encuentra fragmentado en la parcialidad misma del placer pulsional, alojado en las zonas erógenas, precisamente esos agujeros del cuerpo que le hacen caja de resonancia al decir del Otro, de su voz, siendo así que “las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”¹⁹.

Frente a la amenaza de la fragmentación total solo le queda al sujeto “tomar la palabra”, el destino de ser hablante, para ponerle un límite a esta negatividad del lenguaje que agujereja su carne. Sin embargo, mientras permanece en su estado de *infans* tiene lugar un encuentro tan importante como lo fue el del significante para su constitución subjetiva, a saber, el encuentro con la imagen en el espejo. En el estadio del espejo, Lacan parte del dato biológico que señala la prematuración de la cría humana al momento de nacer, situación que se extiende durante los primeros meses de vida del neonato. La imagen en el espejo, que como *Gestalt* le presenta la forma total del cuerpo, le permite al *infans* anticipar en una identificación imaginaria una maduración y una unidad que aún no están en su poder, por lo que esta *imago* del cuerpo propio es más constituyente que constituida. A aquella originaria forma de la identificación, vía la incorporación primordial del orden simbólico, le acompaña esta identificación imaginaria, vía la asunción de la imagen especular, que, como afirma Lacan, ofrece

[...] la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.²⁰

Desde el punto de vista de la constitución subjetiva, lo que aporta el estadio del espejo es el momento originario de la conformación del yo mediante la *imago* gestáltica del cuerpo propio. Lo anterior significa que el yo es, ante todo, efecto de una identificación imaginaria, que tiene como correlato el acceso a un sentimiento de unidad corporal. En este sentido Lacan retoma el nexo esencial del yo con el cuerpo que ya había sido señalado por Freud, y según el cual “el yo es sobre todo [...] la proyección

18. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 2007), 307.

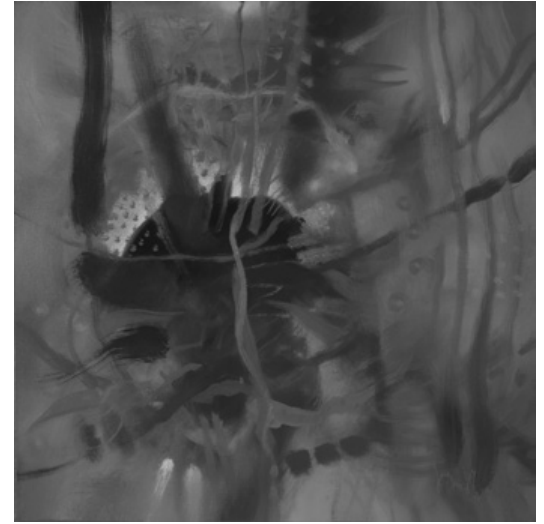
19. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 18.

20. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949), en *Escritos I*, (México: Siglo XXI Editores, 2007), 87.

de una superficie [...] es sobre todo un yo-cuerpo”²¹. Sin embargo, la imagen especular, al mismo tiempo que le permite al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo como totalidad, se revela en su carácter enajenante: en esa imagen, ofrecida por el Otro, el *infans* se identifica con algo externo, con una imagen que se percibe en un primer tiempo como siendo la del otro, y en cuya identificación se concibe como otro de lo que él es. La relación del ser humano con su imagen propia es la de una tensión alienante, una hiancia, dado que su ser no coincide con la imagen que le devuelve el espejo. De ahí que Lacan afirme que en su origen el sujeto “es una colección incoherente de deseos —este es el verdadero sentido de la expresión *cuerpo fragmentado*— y la primera síntesis del ego es esencialmente alter ego, está alienada”²². Por lo anterior la imagen especular es constituyente no solo de la instancia yoica y del sentimiento de unidad de su cuerpo, sino también del *Umwelt* del sujeto y de su relación “reflexiva” con el otro semejante; a un mismo tiempo se constituyen la imagen del cuerpo propio y la imagen del semejante, estableciéndose por medio de la identificación espacial derivada del estadio del espejo una relación del organismo con su realidad.

Ahora bien, para Lacan, el registro imaginario y el registro simbólico no existen por separado; antes bien, desde los inicios de su enseñanza se presentan operando simultáneamente en los distintos niveles de constitución del sujeto. Cuando se atiende de manera exclusiva al lazo puramente imaginario, este se descubre marcado por una profunda inestabilidad que amenaza con mudar la tensión alienante de la relación con el otro especular, en una tendencia agresiva hacia su destrucción. Sin embargo, cuando lo imaginario aparece mediado por la instancia simbólica del Otro, por el carácter pacificador de la palabra, aquella negatividad propia de lo especular cede ante el avance constituyente de la *imago*. De ahí que la “eficacia imaginaria” solo pueda afirmarse sobre el supuesto de la eficacia simbólica; si lo imaginario tiene efectos constitutivos sobre el cuerpo y su yo es a condición de operar sobre las guías que rotura el orden simbólico.

Sin perder de vista la primacía de lo simbólico en sus relaciones con lo imaginario, el cuerpo alcanza un primer asomo de su unidad por medio de esa forma ortopédica de su imagen total, la cual encuentra también su eficacia formadora de la instancia yoica tal como ya ha sido señalado. De este modo el yo (*moi*) queda en su origen enlazado con lo imaginario, mientras que el sujeto, en sentido estricto, quedará del lado de lo simbólico, de las relaciones entre significantes. Esta distinción entre el yo y el sujeto resulta de gran importancia en el contexto actual de la discusión política, sobre todo cuando en muchos debates se vuelve común el uso indistinto de estos conceptos, así como el de “identidad” e “identificación” como si fueran sinónimos. Para



21. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 27-29.

22. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 61.



avanzar en la distinción de estos conceptos corresponde, en este momento, ahondar en el sujeto tal y como lo presenta la perspectiva psicoanalítica.

III.

Con respecto al sujeto Lacan será siempre enfático en afirmar que:

[...] no es el sujeto de la relación con el mundo, de la relación sujeto-objeto, que es el del conocimiento. Es el sujeto que nace en el momento de la emergencia del individuo humano en las condiciones de la palabra y, en consecuencia, está marcado por el Otro, a su vez condicionado y marcado por las condiciones de la palabra.²³

La referencia a la identificación imaginaria que tiene lugar con ocasión del encuentro del *infans* con la imagen especular puso de presente el carácter alienante que ostenta esa *imago* para el sujeto. Ahora bien, cuando se introduce en la consideración el encuentro del sujeto con la estructura significativa que lo precede en el lugar del Otro, Lacan vuelve a echar mano del concepto de alienación para dar cuenta de la concepción lógica del sujeto, vía su encuentro con el significante. No obstante, esta alienación *simbólica* se diferencia de aquella alienación imaginaria que se encuentra en el fundamento de la formación del yo. En primer lugar, resulta necesario que el sujeto, como efecto del lenguaje, haya de constituirse en el campo del Otro, dado que es allí donde surge el primer significante (S_1); pero una vez aparece en el lugar del Otro, ese sujeto a punto de advenir queda reducido a no ser más que un significante, petrificado “con el mismo movimiento con que lo llama a funcionar, a hablar, como sujeto”²⁴. La presencia de un S_1 implica su articulación con otro significante (S_2) en la cual se establece el intervalo en el que vendría a estar representado el sujeto, introduciéndose así la dimensión del sentido. De este modo, el sentido que emerge en el campo del Otro aparece como una esfera distinta a la del ser del sujeto, en virtud de lo cual aquello que debía advenir sujeto resulta capturado por este factor letal del significante que divide al *ser* del *sentido*, enfrentando al sujeto en su constitución a una elección entre estas dos dimensiones, elección que necesariamente conlleva la pérdida de ambas. Es así como el efecto de aquella primera articulación significativa no es el otorgamiento de una identidad al sujeto, sino su *afanisis*, la desaparición del sujeto, el revelamiento de su falta en ser. Este es el movimiento lógico que se encuentra en la operación de alienación del sujeto al significante, cuyo surgimiento en el lugar del Otro tiene como consecuencia “la división del sujeto —si bien el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra parte se manifiesta como *fading*, desaparición”²⁵.

23. Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, 486-487.

24. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Barcelona: Paidós, 1987), 215.

25. *Ibíd.*, 226.

La operación de alienación pone de presente la falta del Otro, la falta en el campo del significante que le ofrecería una identidad al sujeto. Ante el encuentro con la falta del Otro, el sujeto responde con su propia falta, con su *fading* que, lejos de comportar una negatividad radical, le permite eludir su captura por el factor letal del significante. En esta superposición de las dos faltas surge una segunda operación, la separación, que junto con la alienación constituyen las dos operaciones esenciales que fundan al sujeto en el campo del Otro. En el mismo intervalo de la articulación significativa en el que se manifestaba la afanisis del sujeto, se aloja también un más allá del discurso del Otro, de lo que dice y de su demanda. En palabras de Lacan, en:

[...] este intervalo que corta los significantes, que forma parte de la estructura propia del significante [...]. Allí se arrastra, allí se desliza, allí se escabulle, como el anillo del juego, eso que llamamos el deseo. El sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas del discurso del Otro.²⁶

La falta del Otro introduce entonces la pregunta por el deseo del Otro, y la operación de separación presenta el modo como el sujeto pone a funcionar su propia falta, su propia afanisis tomada como objeto, como respuesta a la falta del Otro. De este modo, por la articulación de su falta con la falta del Otro, el sujeto puede sustraerse al factor letal del significante, lo que no quiere decir liberarse de su dependencia con respecto a él²⁷, sino hacer algo con su falta en relación con la falta del Otro, rompiendo así la petrificación que le imponía el significante al abrir la posibilidad del desplazamiento metonímico en el que se juega el deseo.

Así el deseo, si bien se instituye en relación con la demanda, apunta más allá de la demanda, apunta en últimas a la falta del Otro. Pero, ¿qué es lo que falta en el Otro? En términos de la batería significativa —afirma Lacan— nada falta, la batería está completa; la falta surge entonces como consecuencia del paso por el Otro del sujeto en su constitución. De este modo es la presencia del sujeto la que descompleta la batería significativa, la que introduce la falta como consecuencia necesaria de la subjetivación, que solo puede tener lugar en el campo del Otro. En virtud de su paso por el Otro y el encuentro con esa falta, el sujeto aparece ante todo como un ser hablante en su dependencia al significante, entendiendo este último como aquello que representa al sujeto para otro significante. El sujeto dividido por la introducción del significante se sostiene entonces en la misma articulación significativa que no puede dar entera cuenta de él mismo ni del Otro, que deja siempre un resto que vendrá al lugar de la causa del deseo del sujeto; resto que, efecto de la operación simbólica, cae del lado de lo real del sujeto, como aquello que resiste cualquier inscripción en el orden simbólico y permanece en cuanto real del lado del “temible centro de aspiración del deseo”²⁸.

26. *Ibíd.*, 222.

27. Una valiosa contribución al esclarecimiento del modo como funcionan los conceptos de alienación y separación en Lacan puede encontrarse en Alfredo Eidelsztein, “Los conceptos de alienación y separación en Jacques Lacan”, *Desde el Jardín de Freud* 9 (2009): 73-86.

28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 296.

Retomando el punto de partida de esta indagación, a saber, el interés por aclarar la manera en que para el psicoanálisis el acceso a la condición de sujeto supone la pérdida de la pura condición de viviente, se puede afirmar que, en primer lugar, el cuerpo no coincide con el dato biológico-anatómico del organismo, sino que es ante todo el resultado del encuentro del viviente con el significante y con la imagen especular, es decir efecto de la identificación simbólica —que supone la admisión primordial del cuerpo simbólico del Otro— y de la identificación imaginaria en el estadio del espejo. No es el cuerpo lo que preexiste al sujeto: primero está el Otro del lenguaje, y es por su paso por el Otro que el organismo se transforma en cuerpo. Sin embargo, ese paso supone la pérdida del goce primero de la vida, puesto que no todo el organismo es simbolizable, así como no todo es especularizable. El juego de identificaciones, de operaciones imaginarias y simbólicas que se encuentran en el fundamento de la constitución del sujeto, como ser hablante, deja siempre un resto imposible de simbolizar, puesto que del lado del Otro faltan los significantes que darían cuenta de la totalidad del sujeto. Esta falta simbólica por la cual el Otro está barrado (A tachado) tiene como efecto que no todo del goce de la vida se pierda, que algunos restos de lo real-orgánico permanezcan en el cuerpo por fuera de toda simbolización.

IV.

¿Por qué resulta pertinente la consideración del sujeto, tal como lo presenta la enseñanza de Lacan, para una lectura de las modalidades, que asume el lazo social en el marco de la biopolítica como gobierno sobre la vida? En la concepción de Agamben, la vida aparece del lado de lo real, esencialmente indefinible, imposible de capturar plenamente en lo simbólico y, por ello mismo, incesantemente articulada y dividida. En una nueva vuelta por la obra de Aristóteles, Agamben ubica en el *De anima* un momento clave de la articulación estratégica del concepto de vida, el cual acontece por medio de su descomposición y posterior aislamiento de la “vida nutritiva” o “vida vegetativa” como el modo más general y separable en el que subsiste la vida, y sobre el que luego se rearticularán las demás facultades que corresponden a la vida de los animales superiores (sensación y pensamiento). Sobre esta misma cesura introducida por Aristóteles, Bichat²⁹ formulará, más de veinte siglos después, su distinción entre la “vida animal”, definida por su relación con el mundo exterior y la “vida orgánica”, definida por la serie de las funciones que sostienen al puro organismo como viviente (respiración, circulación de la sangre, excreción, etc.). La importancia estratégica de esta separación y articulación de la vida vegetativa y la vida de relación trasciende la superficialidad de los logros de la anestesia en la cirugía moderna; cuando el Estado moderno comienza, a partir del

29. Francisco Xavier María Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (1800) (Madrid: Imprenta que fue de García, 1827), 16-24.

siglo XVII —como lo muestran los análisis de Foucault—, a tomar el cuidado de la vida de la población como su tarea esencial, configurando de este modo su política como biopolítica, esta se desplegará por medio de una progresiva generalización y redefinición de la vida vegetativa como patrimonio biológico de la nación.

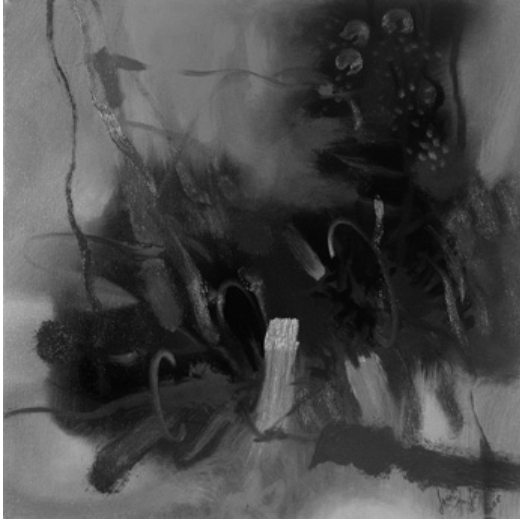
Estas operaciones de separación y articulación que encontramos en la base de los dispositivos estratégicos de pensamiento sobre la vida, tanto en la antigüedad como en la época moderna, son pensadas por Agamben bajo el concepto de la “máquina antropológica”. La tesis del filósofo sostiene que la definición de lo humano en la cultura occidental se ha producido mediante un artificio que instaura la oposición hombre-animal, humano-inhumano, a partir de continuas cesuras y rearticulaciones que necesariamente se soportan en una exclusión inclusiva al modo del paradigma del estado de excepción. De ahí que la máquina antropológica, por la cual se produce lo humano, en realidad produzca una especie de estado de excepción, puesto que solo puede funcionar

Instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse [...] la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan solo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Lo que debería obtenerse así no es, de todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino solo una vida separada y excluida de sí misma, tan solo una *vida desnuda*.³⁰

Según lo anterior, la máquina antropológica, que ha operado en la tradición occidental como un dispositivo de subjetivación, de producción de lo humano, comporta una negatividad por la cual, al mismo tiempo, se opera una desubjetivación, la producción de lo no humano. Podemos considerar esta máquina como un dispositivo significativo en la medida en que funciona, a partir de la instauración de pares de oposición, es decir de la lógica del lenguaje que, como ya ha sido señalado, comporta aquella negatividad frente a la cual al sujeto, para advenir, solo le resta el destino del ser hablante, habitando el lugar vacío de los intersticios de la cadena, donde es posible eludir su captura letal por el significativo. Lo que Agamben pretende señalar es que la política contemporánea en cuanto biopolítica, no supone la crisis o la decadencia de los discursos humanistas de la modernidad, sino su más radical cumplimiento. Lo que vemos reproducirse en las estrategias del biopoder es la (d)escisión que opera la máquina antropológica que gobierna nuestra concepción de lo humano; abriendo un umbral de indeterminación de la vida de cuya definición, control y aprovechamiento



30. Giorgio Agamben, *Lo abierto* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 76.



se ocupa el poder soberano, aquella nuda vida, desprovista inicialmente de toda significación política, deviene en el principal objeto de los cálculos del poder soberano. La política, como poder sobre la vida, como biopolítica, no es pues un fenómeno de ruptura con la política clásica occidental, sino que se presenta como el cumplimiento radical de la particular relación de exclusión en la que sienta sus bases el poder soberano y el concepto mismo de lo humano.

La maquinaria biopolítica aparece entonces como el emplazamiento estratégico que ordena el lazo social por el sesgo de la negatividad inherente a toda subjetivación, desde la producción del resto al que puede verse reducida toda vida en el desanudamiento de su existencia como sujeto. Si el sujeto es esencialmente el ser hablante, la nuda vida, a la que se le pretende reducir, supondrá necesariamente una radical destitución subjetiva, un total desalojo del lenguaje, una *muda vida*. En esta desubjetivación, que opera vía la reducción al real biológico de la nuda vida, se encuentra el punto de anclaje de las actuales estrategias políticas que hacen pie en el discurso técnico-científico³¹. Cuando el cuerpo no es más que el campo de la experimentación químico-farmacéutica o el epifenómeno del órgano cerebral; o incluso cuando se prefiere hablar de “fecundación adolescente” en lugar de “maternidad”, no puede afirmarse que el sujeto ha sido reducido a su cuerpo; la vida de los seres humanos, que, en cuanto tal, solo existe en la singularidad de cada sujeto, ha devenido en un sujeto universal apropiable y aprovechable por el biopoder. La política actual es entonces aquella en la que el cuerpo ha sido deshabitado porque, en últimas, también se ha deshabitado el lenguaje.

El punto central no es que ese real orgánico quede excluido de lo político — puesto que de hecho esa exclusión opera por la estructura misma en la que adviene el sujeto— sino que solo es excluido en cuanto incluido, y luego reintroducido por la estrategia biopolítica en el centro de la escena del poder. Aquello que debería quedar como resto de la operación signifiante, como real por fuera de toda significación [política], y que de ese modo dejaría abierta la posibilidad para una línea de fuga, frente a cualquier orden político concreto, quiere ser puesto a toda costa en el centro de las estrategias políticas. Ello implica el intento de clausura del carácter contingente del orden político mismo, la obturación de la falta en el Otro por vía de la captura totalitaria del sujeto mediante el gobierno molecular de la vida biológica del individuo. Lo anterior implica, a su vez, *algo* en el lenguaje, el interés por cerrar el intervalo signifiante, en aras de una identificación radical del sujeto con los significantes que la ciencia le ofrece, instituyendo así una modalidad de la alienación, en todo, distinta a la formulada por Lacan. Esta alienación no deja lugar a la separación; clausura el espacio que abre la pregunta por el deseo del Otro, pretendiendo encarnar un Otro

31. No sobra recordar que los campos de concentración y exterminio de la Alemania nazi fueron también campos para la experimentación médico-científica. Al respecto ver Agamben, *Homo sacer*, 195-202.

que no desea, o cuyo deseo se quiere inocuo, o lo que es lo mismo, “científico” o “técnico”. Así el sujeto queda fijado a una falta radical, condenado a una afanisis total, a su exterminio y aniquilación.

Si algo revela la biopolítica, tal como la vemos emerger en la reflexión de Agamben, es la era de una política sin sujeto. Contradicción en los términos, porque solo hay política para el ser hablante. Sin embargo, el espectro de la biopolítica actual en su negatividad radical solo hace evidente la condición pasible de nuda vida que aguarda en cada cuerpo, en cada sujeto, en virtud de su potencial desanudamiento, de la virtual desconexión a la que el sujeto está expuesto por el solo hecho de ser hablante. De ahí que el concepto o, mejor, la experiencia más revolucionaria frente a la política actual sea la del sujeto, porque es la única que se sustrae a cualquier pretensión de universalización de lo real que ex-siste al sujeto mismo y a las configuraciones concretas del lazo social. En el escenario de los actuales debates políticos en torno a las posibilidades de emancipación, cobra una especial importancia la apuesta por el sujeto, no como concepto universal, sino como experiencia singular del cuerpo y del lenguaje. Aquel momento fundacional en el cual el sujeto, para advenir toma la palabra y se hace la pregunta por su deseo y el deseo del Otro no es un tiempo cumplido para siempre, sino una elección que exige ser incesantemente actualizada si se quiere detener la potencia mortífera con que avanza en nuestros tiempos la maquinaria del biopoder.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- BICHAT, FRANCISCO XAVIER MARÍA. *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*. Madrid: Imprenta que fue de García, 1827.
- EIDELSZTEIN, ALFREDO. “Los conceptos de alienación y separación en Jacques Lacan”. *Desde el jardín de Freud* 9 (2009): 73-86.
- FREUD, SIGMUND. “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “Tres ensayos de teoría sexual” (1905). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “La negación” (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

- FREUD, SIGMUND. "Proyecto de psicología" (1950 [1895]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- LACAN, JACQUES. "El estadio del espejo como formador del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949). En *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-56). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-58). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Barcelona: Paidós, 1987.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía" (1970). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- MENÈS, MARTINE. "Faire corps". *La lettre de l'enfance et de l'adolescente* 58,4 (2004): 27-32. Disponible en: www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2004-4-page-27.htm (consultado el 15/06/2014).
- SCHMITT, CARL. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005.

