

La crisis del humanismo según Janicaud y el humanismo del otro hombre en Lévinas

Fabio Caprio Leite de Castro
Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur

Introducción

El término *humanismo* se ha convertido en una etiqueta indeseable. Podemos interrogarnos sobre las razones que llevaron a varios filósofos en las últimas décadas a rechazar ese término, confiriéndole un sentido peyorativo, el cual se muestra dominante en el debate filosófico contemporáneo. Un diagnóstico para este fenómeno puede ser pensado a partir de la historia y la multiplicidad de usos conferidos al término. Desde su primer empleo en el campo filosófico, el concepto de humanismo sufrió insólitas metamorfosis y fue reivindicado por las más variadas escuelas de pensamiento. No se trata de una polisemia inocente y sin efectos, sino de un fenómeno originado en la intensa disputa acerca de lo que sería el “verdadero” significado de la palabra. Generaciones y generaciones de filósofos se valieron del “humanismo” en el intento de darle un sentido que pudiera responder a sus adversarios. La polémica se potenció en el siglo XX hasta llegar a una especie de agotamiento del concepto. En ese punto de inflexión nació el antihumanismo.

Especialmente en el contexto de los años sesenta en Francia, a partir del estructuralismo, convenía producir un pensamiento capaz de demostrar las ilusiones de la idea de *sujeto*. Por consiguiente, se convertirían en blanco de ese ataque la metafísica, las filosofías de la

conciencia, la fenomenología, el hegelianismo y el existencialismo. Bajo los influjos de una nueva recepción del pensamiento de Heidegger y de Nietzsche, se inicia entonces un proceso de ataque a los humanismos, llevando a filósofos como Althusser (2005) a proclamar un antihumanismo teórico, y que coincide con las vísperas del movimiento de mayo de 1968.

El golpe fue certero y produjo paulatinamente una especie de reposicionamiento de fuerzas en el campo del debate filosófico. La arqueología del saber y la microfísica del poder de Foucault, el esquizoanálisis deleuzo-guattariano y la deconstrucción derridiana son, a modo de ejemplo, tres significativos paradigmas que nacen en ese mismo contexto y suscitan cada vez mayores intereses e influencias en nuestros días. Considerando el pensamiento francés contemporáneo, ignorar estas tendencias es simplemente imposible.

El análisis que proponemos en este capítulo reconoce la importante ruptura teórica provocada por el antihumanismo. Sin embargo, nuestra interrogación nace de un descontento con una especie de disgusto engendrado por los efectos del vacío teórico que, tarde o temprano, deriva de la renuncia al humanismo. ¿Es posible hablar de un humanismo? Sin el objetivo de dar cualquier respuesta definitiva a esta cuestión, procuraremos mostrar que todavía queda, tal vez, una alternativa para evocar un humanismo sin recaer en ninguna concepción superada.

Tomaremos como base de nuestro análisis el artículo de Dominique Janicaud, “L’humanisme: les malentendus aux enjeux”, publicado en 2001, donde el fenomenólogo busca evaluar los malentendidos sobre el humanismo. Es tiempo de renovar la interrogación sobre los retrocesos civilizatorios que hoy se insinúan y parecen querer ocupar dicho vacío teórico. Para ello, hay que discernir los aciertos y las fragilidades del análisis de Janicaud. Al final de este análisis, seremos llevados a la concepción de un *humanismo del otro hombre* presentada por Lévinas.

La polisemia del término humanismo y su ocaso

La polisemia del término es de fácil constatación, aunque una investigación exhaustiva de sus diferentes usos demandaría un estudio específico. Nuestro objetivo se restringe, en ese primer punto, a señalar cómo esa dimensión polisémica es inherente a la propia crisis del humanismo. En su *Diccionario de Filosofía*, José Ferrater Mora (1996) evidencia que el término *humanista*, en italiano, fue utilizado originalmente en el siglo XVI y que el término *Humanismus* fue usado en alemán por primera vez en 1808 por el educador bávaro Niethammer. Aunque la palabra humanismo apareció tardíamente, hay una estrecha relación entre ella y el término humanista, a fin de designar el conjunto de las llamadas humanidades, es decir, los *studia humanitatis*. Hay, por lo tanto, una primera filiación histórica del término humanismo con la formación académica —fundada en el Renacimiento—, orientada al estudio de las lenguas y de los autores clásicos, junto con otras profesiones como el jurista, el canonista y el artista (Ferrater, 1996).

Es pertinente la pregunta por la significación filosófica de tal humanismo como una especie de formación liberal (y no profesional) que llevaba en cuenta el género humano a través de la historia, la literatura y la filosofía moral. Aunque existan controversias sobre al respecto, se suele aceptar la idea de que las diversas formas de pensamiento que se desarrollaron en ese contexto podrían ser remitidas a una nueva tendencia, a una filosofía del Renacimiento, o filosofía humanista. En ese sentido se desarrolla la percepción de Ferrater Mora (1996), con la que concordamos: “El humanismo renacentista no es ni una ‘filosofía’ ni una ‘época filosófica’, pero es en parte uno de los elementos de la atmósfera filosófica durante el final del siglo XIV y gran parte de los siglos XV y XVI” (p. 1392). Así, el concepto empleado durante el período renacentista se convirtió posteriormente en un parámetro clasificatorio de una etapa del pensamiento occidental en la historia de la filosofía. Se puede debatir sobre el papel y la importancia de esas formaciones en el curso del Renacimiento, pero es innegable que la filosofía renacentista fue profundamente influenciada por algo que se hizo costumbre llamar como humanismo.

Sin embargo, a partir del siglo XIX y especialmente en el siglo XX, el término humanismo ganó un sentido nuevo, no necesariamente atribuido a ese período filosófico del pensamiento. Arrancado de su uso tradicional, tal noción se acercó al de “ideal humano”. Como los ideales son muchos, la consecuencia –según el análisis de Ferrater Mora, que aquí ratificamos– es que se han proliferado humanismos, como método y concepción filosófica.

Tenemos con él un humanismo cristiano, un ‘humanismo integral’ (o ‘humanismo de encarnación’ en el sentido de Maritain), un humanismo socialista, un humanismo liberal (o neohumanismo), un humanismo existencialista, un humanismo científico y muchos otras casi innumerables variedades. (Ferrater, 1996, p. 1392)

Entre tendencias más idealistas surgieron otras tendencias antiidealistas y naturalistas, buscando valorizar el humanitarismo intramundano. Por ejemplo, en 1933 se publicó el *Humanist Manifesto I*, con la importante participación de John Dewey. En 1973, se publicó el *Humanist Manifesto II*, de tendencia social liberal, que pretendió ligarse al primero y superarlo, tras los trágicos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Durante los setenta, otros movimientos se aproximan a las preocupaciones expresadas en el segundo manifiesto. El agotamiento de los recursos ambientales y el uso de seres humanos en investigación condujeron a la necesaria reflexión sobre la ética ambiental y la bioética, teniendo como marcos fundadores la *Conferencia de Estocolmo* (1972) y la publicación del *Informe Belmont* (1978). Impulsados por la reacción institucional a escándalos de investigación y a la destrucción del medio ambiente, temas centrales al humanismo pasaron a formar parte de la agenda política internacional de protección a los derechos humanos y ambientales.

No obstante, los avances institucionales en el intento de establecer parámetros normativos y criterios de control de las decisiones, cuando se trata de la vida humana y del medio ambiente, el término humanismo ha caído poco a poco en desuso, pasando a ser, incluso, evitado en el plano teórico. Parte de la explicación de este fenómeno es la desconfianza alimentada contra el término durante los sesenta y setenta, especialmente por la moda del estructuralismo francés

y sus ramificaciones. La atmósfera de la filosofía francesa fue profundamente impactada por la fuerza del antihumanismo teórico, el cual produjo un contraste con las diversas pretensiones teóricas que tenían por objetivo legitimar cualquier tipo de humanismo. En efecto, tal vez encontremos en Francia el principal motor del desgaste y de la decadencia del uso del término que, desde entonces, ha ganado un aspecto peyorativo.

Hace casi dos décadas, en el giro hacia el siglo XXI, Dominique Janicaud pronunció una conferencia en la Universidad de Louvain, posteriormente convertida en un artículo, en el que buscaba evaluar y ponderar los motivos que llevaron al abandono del humanismo, con el objetivo de corregir ciertos malentendidos y promover una interrogación filosófica sobre los riesgos de la sociedad en la que vivimos. Sobre este texto pretendemos ahora enfocar nuestras atenciones.

El humanismo y sus malentendidos según Dominique Janicaud

En el contexto del debate francés acerca de la fenomenología, especialmente entre las décadas de los ochenta y noventa, la presencia y la influencia de Dominique Janicaud fueron indudablemente determinantes. Defendió en 1973 su tesis sobre *Hegel y el destino de Grecia*, pero luego pasó a interesarse por el pensamiento heideggeriano, especialmente en lo tocante a los problemas de la técnica. En aquel tiempo se discutía intensamente sobre los problemas de la recepción francesa del pensamiento de Husserl y Heidegger, así como sobre la necesidad de una relectura de dichos autores. En ese contexto, Janicaud se convirtió en una referencia¹ e inició un movimiento de análisis y crítica que definió como una *virada teológica de la fenomenología*.

¹ Janicaud fue el organizador de los dos famosos volúmenes *Heidegger en France* (2001), que reunieron decenas de textos de pensadores sobre la recepción de Heidegger en Francia.

En los noventa, la fenomenología pasaba por una notable revisión y fue marcada por al menos dos importantes debates, que producen hasta hoy efectos, acerca de su “naturalización” –o sea, de la afirmación de una fenomenología naturalizada– y del giro teológico de la fenomenología. El tema de la naturalización de la fenomenología ha sido bastante debatido, tanto en lengua inglesa como francesa, y consiste, *grosso modo*, en la evaluación de la apropiación de la fenomenología por las ciencias cognitivas (Petitot et al., 1999). Las más variadas posiciones se han presentado en este campo, desde la reducción de la fenomenología a un método auxiliar de las ciencias cognitivas hasta la reafirmación de la fenomenología como campo filosófico fundamental (Zahavi, 2004).

Paralelamente, el debate sobre la relación entre fenomenología y teología fue marcado en Francia con la publicación del libro *Le Tournant théologique de la philosophie française* de Janicaud (1991). El texto causó una gran polémica, sobre todo por las críticas de Janicaud a Lévinas, Jean-Luc Marion y Michel Henry. El punto destacado en el giro teológico de la fenomenología, pero también el mayor blanco de las críticas de Janicaud, es la obra de Lévinas (especialmente *Totalité et Infini*).² Gran parte del debate inherente a

² Es importante mencionar que, al lector de Lévinas, muchos de los análisis de Janicaud se muestran como injustos. Entre las principales críticas de Janicaud a Lévinas están: un supuesto reduccionismo de la fenomenología a una fenomenología eidética; la contradicción de una fenomenología del *Eros* cuyo placer equivale al surgimiento de la trascendencia en la immanencia; y la sustitución de la “reducción” fenomenológica por la “revelación” (Janicaud, 1991, p. 37). Aquel motivo que parece ser el motor de todas sus críticas se sintetiza en esta frase: “De hecho, la fenomenología fue tomada como rehén por una teología que no quiere decir su nombre” (Janicaud, 1991, p. 43). A este enfoque, a nuestro juicio inexacto, algunas respuestas se hacen necesarias. Antes de todo, Lévinas siempre tuvo cuidado en sus textos de alertar sobre el uso que él hace de ciertos términos en un sentido estrictamente filosófico, sin recaer en su uso teológico habitual. Además, la construcción de una metafenomenología, fomentada por la ética, no elimina o destruye la fenomenología, mucho menos la ontología, pero cuestiona su sentido fundamental. También es curioso que el libro *Autrement qu'être* de Lévinas sea citado de forma escasa, desconsiderando, por lo tanto, las respuestas de Lévinas a algunos de sus críticos –incluso al famoso texto *Violence et Métaphysique* de Derrida (este sí, cabalmente utilizado

la fenomenología francesa en los años noventa pasó por las polémicas suscitadas por dicho texto, que fue traducido posteriormente a la lengua inglesa en un famoso volumen que contó también con la participación de Paul Ricoeur, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion y Michel Henry (Janicaud et al., 2000). En este contexto, Dominique Janicaud propone en 2001 un artículo (originalmente una conferencia que dictó en la Universidad de Louvain) cuyo objetivo era poner de relieve el humanismo y sus malentendidos: “L’humanisme: les malentendus aux enjeux”. Sus análisis toman como punto de partida el uso que Sartre (1946) hizo del término humanismo en su famosa conferencia *L’existentialisme est un humanisme*, donde entiende que la postura adoptada por Sartre es reductora, sobre todo cuando trata del “esencialismo” de la filosofía clásica y del pensamiento kantiano. “Suffit-il de se présenter comme plus authentiquement humaniste que ses prédécesseurs, pour accomplir un progrès effectif dans la compréhension et la promotion de l’humain?” (Janicaud, 2001, p. 186).

Poco después, Janicaud presentará la también famosa respuesta de Heidegger (1957) a Jean Beaufret, publicada como *Lettre sur l’humanisme*, en la que, como sabemos, el filósofo alemán juzga que todo y cualquier proyecto de dar sentido a un humanismo limita la esencia humana de modo metafísico. Es con ese gesto que Heidegger expone también la posición de Sartre en una tradición metafísica que la analítica del *Dasein* intentó a toda costa evitar y combatir. Aunque Janicaud no afirma explícitamente su enfoque de la conferencia de Sartre y de la respuesta de Heidegger, lleva a entender que este último dio impulso al antihumanismo francés.

Al concluir el primer apartado de su artículo, Janicaud formula una interrogación sobre la necesidad de pensar el ser humano en su “medida verdadera”, con todas las consecuencias éticas y políticas

por Janicaud)–. Esas son, en resumen, las razones que nos hacen retroceder y poner en duda el posicionamiento adoptado de forma enérgica por Janicaud contra Lévinas.

de esa reflexión, dejando de lado las etiquetas humanistas y las reacciones afectivas a su contenido ideológico. Es decir, se trata de tomar impulso en las interrogaciones y provocaciones hechas por Sartre y Heidegger en el sentido de una invitación a pensar el ser humano más allá de él mismo. Considerando la barbarie que se anuncia a principios del siglo XXI, Janicaud propone un modelo de respuesta que se sitúa entre lo demasiado humano (*trop humain*) y lo inhumano.

Para Janicaud (2001) hay una ambivalencia compleja y desconcertante en lo que se pretende caracterizar como humano, sea por considerarse un “objeto” precioso y admirable, pero también monstruoso y espeluznante. Esta polaridad aparece desde la antigüedad grecorromana, mostrando por un lado un compendio de cualidades que honran al ser humano como tal, mientras que otra, de inspiración más secreta, descubre en el ser humano el lugar de las pasiones más incalculables y extremas.

En el mundo contemporáneo, nuevos signos de angustia marcan la ausencia de un norte para el ser humano. Janicaud (2001) tiene en mente el porvenir de la vida, su control y su reproducción, así como el desarrollo de las ciencias cognitivas, de la informática y de los nuevos medios de comunicación. Incluso después de vencida la locura racista y eugénica de los nazis, nacen las incertidumbres más radicales en lo que se refiere a las posibilidades abiertas por la manipulación del capital genético, sobre todo con la clonación y la superación de enfermedades genéticas. La convergencia entre la informática y las ciencias cognitivas hace que la memoria ya no pueda rivalizar con los progresos increíbles del archivo digital y la resolución de problemas por la inteligencia artificial. El desarrollo universal de la informática y el triunfo de Internet conducen las comunicaciones a un progreso incomparable respecto de las generaciones anteriores.

Frente a esas mutaciones y del enorme abismo entre maravillas y frustraciones, cada uno de nosotros se encuentra fragmentado en el interior de sí mismo. Esta contradicción debe ser superada en la

búsqueda de una coherencia, en el sentido de conciliar lo inconciliable, recolocando el problema en la fuente de sus malentendidos: “c’est l’homme: c’est lui-même qui ne cesse de déstabiliser ses propres images et ses propres définitions” (Janicaud, 2001, p. 196). Ante ese desafío, la etiqueta “humanista” no garantiza nada. Para que su uso tenga, de hecho, el efecto deseado, es necesario recolocar urgentemente en cuestión su contenido, para así evitar la catástrofe.

Se proclamer humaniste ne garantit rien. Un mot n’est pas par lui-même porteur de pensée ou de valeur. L’étiquette d’“humaniste” en est un exemple; l’expression est ployable en tous sens: on a vu des humanistes marxistes, chrétiens, technicistes, spiritualistes, matérialistes; on a vu des tyrans se proclamer humanistes; on a même pu prétendre que le nazisme était un humanisme, parce qu’il gardait un fondement métaphysique. Nous retrouvons la confusion et les malentendus! Il serait tentant de laisser tomber le mot; ce ne serait pas une catastrophe; mais je préfère proposer d’en régler précisément l’usage. (Janicaud, 2001, pp. 196-197)

Janicaud considera pretencioso querer aportar, a esta exigencia, respuestas incontestables. Pero considera posible precisar, además de la etiqueta humanista, cómo nuestra libertad debe encarar el porvenir de la especie, presentando una estrategia en quiasma entre ontología y deontología. El lado prescriptivo es el más indispensable en el sentido práctico, pero el menos importante ontológicamente hablando. Las garantías y protecciones a los derechos humanos no deben ser consideradas como fines, sino como medios, para que no se consuman en el horror el delirio racista o el fanatismo ideológico. Sin embargo, ese “humanismo de precaución” no sería, para Janicaud (2001), nuestro último horizonte, porque la unificación globalizante y la obsesión por una comunicación universal no tienen otro efecto que la eliminación de las diferencias y singularidades culturales. En busca de un equilibrio, por lo tanto, el autor cierra su artículo sin explicitar propiamente cómo la ontología podría, de alguna manera, dar cuenta de ese más allá de la dimensión prescriptiva del humanismo “de precaución”.

La crítica del humanismo como humanismo del otro hombre

En este último punto nos gustaría evaluar la actualidad y la pertinencia del artículo de Janicaud. Como hemos visto, él guarda relación con un momento específico de los debates fenomenológicos en Francia, especialmente en lo que respecta al “giro teológico” en fenomenología. Aunque disminuya la importancia a lo que llama un “humanismo de precaución”, y lo haga depender de una dimensión ontológica cuyos desdoblamientos culturales son rápidamente señalados, es verdad que la preocupación ético-política ocupa un lugar importante en su artículo. Janicaud acierta en su diagnóstico cuando pone de relieve las preocupaciones con respecto a los rumbos de la humanidad, en un intento de cruzamiento con el pensamiento filosófico que pone en juego el problema ontológico, el cual no se dejaría absorber por un humanismo reduccionista o esencialista.

Aparentemente, la indicación del embate entre Sartre y Heidegger solo cumple la función textual de apuntar ciertos malentendidos en torno al humanismo que permanecerían produciendo hasta hoy sus efectos. En ese caso, la posición de Janicaud parece indicar estar del lado heideggeriano. El gran problema de asumir esta posición, sin embargo, es que no se consigue formular una ética a partir de Heidegger. Por más que haya intentos en ese sentido,³ a nuestro juicio contrarios al propio pensamiento de Heidegger, fueron infructuosos. Lo que Heidegger pretende, incluso después de la *Kehre*, cuando aborda el arte, la técnica, el habitar y la poesía, es plantear filosóficamente la interrogación sobre el problema del Ser. No se trata aquí de evaluar si Heidegger tenía efectivamente razón contra Sartre o si, por el contrario, su filosofía presenta problemas ineludibles cuyas respuestas podemos encontrar en el pensamiento sartriano. Solo queremos subrayar que si Janicaud no es capaz de ofrecer una respuesta al final de su artículo, ni siquiera se alienta a presentar un esbozo de ella o un camino posible, es debido a su compromiso con la filosofía heideggeriana.

³ Por ejemplo, entre otros, Hodge (1995), Loparic (1995) y Webber (2016).

Nosotros tampoco pretendemos ofrecer aquí una respuesta definitiva a este problema, pero al menos buscamos señalar que el entrecruzamiento entre la dimensión ontológica y una dimensión prescriptiva solo se hace posible a través de la ética. De la publicación de este artículo hasta hoy, los problemas se agravaron. Aumentaron los riesgos y amenazas provenientes de las ciencias cognitivas, de la genética, de las nuevas formas de comunicación, del almacenamiento de informaciones con uso de algoritmos, de la inteligencia artificial y de la automatización. La crisis de la economía global bajo el modelo de producción capitalista, las transformaciones de las relaciones humanas a través de los nuevos medios y el agotamiento de los recursos naturales plantean en conjunto la posibilidad misma del sentido, la vida en comunidad, la democracia y el diálogo intercultural. La escasez vivida bajo la forma de la posibilidad de la barbarie, de la desconfianza de unos con otros, de una total exposición al juego de imágenes producidas en las redes sociales, vienen produciendo efectos alarmantes. Los niveles de patología mental aumentan en proporción vertiginosa, los niños tienen cada vez más dificultades de adaptación y los Estados democráticos sufren la amenaza de un retorno a un fascismo silencioso.

El humanismo nunca estuvo tan vacío, pero eso ocurre coincidentemente en una sociedad que camina hacia el abismo. Nunca fue tan urgente interrogar sobre el humanismo. Sin embargo, no se debe buscar una respuesta al humanismo volviendo en la historia, haciendo revivir algunos de sus sentidos en disputa, cuando se trataba de defender el humanismo “verdadero”, porque el error de todos los humanismos que sostuvieron tal idea estuvo siempre en su pretensión de totalidad.

Si algún camino es posible todavía, si alguna esperanza queda, es porque la interrogación es profundamente ética —en el sentido de una ética de la alteridad—. Sin embargo, para Janicaud esta posibilidad no se menciona en su conferencia, ya que el diálogo con la filosofía de Lévinas ha sido excluido por él desde su texto *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

En ese punto, nos alejamos de Janicaud para reencontrar a Lévinas (1972), que jamás abandonó la posibilidad de un humanismo; pero en un gesto filosófico radical, apartó toda afirmación de cualquier humanismo que ponga la dignidad en el ámbito de la libertad pura de un yo trascendental. Si algún humanismo es todavía posible, ese humanismo es el “humanismo del otro hombre”.

La crisis del humanismo en nuestra época tiene su fuente, para Lévinas (1972), en la experiencia de la ineficacia humana resultante de una abundancia de los medios de acción y de la extensión de nuestras ambiciones. Sin embargo, lo que debe presidir la crítica del humanismo no es pura y simplemente la afirmación de un antihumanismo que, a su vez, dejara escapar la dimensión ética que antecede y gobierna la dimensión ontológica. Una verdadera crítica del humanismo pone en juego una idea de subjetividad que es incapaz de cerrarse en sí misma y es responsable de la defensa del otro hombre.

Conclusiones

Con la crisis teórica y semántica del “humanismo”, ya no queda la opción de regresar a los humanismos superados. O bien se ofrece la opción de un antihumanismo teórico, o bien se busca construir una crítica al humanismo que guarde de él, al menos, la promesa de un reconocimiento de la dignidad y de un porvenir humano que señale hacia la acogida de las singularidades.

El artículo de Dominique Janicaud (2001) es ciertamente un estímulo para pensar hoy en los efectos de la crisis del humanismo y los desafíos de una sociedad globalizada en la que coexisten el progreso tecnológico y los riesgos inherentes a él. Sin embargo, la ausencia de cualquier esbozo de respuesta al final de su artículo deja abierta la posibilidad de una respuesta sobre la necesidad teórica de humanismo.

Las dos dimensiones puestas en relieve por Janicaud en su análisis del humanismo son imprescindibles: la dimensión prescriptiva (normativa) y la dimensión ontológica. Mientras tanto, ninguna

respuesta será alcanzada si el humanismo no ofrece una crítica a lo que jamás se sostuvo en su propio núcleo, como subrayó Lévinas (1972), la fundamentación de la propia libertad como marco cero de un yo trascendental. Solo un humanismo crítico que subraye la dimensión ética que antecede a la constitución del yo puede, efectivamente, responder al fracaso de los humanismos y al ataque antihumanista. Más allá de la dimensión ontológica y prescriptiva, se encuentra la dimensión ética que invierte la libertad a través de la responsabilidad hacia el otro hombre.

Referencias

- Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. París: La découverte.
- Heidegger, M. (1957). *Lettre sur l'humanisme*. Edición bilingüe alemán-francés. Trad. Roger Munier. París: Aubier.
- Hodge, J. (1995). *Heidegger and ethics*. Londres: Routledge.
- Janicaud, D. (1975). *Hegel et le destin de la Grèce*. París: Vrin.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éclat.
- Janicaud, D. (2001). "L'humanisme: les malentendus aux enjeux". *Revue Philosophique de Louvain*, 183-200.
- Janicaud, D., Courtine, J. F., Chrétien, J. L., Marion, J. L., Henry, M., y Ricœur, P. (2000). *Phenomenology and the "theological turn" - The french debate*. Nueva York: Fordham University Press.
- Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. París: Fata Morgana.
- Loparic, Z. (1995). Ética e finitude. San Pablo: Educ.
- Ferrater, J. (1996). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. San Pablo: Loyola.
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., y Roy, J. M. (1999). *Naturalizing phenomenology - Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.
- Sartre, J. P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard.
- Webber, M. (2016). Ética e Existência: Uma contribuição heideggeriana. Caxias del Sur: UCS.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 331-347.

Dionisio encadenado: una reflexión a partir de Foucault y Jean-Luc Nancy

Luis Felipe Vivares Porras
Universidad Pontificia Bolivariana

Introducción

Quisiera presentar en este texto algunas reflexiones sobre el hombre entendido como *sujeto*. ¿Qué es un sujeto? En el presente ensayo y por las razones que daré más adelante, entenderé por sujeto el resultado de múltiples controles, disciplinas, limitaciones y direccionamientos; el fruto de operaciones que tienden a estandarizar los gestos, a simplificar las complejidades psíquicas y fisiológicas de lo humano, a disminuir el margen de comportamientos sorpresivos. En suma, sujeto como *sujetado*, dominado, sometido. Entendido así el hombre-sujeto, quisiera concentrarme al mismo tiempo en esa tendencia tan suya –quizá únicamente suya– de enajenarse voluntariamente, de tender hacia la embriaguez, de buscar, de tanto en vez, perder la consciencia de sí.

Me parece que estamos acá en presencia de una contradicción en la que valdría la pena detenerse un poco. Por un lado, el hombre, el sujeto, es el producto de un régimen normativo y limitador; en consecuencia, *es* hombre, *es* sujeto, mientras se ajuste a dicho régimen. Su identidad, su biografía, su vida, pasa por su ceñimiento a numerosos y heterogéneos sistemas disciplinarios. Por otro, este mismo sujeto se caracteriza por enajenarse a voluntad, sea a través de la embriaguez, la meditación, el éxtasis sexual o, incluso, mediante la simple mecanización del actuar, que sumerge al hombre en un estupor, quizá productivo, pero en todo caso inconsciente. Esta

tendencia hacia la enajenación supone un acto de indisciplina, una ruptura con los sistemas de control y un escape a toda modalidad de limitación. Es, sin duda, una contradicción, pero quizá sea una contradicción fundamental, una contradicción que sirve para explicar el puesto del hombre en el cosmos, que describe genérica pero fielmente el paso del hombre por el mundo. El hombre es el sujeto que, de vez en cuando, busca liberarse de la sujeción. El hombre es el ser que, a veces, no quiere ser, que huye de su ser. Contradictorio, sí, pero también interesantísimo.

Aún queda mucho por decir para que las palabras antedichas se comprendan en su totalidad. Prometo al paciente lector que estas ideas serán aclaradas, sea para que las comparta, reniegue de ellas o las reinterprete en formas inusitadas. Lanzo unas ideas con el firme ánimo de convencer a mis lectores, pero a la vez soy consciente de la posibilidad de ser refutado. No creo que toda ocurrencia sea una idea valiosa ni todo pensamiento alcance la altura de un concepto filosófico; sin embargo, estoy confiado en la rigurosidad de mis ideas, tanto como para plasmarlas por escrito. Quedo preparado para verlas objetadas con igual solidez y seriedad.

El acicate que me ha estimulado a escribir estas páginas es una concepción de sujeto contenida en las siguientes palabras de Jean-Luc Nancy (2014):

[...] el *hypokeymai*, el ‘ser en la base de’, en el fundamento, es también lo que nos obliga ahora a recuperar, si oso decirlo así, ese otro sentido de ‘sujeto’ que es más propiamente el sentido de *subjectum* en latín, y que trabaja en el latín tardío, luego en el francés, al punto que en la época de Descartes es sobre todo conocido en ese otro sentido, a saber, el sentido de la sujeción. *Hypokeymai* es también ‘estar doblegado por’, sometido a una autoridad. *Subjectum* tiene primero ese sentido en latín, de allí la palabra sujeción en francés, luego el ‘súbdito’ de un príncipe, en alemán *Utertan*, el que está sometido. Es en los alemanes (Leibniz, Kant, Hegel), que vendrá el sentido más propiamente moderno del *Subjekt*, que repercutirá en el sujeto político. Ustedes preguntarán qué hace aquí ese sujeto de

sujeción, de la dependencia. Probablemente no hace nada, revela otra historia. Pero esas historias se cruzarán y es inútil solamente lanzar una indicación, la indicación de que ese sujeto de la sujeción es un sujeto que no está debajo en el sentido de soporte o de un fundamento, sino que es un sujeto que está rebajado, que es arrojado abajo. Es eso lo que viene del latín *subjectum*, arrojado abajo. (pp. 41-42)

Es esta una concepción del sujeto alejada por completo de cualquier metafísica que entienda por sujeto y, concretamente, por hombre, como el soporte, el fundamento de lo circunstante. No es el hombre, bajo esta perspectiva, el sustrato de los accidentes ni, mucho menos, la mera cosa pensante de la que hablaba Descartes. Quizá se identifique más con el *Dasein* que propone Heidegger, con el sujeto arrojado en la existencia, pero esto sería una discusión que quisiera eludir en este escrito. Esté o no ya en la filosofía de Heidegger la visión del sujeto a tratar acá, intentaré profundizar al respecto desde otras perspectivas y ojalá con argumentos distintos a los del pensador alemán.

Comenzaré explicando el concepto de sujeto como ente sometido a una autoridad, el cual, sin duda, no resultará una novedad para el lector atento a los desarrollos filosóficos del siglo XX. Pensadores como Foucault,¹ Deleuze,² Marcuse (1981), Negri (Hardt y Toni, 2001), entre otros y desde distintos puntos de vista, han teorizado sobre la sociedad de control y el hombre disciplinado. Identificar, en el seno de la sociedad, las diversas técnicas de producción controlada de la subjetividad, es el común denominador que liga los trabajos de autores tan disímiles entre sí.

¹ El grueso de la obra de este pensador francés se concentró en el concepto de poder y los dispositivos de control social. Mírese, por ejemplo: *La sociedad punitiva* (2016); *La verdad y las formas jurídicas* (1998); *Los anormales* (2000), *Nacimiento de la biopolítica* (2010); *Vigilar y Castigar* (2003), entre otros.

² Para el presente ensayo, he tenido en cuenta principalmente la gran obra llamada *Capitalismo y esquizofrenia*, escrita en coautoría con Félix Guattari y conformada por los siguientes volúmenes: *El Antidipo* (2016) y *Mil Mesetas* (2016).

En la primera parte de este capítulo miraremos en qué sentido el sujeto ha de entenderse como “sometido a una autoridad” y cuáles son las implicaciones de dicha concepción. En un segundo momento me ocuparé de esa evidente tendencia hacia la indisciplina, hacia el caos, hacia la anarquía que, por momentos, caracteriza al hombre y que insistiré en llamar “enajenación voluntaria”. Al respecto, me ocuparé principalmente de la embriaguez, pero haré algunas menciones a formas distintas de voluntaria enajenación. ¿Por qué detenernos en la embriaguez? Me parece que es el mecanismo enajenador más usado por los hombres, independientemente de la generación a la que pertenezcan o hayan pertenecido o la ubicación planetaria que las haya correspondido. Productos enajenantes como el vino, la cerveza, el cannabis, la coca, el yagé, la misteriosa *soma* de los vedas, entre otros, siempre han estado allí, acompañando al hombre desde que este se identifica como tal. Sea que se les trate como alimentos, como medicinas, como ingredientes necesarios para la ejecución de un ritual religioso o como la vía más directa para comunicarse con los dioses, estos “elementos enajenantes” han estado presente en la historia del hombre; la embriaguez, el enajenamiento, siempre ha hecho parte de la condición humana.³

Concluiré este apartado con un intento por mostrar cómo las técnicas de control y subjetivación han evolucionado en la contemporaneidad, se han acomodado y reacomodado de acuerdo con los cambios que han operado en el hombre y su entorno, haciendo de la enajenación voluntaria —por lo menos de algunas de sus manifestaciones— nuevas formas de dominación y sometimiento, nuevas técnicas de definición del sujeto. En definitiva, el hombre, ese

³ En este punto quisiera traer las siguientes palabras de Roberto Calasso (2016): “Si se hubieran preguntado a los hombres védicos por qué no fundaron ciudades ni reinos ni imperios (a pesar de que conocían las ciudades, los reinos y los imperios), habrían podido responder: No buscábamos el poder sino la ebriedad; si ebriedad es la palabra que se aproxima mejor al efecto del *soma*. Ellos lo describieron así, con palabras sencillas: “Ahora que hemos bebido el *soma* somos inmortales, hemos alcanzado la luz, hemos encontrado a los dioses. ¿Qué puede hacernos ahora el odio y la maldad de un mortal?” (37).

Dioniso díscolo y embriagado, permanece encadenado, sujetado, porque quizá sea ese su destino y carezca de otra alternativa.

La cadena sagrada

La regulación de la conducta por dispositivos disciplinarios es un hecho evidente y, hasta cierto punto, justificado. Digo “hasta cierto punto” porque son constantes, pero no siempre convincentes, los discursos justificativos de las técnicas de control que operan dentro de la sociedad. Podría decirse que toda técnica de control viene acompañada de un discurso que la justifica y que debe actualizarse una vez empieza a perder vigencia, vigor de convicción.

Que el derecho, por ejemplo, uno de los principales aparatos disciplinarios a lo largo de la historia y a lo ancho del espacio, sea necesario para garantizar la existencia en coexistencia es algo que cualquier jurista estaría dispuesto a aceptar y, seguramente, también la mayoría de los miembros legos del cuerpo social. Existe una variopinta gama de discursos justificativos del derecho, dirigida a convencer de la necesidad del mismo a cualquier persona, que me permito sintetizar así: sin derecho, sin normas jurídicas, la existencia en coexistencia, la convivencia, no sería viable, pues imperaría la guerra de todos contra todos, y los hombres, en su afán por sobrevivir, serían sus propios lobos. Sin derecho, en definitiva, no habría sociedad. Empero, desde perspectivas más críticas,⁴ provenientes de la filosofía o la sociología, no queda tan clara la necesidad del fenómeno jurídico para garantizar la convivencia en el seno de un colectivo de personas. El derecho queda, en consecuencia, justificado, pero solo *hasta cierto punto*.

⁴ Foucault presenta una mirada muy crítica a las instituciones jurídicas, principalmente en dos de sus obras: *La verdad y las formas jurídicas* y *Nacimiento de la biopolítica*; Francois Ost y Michel van de Kerchove (2001) no solo critican la justificación del derecho, sino que ponen en entredicho la posibilidad de una definición unívoca del mismo.

Otras técnicas de control pueden parecer más controversiales, pero, pese a eso, se encontrarán de alguna manera justificadas. La incorporación a la vida social de operaciones disciplinantes propias de los conventos y monasterios, experimentada durante los siglos XVIII y XIX⁵ no parece tan justificable, ni siquiera para los juristas, siempre tan dispuestos a justificar cualquier dispositivo disciplinante. La necesidad de contar con un guía espiritual, con un maestro, capaz de guiar al pupilo en cualquiera de las encrucijadas que le presentara la vida y –lo que es más importante– legitimado para conocer la interioridad espiritual del discípulo, capaz de exigir, vía confesión, su desnudez espiritual mediante la narración obligada de todos sus secretos, no parecieran técnicas fáciles de justificar en la contemporaneidad. Pero fue a partir de dichas técnicas, principalmente de la obligación de confesarse, de exteriorizar la vida interior, que pudieron desarrollarse saberes tan respetados en la actualidad como la psiquiatría y la psicología. Estos saberes, estas disciplinas institucionalizadas (ellas mismas constitutivas de verdaderas técnicas de control), han alcanzado un grado tal de prestigio social, que intentar deslegitimarlas al recordar sus orígenes monásticos suena absurdo. Discutir la justificación de la psiquiatría o la psicología argumentando que ellas son el producto de la *socialización* de prácticas reservadas para los monasterios y los conventos, carece de cualquier sentido, sobre todo cuando tales disciplinas, aparte de ser saberes científicos respetados, aparte de constituir técnicas de intervención ampliamente aceptadas, son oficios que garantizan a sus practicantes el sustento económico requerido dentro del sistema de producción y consumo en el que vivimos.

Por otro lado, podríamos decir que la justificación de algunos convencionalismos sociales tradicionales, como las reglas de etiqueta en la mesa o los rituales mortuorios, se ha vuelto muy difícil, pues tales comportamientos han perdido su fuerza vinculante, convirtiéndose en acciones dúctiles, flexibles y, por lo tanto, no disciplinantes. Esto

⁵ Al respecto, consúltese, entre muchas otras de Michel Foucault, la siguiente obra en su totalidad: *Obrar mal, decir la verdad* (2014).

no quiere decir que los convencionalismos como mecanismos de control social desaparezcan, simplemente cambian, se transforman al ritmo que cambia la sociedad, adecuándose a ella, buscando así autojustificarse. Puede ser que no parezca tan justificable en la hora presente, por ejemplo, que una mujer viuda guarde el luto el resto de su vida, vistiendo siempre de negro y cubriendo su cabellera con una mantilla; pero sí goza de justificación actual la exigencia social de comunicar, vía redes virtuales, la muerte de un ser querido. No hacerlo puede considerarse como un acto de egoísmo e indolencia, de insensibilidad frente la muerte y de mala educación respecto de lo demás.

En fin, la existencia de aparatos de control dentro de la sociedad la consideraré evidente para efectos del presente ensayo y asumiré que la justificación de estos, aunque problemática algunas veces, puede encontrarse siempre. Lo que me interesa analizar, sin prometer respuestas concluyentes al respecto, es el hecho de que estos aparatos de intervención definan al sujeto, hasta el punto de poder calificarlos de aparatos de *subjetivación*, sistemas de *producción de la subjetividad*. Lo que me resulta más interesante es preguntarme por qué los procesos de disciplinización que, justificados o no, se hallan en la vida de las personas, terminan definiendo el sentido de esa vida y confeccionando las características de esas personas. La pregunta, en definitiva, es la siguiente: ¿Por qué nos plegamos tanto a los sistemas de control, haciéndolos parte de nosotros?

Una pregunta difícil, sin duda. Con todo, creo que se escoge el trayecto adecuado hacia su respuesta si se comienza por reparar en la *naturaleza sagrada* que, en el seno de muchas culturas, tiene la ley. En efecto, es común encontrarse, al adentrarse en el estudio de diversos grupos sociales (los vedas, los antiguos egipcios, los habitantes de la antigua Mesopotamia, los pueblos latinos —en especial los romanos—, etcétera) que la norma, esto es, la pauta disciplinante del comportamiento impuesta por una autoridad (jurídica, religiosa, tribal... no importa), supera ella misma su mero carácter normativo, tornándose en un fenómeno, si no propio de los dioses, por lo menos cercano a sus prácticas y costumbres. Lo interesante de esto es constatar cómo, para dichas culturas, el cumplimiento de

las normas, el plegamiento fiel a las formas y los rituales, el ciego acatamiento de mecanismos conductores de los gestos, de los movimientos, de las posiciones, de los momentos para hablar y callar, es lo que garantiza la salvación. Vivir no basta para salvarse; hay que vivir de cierta forma, bajo ciertos límites, respetando las exigencias de ciertas acciones litúrgicas para alcanzar la salvación.

¿De qué o de quién hay que salvarse? En algunos casos será del destino que aguarda por nosotros después de nuestra muerte: la salvación significará, en este sentido, la evitación de un mal inimaginable, incomparable con los males que se pudieren hallar en el transcurso de la vida. En otros casos, la salvación aludirá a la vida misma, siendo así sinónimo de aprovechamiento, de disfrute máximo de los dones que esta concede. A veces, la salvación consistirá en un aspecto concreto de la experiencia vital: curarse de una enfermedad, asegurar una buena cosecha, encontrar la compañera ideal, vencer en la batalla, ajustar cuentas con el enemigo, rescatar al amigo, etcétera. Lo importante, para efectos de este pequeño escrito, es advertir que la salvación está ligada al severo, perseverante y recto cumplimiento de unas reglas. El hombre que puede salvarse es el hombre disciplinado, el sujeto *normal* (según los patrones normativos), el obediente, el dócil, el devoto.

No resulta fácil, en las estrechas páginas que limitan este escrito, discurrir ampliamente sobre el origen de la sacralidad de la ley. Han de ser muchos los motivos, todos ellos complejos, cargados de historias convertidas en mito y leyendas que se confunden con la historia, por los cuales tantas culturas han visto en la norma una manifestación de lo divino. Me atrevería, sin embargo, a lanzar la siguiente hipótesis: las circunstancias en las que se encuentra el yo, la consciencia de sí, aparentan tender hacia la estabilización. La naturaleza, por ejemplo, se muestra al hombre como un conjunto de ciclos, de patrones que se repiten, de características estandarizadas: el sol, todos los días, sale por el mismo lado y, después de un lapso más o menos regular, se pone por el oeste. Las cosechas responden a un ritmo, a un compás más o menos constante, aparentando una secuencia, una cadena, una sucesión ordenada que se extiende a lo largo del tiempo. El clima, que nunca sin embargo ha dejado de

sorprender, asimismo aparenta seguir un orden, una disciplina. El cuerpo, primera circunstancia con la que se encuentra el yo, resalta por sus regularidades, no solo desde un punto de vista fisiológico, donde las continuidades son evidentes, sino también desde el ámbito de lo psíquico, donde la identidad, el *quién soy* del sujeto, depende en gran medida de una secuencia de pensamientos, recuerdos, emociones que se repiten unos tras otros en un continuo mental.

Espero que se entienda bien lo que acabo de decir: la realidad, lo allende al yo, *aparenta* estabilidad. No afirmo que sea estable; por el contrario, desde Heráclito sabemos que el cambio es la única constancia y la entropía nos ha enseñado que el desorden, el caos, es mucho más probable que el orden. Sin embargo, los fenómenos, tal y como se le muestran al hombre, no aparentan ni cambio constante ni desorden; aparentan regularidad, organización, estructura. Quizá nuestros ancestros, esos primeros hombres que se ingeniaron la idea de lo sagrado y lo divino, se sintieron inspirados por esa regularidad circunstante, por esa secuencialidad percibida por doquier. Luego, al comienzo de la civilización, cuando los hombres dieron con el concepto de norma, tal vez vieron en ella un reflejo de la estandarización que veían en las circunstancias y que, a lo mejor, les otorgaba la tranquilidad necesaria para vivir. No sé... Es solo una hipótesis, una suposición sobre la que quisiera trabajar más adelante, pero en la que no puedo detenerme ahora.

Lo que no es una suposición es que la ley, a lo largo de la historia, ha asumido un carácter sagrado y este carácter ha servido para que el hombre, en aras de vincularse a dicha sacralidad, defina su identidad, viva su vida, de acuerdo a las orientaciones de la ley. ¿Por qué hacemos de la norma una parte de nosotros?, ¿por qué somos hombres en cuanto estamos sujetos, sometidos a las reglas? Porque estas garantizan la salvación, porque al estandarizarnos, al someternos, al dejarnos sujetar, obramos como lo desean los dioses.

He dado, entonces, con una primera respuesta al interrogante planteado: la norma define al hombre, tornándolo en sujeto —dominado—, porque la norma es sagrada y su acatamiento un acto divino.

Pero esta respuesta, si acaso correcta, resulta anacrónica. Las normas –jurídicas, religiosas, morales, frutos de convenciones sociales, etcétera– fueron consideradas sagradas, pero el tiempo de la sacralización de lo normativo ha terminado. Violar la ley ya no es un acto contrario a los dioses; ni siquiera, necesariamente, un acto contrario a la sociedad: será un acto de indisciplina que por su inconveniencia o improductividad será sancionado. Solo en el ámbito religioso la idea de pecado sigue rememorando ese carácter divino que algún día tuvieron los aparatos de control; pero ya nadie peca por incumplir una norma jurídica o ir en contra de los convencionalismos sociales. ¿Por qué, entonces, si la norma no es sagrada, se convierte en parte de nosotros? Creo que la respuesta se encuentra en el hecho de la *multitud*, que me permitirá tratar en el apartado que sigue.

El sujeto en las multitudes

Las sociedades antiguas son fundamentalmente sociedades tribales. El parentesco por *agnación*, propio del Derecho Romano, una institución no tan lejana a las instituciones jurídicas de la actualidad, es una muestra del carácter eminentemente tribal de la sociedad romana que, como su derecho, no distaba mucho, en términos culturales, de la nuestra. Este tribalismo social aún se percibe en pequeñas comunidades, tales como los “pueblos” antioqueños y, en general, las pequeñas villas suramericanas.

En una sociedad tribal, antigua o contemporánea, la distinción entre autoridades humanas y autoridades sagradas suelen difuminarse o, incluso, perderse. Piénsese, por ejemplo, en la descripción que hace Tomás Carrasquilla de un pueblo antioqueño en *El padre Casafús*, o la visión de las pequeñas comunidades de la Costa Atlántica colombiana presentada por García Márquez en obras como *La Mala Hora*, o la dinámica de los habitantes de un pueblo serrano en el Perú, descrita por Mario Vargas Llosa en *La Casa Verde*. Son expresiones literarias de una realidad propia de Latinoamérica, pero equiparable a lo que todavía acontece en otras partes del mundo actual: el alcalde, la autoridad civil, cogobierna con la autoridad

religiosa; la policía, detentador legítimo de la fuerza, sigue las órdenes del alcalde, siempre y cuando estas se adecuen a las recomendaciones de la curia; la ley de Dios, consignada en un hierático libro cuyo intérprete oficial es el sacerdote, muchas veces indica el contenido necesario de la ley civil.

Por tanto, en las sociedades tribales las normas son instituciones sagradas que definen al hombre entre devotos e impíos. El incumplimiento de la ley se mira *también* desde una perspectiva sagrada, religiosa y el sancionado por el orden normativo está, a su vez, sujeto a una sanción celestial. El adulto desobediente es un pecador, el niño indócil un potencial delincuente necesitado de guía pastoral, el indisciplinado, en todo caso, es un blasfemo y un facineroso. En las pequeñas comunidades contemporáneas, la sacralidad de la ley sigue siendo una realidad y, por tanto, su cumplimiento trasciende las necesidades de lo humano: cumplir la ley es actuar según la voluntad de Dios.

Sin ánimo de esquematizar en exceso la constitución de una sociedad tribal, me parece ajustado a la realidad afirmar que, en su interior, todos sus integrantes —o al menos la gran mayoría de ellos— cumplen un papel que los identifica, una función determinada dentro del pueblo, definiéndose así su *yoidad*. Está el alcalde, el cura, el carnicero, el herrero, la prostituta, el loco, la bruja, el borracho, el gran terrateniente, el ganadero, el panadero, el dueño de la funeraria, el gerente del único hotel del pueblo, la señora que atiende uno de los pocos restaurantes del pueblo, el señor que, por la noche, sirviéndose de un silbato y un bolillo, hace rondas por las calles, haciendo labores de vigilancia, etcétera. Todos estos individuos, cual protagonistas de una tragicomedia, están plenamente identificados, son conocidos por todos, tienen relaciones con todos y así, en esa interacción de sujetos, se forma la comunidad. Por este motivo, en dichas pequeñas comunidades, sociedades esencialmente tribales, resulta más o menos fácil identificar quién es quién, quién hace qué y quién sirve para qué. El forastero, el visitante, cumple precisamente la función de un *outsider*, de alguien que no pertenece a ninguna parte ni, mucho menos, a la tribu. Es quien se identifica por *no-estar*, por *no-pertenecer*.

¿A qué viene todo esto? El apartado anterior lo terminamos afirmando que el hombre es hombre, es sujeto, en cuanto se pliega a un conjunto de disciplinas que gozan del manto de la sacralidad. El hombre se hace hombre al cumplir un conjunto de reglamentos que, en últimas, provienen de la divinidad y garantizan su salvación. Fenómenos semejantes siguen ocurriendo en esas colectividades de carácter tribal que aún perviven. Pero su pervivencia es la excepción: vivimos en grandes comunidades, donde sus integrantes se desvanecen en enormes masas. Vivimos desde hace un buen tiempo y, con toda seguridad, en la hora actual, en una sociedad que se caracteriza por la masificación de sus integrantes y por la existencia innegable y a veces exasperante de las multitudes.

¿Qué es la multitud? Más que una definición –hallable en un diccionario– quisiera concentrarme en las características descolantes de este fenómeno. Lo primero que habría que decir de ella es que se refiere a un aspecto del mundo propio de sociedades no tribales, como la nuestra: a toda hora se ven personas, siempre hay gente alrededor. Nunca nos encontramos solos, siempre estamos cerca de alguien y estamos obligados a ser vecinos de otros. Dondequiera que se mire estarán los otros, en plural, porque ellos, a su vez, tampoco se encuentran solos. Ya Ortega y Gasset en su celeberrima *Rebelión de las masas*⁶ anotaba como hecho incontrovertible la existencia de los gentíos, de las masas humanas. En la actualidad, dada la tecnologización de la existencia, principalmente en el campo de las telecomunicaciones, el hecho de las multitudes es más evidente: estamos más cerca los uno de los otros porque se han perdido las distancias. Siempre hay alguien allí, aunque sea de manera virtual.

⁶ Así comienza Ortega Gasset (2005) su *Rebelión de las masas*: “Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas. Como las masas, por definición, no deben y pueden dirigir su propia existencia y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, cultura, cabe padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas (p. 375).

Alguien podría objetar este argumento alegando que el sentimiento de soledad es uno de los principales motores del suicidio. En una sociedad en la que el suicidio es tan común porque la gente se siente sola, no tendría mucho sentido hablar de multitudes. Al respecto, digo que la soledad no es un hecho objetivo, no es un fenómeno perceptible por nuestros sentidos; por el contrario, lo que perciben las personas que se suicidan es la compañía permanente y no siempre deseada de los demás. Quien se siente solo no es porque le falte gente en rededor suyo: es porque la gente que la rodea no cumple con las expectativas que, muchas veces en secreto, exige el solitario. Este es quien, teniendo personas en las circunstancias dentro de las cuales se le da la vida, no logra conectar con ninguna de ella, ocasionándole episodios de depresión y de ira que algunas veces concluyen en el suicidio.

Este aspecto del mundo actual, del mundo de las multitudes, supone otra característica que quizá no se ha estudiado lo suficiente: los espacios vacíos, los sitios libres, son cada vez más escasos. ¿Resulta fácil retirarse del mundo y, en silenciosa soledad, ocuparse simplemente de uno mismo? No, no es fácil. Los espacios suelen estar llenos, ocupados real o virtualmente por alguien más o reservados al servicio eventual de ese alguien. Las montañas tienen dueños, las selvas, administradores, los mares y océanos restricciones de uso impuestas por alguien. Dondequiera que me ubique, hay alguien o estuvo alguien que tomó una decisión que afecta mi utilización del espacio libre. El espacio vacío, de este modo, se vuelve un artículo de lujo sometido a las reglas de la economía y respondiendo a las dinámicas de la oferta y la demanda. La utilización de los espacios libres vale y, como es de esperarse, la *calidad* del espacio suele determinar el costo del mismo. Una característica de la sociedad de multitudes es que hay que pagar por todo y el uso del espacio no es la excepción.

Estos espacios no solo están llenos de personas; también son ocupados por cosas.⁷ La multitud también implica la proliferación asom-

⁷ Al respecto, considérense las siguientes palabras de Hannah Arendt (1998):

brosa y al parecer incontrolable de artículos, artefactos, artificios creados por el hombre para facilitar, supuestamente, su vida. Toda persona viene con un cúmulo de cosas sin las cuales no puede vivir y, por tanto, hacen parte de ella, constituyen su ser. Pero la producción de cosas es tan vertiginosa que las cosas ya hechas, en breve, tienen que ceder su lugar a las cosas que se están haciendo. Estamos llenos de cosas útiles, pero también de muchísimas inútiles que aún rondan por ahí, hasta que, por fin, cada vez en forma más rápida, pasan a ocupar esos grandes espacios del planeta que hemos decidido convertir en botaderos de basura —no hay espacios libres porque, entre otras cosas, la basura ocupa mucho espacio—. Cosa no es solo el artificio, el objeto creado, sino también el objeto natural alterado por el hombre. Cosas, bajo este sentido, son los muchos animales que el hombre ha domesticado, no solo para satisfacer necesidades como la alimentación y la vestimenta, sino también para llenar vacíos que la sociedad de las multitudes, paradójicamente, produce. En la época en la que más gente hay, en la que resulta difícil encontrarse verdaderamente solo, la gente se siente mal acompañada y busca encontrar en perros, gatos, peces, pericos, gerbos, cerdos, monos, entre otros, la ansiada compañía.

La multitud tiene otra característica en la que vale la pena detenerse, aunque sea para salir inmediatamente de ella: es ruidosa. Al parecer, la interacción de los hombres con otros hombres, la coexistencia de los hombres con sus máquinas, la convivencia entre hombres y animales, en fin, la ocupación de todos los espacios por los gentíos

“La fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en reificación. La solidez, inherente a todas las cosas, incluso las más frágiles, procede del material trabajado, pero este material en sí no se da simplemente, como los frutos del campo y los árboles que podemos coger o dejar sin modificar la familia de la naturaleza. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como el caso del árbol que debemos destruir para que nos proporcione madera, o bien irrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como el caso del hierro, piedra o mármol, arrancados de las entrañas de la tierra. Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza” (p. 160).

y sus cosas, es un fenómeno necesariamente ruidoso. Si los espacios vacíos están en vía de extinción, el silencio ha muerto con la llegada de la sociedad de masas. Por doquier, encontraremos individuos hablando, sea por su teléfono móvil, sea con alguien más en la mesa de un cafetín, a veces por megáfonos, otras gritando en la calle o en sus propias casas, en las aulas de clase y en los templos sagrados; martilleos, taladradas, taconazos, deslizamiento de enseres, lavadoras actuando y televisores sonando, son sonidos normales y prácticamente permanentes en los edificios actuales; en pro del desarrollo, perforadoras y retroexcavadoras rompen estruendosamente las calles, así como los motores de las fábricas nunca se detienen y su ulular permanente se siente día y noche; los automóviles, cada vez más grandes, más potentes, más rápidos, son también más ensordecedores; la música, una de las expresiones más sublimes de lo humano, pierde su valía y se desublimiza⁸ *ipso facto* al estar presente en todas partes: en la casa, en el trabajo, en las calles, en el restaurante, en los centros comerciales, en los supermercados, en el transporte público, en el banco, en las cárceles, en las clínicas y hospitales, en las salas de velación, en el cementerio y hasta en los hornos de cremación. Música por todos lados, que pierde su sentido y se torna en ruido: la banda sonora de la sociedad de la multitud.⁹

⁸ Utilizo el concepto de desublimación tratado por Herbert Marcuse (1981) en varias de sus obras. Considérense al respecto estas palabras: “Lo que se presenta ahora no es el deterioro de la alta cultura que se transforma en cultura de masas, sino la refutación de esta cultura por la realidad. La realidad sobrepasa la cultura [...] El nuevo aspecto actual es la disminución del antagonismo entre cultura y realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medio de los cuales constituía otra *realidad*. Esta liquidación de la cultura bidimensional no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los “valores culturales” sino a través de su incorporación total al orden establecido mediante su reproducción y distribución a una escala masiva. [...] Esta asimilación de lo ideal con la realidad prueba hasta qué punto ha sido sobrepasado el ideal. Ha sido rebajado desde el sublimado campo del alma, el espíritu o el hombre interior, hasta problemas y términos operacionales” (pp. 86-88).

⁹ Interesantes resultan las siguientes palabras de Pascal Quignard (2012): “Desde que los historiadores llaman ‘Segunda Guerra Mundial’, desde los campos de exterminio del Tercer Reich, ingresamos en un tiempo donde las secuencias melódicas exasperan. En todo ámbito terrestre, y por primera vez desde la

Por último –por ponerle fin a esta lista de características que podría alargarse mucho más–, en la sociedad de las multitudes el trabajo ha cambiado su naturaleza de mera necesidad y se ha convertido en algo similar a un deber. Me explico, en un mundo cuya nota destacada es la multitud, esos gentíos amorfos de hombres se la pasan trabajando. Se trabaja no solo por necesidad o para cubrir las necesidades biológicas o culturales, se trabaja porque no hay nada más por hacer. Trabajar “es lo que hay que hacer”, es la alternativa de comportamiento que presenta la sociedad de la multitud y, por eso, actúa como un deber y, por consiguiente, es un dispositivo de control.

El trabajo controla al trabajador, en principio, porque lo somete a un régimen de comportamientos y actitudes, que no solo subordina el tiempo vital del trabajador, sino que también controla su cuerpo.¹⁰ Quien trabaja debe realizar las operaciones en las que consiste

invención de los instrumentos, el uso de la música se ha vuelto coercitivo y repugnante. Amplificada hasta el infinito por la invención de la electricidad y la multiplicación de la tecnología, se volvió incesante, agrediendo noche y día en las calles comerciales de las ciudades, en las galerías, en los pasajes, en los supermercados, en las librerías, en los cajeros donde se retira el dinero, hasta en las piscinas, hasta a orillas del mar, en los departamentos privados, en los restaurantes, en los taxis, en el subte, en los aeropuertos. Hasta en los aviones cuando despegan y aterrizan” (p. 128).

¹⁰ Dice Foucault (1998), refiriéndose al caso francés: “A lo largo del siglo XIX se dictan una serie de medidas con vistas a suprimir las fiestas y a disminuir el tiempo de descanso; una técnica muy sutil se elabora durante este siglo para controlar la economía de los obreros. Por una parte, para que la economía tuviese la necesaria flexibilidad era preciso que en épocas críticas se pudiese despedir a los individuos; pero por otra parte [...] era preciso garantizarles unas reservas [...] Pero una vez asegurado que los obreros tendrán dinero hay que cuidar que no utilicen sus ahorros antes del momento en que queden desocupados. Los obreros no deben utilizar sus economías cuando les parezca, por ejemplo, para hacer una huelga o celebrar fiestas. Surge entonces la necesidad de controlar las economías del obrero [...] De este modo el tiempo del obrero, no sólo el tiempo de su día laboral, sino el de su vida entera, podrá efectivamente ser utilizado de la mejor manera posible por el aparato de producción. Y es así que a través de estas instituciones aparentemente encaminadas a brindar protección y seguridad se establece un mecanismo por el que todo el tiempo de la existencia humana es puesto a disposición de un mercado de trabajo y de las exigencias del trabajo. La primera función de estas

su trabajo de manera precisa respecto del manual de instrucciones, del reglamento de trabajo, de las órdenes del jefe, etcétera. Las operaciones laborales se encuentran en su mayoría estandarizadas, de manera que trabajar significa plegarse a un estándar comportamental definido previamente. Esto es más o menos evidente y habrá quienes considerarán estos aspectos del trabajo como esenciales y, por lo mismo, irrenunciables. Con todo, no quisiera comentar nada más al respecto.

Me interesa, por otro lado, hablar de cómo opera el trabajo, entendido como un dispositivo disciplinario, frente aquellos que carecen de trabajo. Trabajar es un deber porque aquellos que no lo hacen son sancionados. La sanción puede ser jurídica, pero por lo regular es tan solo un reproche social. Quien no trabaja no pertenece a ningún lugar, no goza de los beneficios que tienen los empleados, no cumple ninguna función dentro de la sociedad, no hace nada y, por ello, pierde cualquier tipo de reconocimiento social. El desempleado es un *don nadie*. Esto quiere decir, hasta cierto punto, que el trabajo define al hombre como persona, hasta el punto que la famosa pregunta “¿quién soy yo?” suele responderse desde el trabajo que se ejecuta: yo soy un abogado, yo soy un médico, yo soy un profesor. El desempleado no puede responder esa pregunta porque es nadie, carece de identidad, no es.

instituciones de secuestro es la explotación del tiempo [...] la segunda función de las instituciones de secuestro no consiste ya en controlar el tiempo de los individuos sino, simplemente, sus cuerpos. Hay algo muy curioso en estas instituciones y es que, si aparentemente son todas especializadas –las fábricas están hechas para producir; los hospitales, psiquiátricos o no, para curar; las escuelas para enseñar; las prisiones para castigar– su funcionamiento supone una disciplina general de la existencia que supera ampliamente las finalidades para las que fueron creadas. Resulta muy curioso observar, por ejemplo, cómo la inmoralidad (inmoralidad sexual) fue un problema considerable para los patrones de las fábricas en los comienzos del siglo XIX. [...] Pero si analizamos de cerca las razones por las que toda la existencia de los individuos está controlada por estas instituciones veríamos que, en el fondo, se trata no sólo de una apropiación o una explotación de la máxima cantidad de tiempo, sino también de controlar, formar, valorizar, según un determinado sistema, el cuerpo del individuo” (pp. 131-133).

Si la única alternativa es el trabajo, las multitudes buscan que todas sus actividades sean tratadas como tal. Toda actividad, desde la crianza de un hijo hasta la elaboración de una obra de arte es considerada como un trabajo. Todo oficio, todo quehacer propio del ser humano, tiende a la profesionalización, que no es más que la asunción de reglas de estandarización de los comportamientos para efectuar una actividad. La sociedad de multitudes está llena de trabajadores profesionales que se comportan todos de manera igual. En este sentido, se entiende por qué al entablar algún tipo de conversación con un abogado o un médico, sacerdote, científico, político, profesor, etcétera; no importa mucho el tipo de profesión, todos parecen iguales: sus gestos son similares, el tono de sus voces es muy parecido, sus maneras de expresión casi idénticas, su vestuario, cual uniforme de escuela o empresa.

Ahora bien, el trabajo se define y se justifica por su producto final. Trabajar es producir productos ¿Qué es un producto? Cualquier cosa que pueda ser objeto de intercambio comercial. Una pieza musical, un libro de poemas o un artículo crítico de la sociedad solo serán productos si son comercializables. Es por eso que los músicos profesionales, los poetas profesionales y los pensadores profesionales son aquellos individuos que efectúan las operaciones necesarias para provocar la aparición de un producto, de una cosa transferible, comercializable. Hablo del músico, del poeta o del académico solamente por poner unos ejemplos, pero escogidos especialmente para subrayar que la producción de productos no resulta fácil en el seno de ciertos trabajos, lo que los lleva a transformarse en aras de no desaparecer. Algunas veces, sin embargo, el quehacer humano deja de producir productos, porque las consecuencias de dicho quehacer dejan de ser consideradas como “productivas” por la sociedad. Si la sociedad no lo necesita, el quehacer se vuelve improductivo y pierde así su estatus de trabajo, quedando desempleados sus ejecutores.¹¹

¹¹ Considero, a este respecto, válidas las siguientes palabras de Marcuse (1981): “El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como

Recapitulando, la hipótesis que propongo para explicar la sociedad contemporánea es la de la existencia de las multitudes, los gentíos bulliciosos, las masas de hombres y cosas, dedicados los primeros a producir las segundas mediante el trabajo, ocupando así los espacios vacíos hasta la saciedad. Con todo, habría que advertir que esta sociedad de multitudes es un *hecho tendencial*, presentándose a lo largo y ancho del planeta de manera distinta, en tempos diferentes. Hablar de multitudes en comunidades tan pequeñas como la que encontramos en Uruguay o en Islandia, puede parecer una exageración. Pero si atendemos con cuidado a nuestro alrededor y, además, superamos los límites que nos impone el pequeño terruño que ocupamos en el mundo e intentamos mirar qué es lo que pasa allende a este, advertiremos como el modelo ideal de sociedad el paradigma social actual, el tipo de sociedad hacia el cual tendemos todos, pero en tempos distintos. Es la *macrópolis*, la ciudad enorme, capaz de albergar grandes números de habitantes con toda su multiculturalidad. La macrópolis es la ciudad propia de la multitud.

He descrito algunos aspectos de la sociedad de multitudes, pero aún no he abordado el problema fundamental de la primera parte de este ensayo: ¿Por qué el hombre adopta como propios, como *naturales*, regímenes disciplinarios que lo definen como hombre? La hipótesis de la sacralidad de la ley no sirve en sociedades no tribales, y la macrópolis, la gran ciudad, es fundamentalmente una sociedad abierta, multicultural, pero, a la vez, desconocedora de tribus o cabilas. La sociedad de las multitudes tiende a ser una sociedad sin dioses o, aun reconociendo la existencia e importancia de la divinidad, la participación de esta en la mecánica y la estructura de la sociedad es mínima.

Creo que en la pregunta misma se haya la respuesta. El hombre adopta como propios, como suyos, los dispositivos de control que lo rodean porque es gracias a ellos que es *alguien* en esta sociedad de

un sistema que determina *a priori* el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales” (pp. 25-26).

masas. En las comunidades tribales cada hombre trae una historia tras de sí y es ella la que lo define, la que le otorga identidad. Todos saben la triste historia del borracho del pueblo, que intenta ahogar todas las noches sus penas de amor con aguardiente. Todos saben la historia del sacerdote, que apenas salió del seminario, tuvo la fortuna de llegar al pueblo por recomendación directa del señor arzobispo. Las prostitutas y, en menor medida, los sacerdotes, se conocen las historias de todos los habitantes del pequeño villorrio. Todos son alguien por lo que han hecho o les ha pasado. En la época de las multitudes, el conocimiento de la historia de los habitantes de la macrópolis es imposible. Solo ocupando el espacio que la ley nos concede, solo asumiendo las maneras estandarizadas impuestas por los distintos aparatos de control que operan dentro de la sociedad, el hombre es sujeto dentro de la masa, individualizado por estar sometido en medio de la multitud, único por ajustarse al reglamento masificador.

Antes de que se me acuse de incurrir en una contradicción, me permito hacer algunas aclaraciones. En la sociedad de las multitudes, el problema es no pertenecer a ninguna parte y ser un don nadie. Ya adelanté el problema al hablar del hombre que no trabaja: pierde su estatus como persona (quizá no jurídicamente pero sí socialmente), esto es, deja de importar, deja de ser alguien determinado, alguien con una identidad individualizable, y se hunde en la indiferenciación de la multitud. Michel Foucault advirtió (*La sociedad punitiva*, 2016; *La verdad y las formas jurídicas*, 1998; *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 2003) cómo las sociedades modernas fueron, en esencia, sociedades disciplinarias, en las que se ubicaba a las personas en espacios determinados a efectos de vigilar sus comportamientos y, en últimas, garantizar el aparato de producción suministrando trabajadores. Estos espacios eran las instituciones disciplinarias que, como la escuela, la fábrica o la cárcel, vigilaban al hombre y, en ese proceso, constituían su subjetividad. En la actualidad, el problema no es que estemos ubicados en una u otra *institución disciplinaria*, ¡El problema es no pertenecer a ninguna! Este viraje, advertido por Deleuze (1990) en “Post-scriptum sobre las sociedades de control” es de suma importancia: el problema del hombre actual no es escapar de las cadenas que lo limitan; es, por el contrario, encontrar la cadena que le

asegure un puesto en el mundo, encontrar la disciplina que le garantice una posición en la sociedad y, por consiguiente, una identidad. Es desde este punto de vista que ser sujeto significa “estar sometido a una autoridad”; quien no está sometido a un poder superior, quien no responde a alguien, quien no pertenece a una organización que disciplina el trasegar de su existencia, *no es nadie*, no está en el mundo, sea que esté muerto o sepultado bajo las muchedumbres.

¿Cuáles son esas instituciones de control a las que hay que pertenecer para ser alguien? Son muchas y de diversas características: la familia, el colegio, la universidad y, en general, las *instituciones de administración del saber*, pues en ellas se aprende lo que se debe saber. La fábrica, la oficina, la corporación y, en general, cualquier institución dentro de la cual el hombre realice un trabajo y origine un producto. Estas *instituciones laborales* no ocupan necesariamente un espacio físico: el mundo virtual es mucho más amplio para el despliegue de sus dinámicas disciplinarias. Se trabaja ahora desde un simple computador, en la comodidad de la casa, o a través de un dispositivo móvil, mientras se efectúan otras labores. Esta virtualidad del trabajo supone que puede extenderse a momentos en los que, otrora, no se trabajaba: en las noches, mientras el trabajador descansa su jefe puede enviarle un mensaje de texto solicitándole una información urgente; durante las vacaciones, un correo electrónico de la corporación puede alterar el tiempo de descanso de un empleado; una llamada a deshoras de un cliente desesperado, que necesita de nuestros servicios de manera urgente, puede acabar con una sesión de receso. Las *instituciones reguladoras del entretenimiento*, como la televisión, el teatro, el concierto, la discoteca, la plaza de toros, entre otras, apremian a que las personas se adecúen a las posibilidades estandarizadas de entretenimiento que estas ofrecen. Las *instituciones de salud*, que establecen las condiciones de sanidad o enfermedad de las personas distinguiendo entre sanos y enfermos y estableciendo los rituales obligatorios para alcanzar la sanidad física y mental.

Junto con estas instituciones encontraremos un aparato enorme, gigantesco, conformado por instituciones jurídicas, políticas, policivas y carcelarias; no es un aparato perfecto porque no hay forma

de garantizar el engranaje perfecto entre sus componentes, pero en todo caso se genera una sinergia entre estas instituciones, permitiendo su funcionamiento y garantizando el sostenimiento de la sociedad de multitudes. Este aparato, este conjunto de agencias y oficinas que en conjunto se identifican con el Estado, se encarga básicamente de establecer el régimen de disciplina necesario para que la sociedad de la multitud funcione, para que no se derrumbe.

Quizá me falten algunas otras instituciones, quizá sea necesario profundizar más en cada una de ellas. Por lo pronto, me interesa resaltar simplemente que todas estas instituciones están constituidas por reglas que imponen estándares, formatos, arquetipos comportamentales. Ser alguien significa adoptar estos esquemas, comportarse como las instituciones lo esperan y así forjarse una identidad a la luz de los regímenes a los que se pliegan.

Dionisio liberado

Este hombre disciplinado, obediente, dócil, cumplidor de reglamentos y de horarios, seguidor de esquemas y conductas estandarizadas que definen quién es, de vez en cuando se enajena por voluntad propia. Entenderé por enajenación voluntaria esa tendencia del hombre a perder consciencia de sí mediante el uso de distintas estrategias. Es bastante interesante esta dualidad presente en el hombre: por un lado, es un fiel seguidor de las normas que definen su identidad; por otro, es un enajenado que, como la palabra lo insinúa, se “sale de sí”, dejando de ser quién es. Sobre esta tendencia hacia la embriaguez, hacia el éxtasis (estar afuera), hacia el aturdimiento, hacia la meditación, hacia la enajenación voluntaria, tratarán las páginas que conforman este acápite.

Aclaro, sin embargo, que no toda enajenación voluntaria es un acto de disciplina. El próximo apartado de este texto se concentrará en las técnicas disciplinantes de la enajenación voluntaria, muy comunes en la actualidad. Acá nos interesa la enajenación como un acto de indisciplina, de ruptura con cualquier régimen institucional.

De todas las formas de enajenación voluntaria, haré especial énfasis en la embriaguez. Me parece que es el modo más generalizado de violar los reglamentos; que no distingue edad, sexo, estratificación económica o cultural, nacionalidad, religión, hora del día o la noche, trabajo; en definitiva, porque me parece que es el acto de indisciplina más común en el hombre, sin ser desde luego el único. Tan generalizada es la tendencia hacia la embriaguez que, todo sistema de control, por más exigente que sea, mantiene cierto margen de tolerancia con esta práctica, esto es, que las sanciones que se imponen a los que quebrantan la disciplina mediante la embriaguez no son las más graves que impone el sistema.

La embriaguez, como cualquier método de enajenación voluntaria, no siempre ha supuesto un acto de indisciplina. El consumo de bebidas alcohólicas y sustancias estupefacientes ha estado asociado a lo largo de la historia a liturgias religiosas o a costumbres alimenticias. Pero desde la llegada de la sociedad de las multitudes, toda embriaguez —sea proveniente del alcohol o de sustancias estupefacientes y alucinógenas— es un acto subversivo, pues beber o fumar o inyectarse heroína, entre otras técnicas embriagantes, son consideradas como nocivas para la salud y, en consecuencia, no convenientes, no recomendables, ojalá evitables, cuasi prohibidas. Quien se embriaga comete, por lo menos, un mínimo, pero importante acto de indisciplina: un ataque a su propia integridad.

Para que la embriaguez y, en general, cualquier forma de enajenación voluntaria sea un acto de indisciplina, se requiere que el sujeto quiera romper, aunque sea momentáneamente, con las cadenas que él mismo se ha fijado en su cuerpo y en su espíritu. Es un acto de subversión porque supone una falla del sistema de control, que no es capaz de intervenir, por un momento, al sujeto. Hay indisciplina, subversión, insubordinación si el sujeto busca *desubjetivarse*, dejar de ser sujeto, sentirse libre de las ataduras que le impone la autoridad, perdiendo su propia identidad.

No es un fenómeno extraño. Por el contrario, es bastante común. Cuando el niño-adolescente comienza a beber o a consumir

sustancias estupefacientes, siempre lo hace como un desafío, como un reto, a los sistemas de dominación que constituyen sus circunstancias: la familia, la institución educativa, la iglesia e, incluso, el mismo grupo de amigos que lo rodean. Es un acto puro de indisciplina y, por lo mismo, es un acto ilícito, sancionado por las instituciones disciplinarias. Otro ejemplo se presenta con ocasión de una medida típicamente latinoamericana como la *ley seca*. Ciertos días, por motivos de interés político (por ejemplo, la celebración de las elecciones dentro del sistema democrático) o por razones religiosas, se prohíbe expresamente la venta y consumo de licor. Nadie puede comercializar o consumir licor, esa es la regla. Sin embargo, la experiencia muestra que, durante la ley seca, las personas buscan la forma de burlar la ley e ingerir bebidas alcohólicas. ¿Por qué? No encuentro otra razón que no sea el deseo de enfrentarse al sistema, de provocar los mecanismos de control y burlar los dispositivos de vigilancia. Otro ejemplo, en este caso en Colombia, durante la realización de los eventos públicos que supongan aglomeraciones (conciertos y partidos de fútbol generalmente) está prohibido cualquier uso de bebidas alcohólicas o estupefacientes. No obstante, el nivel de enajenación voluntaria suele ser generalizado: casi todos los integrantes de la aglomeración se encuentran embriagados, sea porque consumieron con antelación al evento o porque lograron ingresar al mismo las bebidas y demás estupefacientes prohibidos. Otro reto más a la autoridad, otra manifestación de desdén hacia los aparatos de control. Un ejemplo más, la prohibición de cualquier tipo de enajenación durante la ejecución del trabajo (o en el caso del estudiante, durante las horas de estudio) es un hecho generalizado dentro de las sociedades de las multitudes. Algunos trabajos pueden permitir dicha enajenación (el del músico popular, por ejemplo), pero dicha permisión viene acompañada de un silencioso reproche, de una subliminal invitación a no hacerlo.

Resulta fácil entender el porqué de esta prohibición: enajenado, el hombre no está en sus cabales, no coordina correctamente sus movimientos ni sus pensamientos y, por consiguiente, le resulta muy difícil acoplarse al protocolo de conducta establecido por el reglamento. El trabajador enajenado no produce bien, porque no

sigue correctamente los derroteros fijados por los manuales y los rituales y sin un producto bien formado, sin un producto correcto, el trabajo se perdió. Es de tal gravedad la violación de esta prohibición que suele ser considerada por los ordenamientos jurídicos como un motivo justo para despedir al trabajador o para expulsar al estudiante (trabajador en formación). Aun así, violaciones a estas reglas son muy comunes, no solo al nivel de los obreros y operarios (pues alguien podría pensar que la falta de formación y de disciplina del sector de la sociedad que comúnmente labora como obrero u operario sería el motivo principal de este acto de desobediencia) sino también en niveles directivos y dominantes. A veces, hasta el patrón viola la regla.

Los ejemplos antedichos resultan más o menos evidentes y podrían tildarse como simples fallas del sistema de control y no como una tendencia. Podría decirse que todo eso sucede *excepcionalmente*, que lo habitual es que la gente actúe según las normas. Y, en efecto, la sociedad de multitudes ha hecho desde siempre la distinción entre gente normal y gente anormal a partir del seguimiento o desobedecimiento de ciertas reglas: los normales son los que cumplen las normas; los anormales son los que incumplen, en alguna medida, las expectativas del sistema normativo. Sin embargo, la dicotomía normal-anormal es engañosa por muchas razones, pero la que más nos incumbe es señalar dicha dicotomía como una forma que busca simplificar los fenómenos y esconder la tendencia del hombre a incumplir las reglas. Es una clasificación que califica de excepcional la contravención del orden, pues atribuye exclusivamente a *los anormales*, un sector de la población que se encontraría en el subsuelo del espesor social, unos individuos cuya indocilidad se lee como insegura para los demás, la rebeldía e insolencia que de vez en cuando aparecen. Sin embargo, la opinión de quien escribe es que la embriaguez, como reto al sistema, es una tendencia generalizada de todos los hombres, aunque con intensidades y motivaciones diferentes.

Por tal motivo, la siguiente pregunta es ¿por qué buscamos, ocasionalmente, *desubjetivarnos*?, ¿por qué esa necesidad de salir de sí? No

creo que la respuesta sea aquella que asocia el placer y la emoción con la realización de actos ilícitos. Se nos suele decir que lo prohibido nos atrae por el hecho de ser prohibido. Es, en realidad, un argumento absurdo, circular, pues se está diciendo que nos gusta violar una prohibición por la prohibición en sí. Además, no es un argumento exhaustivo, pues no explica todos los supuestos de enajenación voluntaria. No es cierto que todo lo prohibido nos atraiga, no es cierto que siempre nos causa placer la violación de una norma. Siento que me estoy metiendo en terrenos propios de un psicólogo y me gustaría mucho que algún lector, formado en las ciencias de la mente, se pronunciara al respecto. Pero debo insistir en mi objeción: atribuir a un supuesto placer por violar lo prohibido la tendencia del hombre a desubjetivarse, me parece una respuesta pobre y no satisfactoria a plenitud.

Otra línea explicativa, plausible pero un poco sentimental para mi gusto, radica en esa necesidad de apaciguar el peso de la conciencia. La vida es muy dura para todos, pues nos exige, a cada instante, tomar difíciles decisiones. No toda decisión resulta siempre satisfactoria y, por consiguiente, se va llenando el alma de decepciones, de angustias, de remordimientos, en suma, surge en ella la mala conciencia. No creo que exagere al decir que este estado suele proyectarse en el cuerpo del hombre que lo sufre, a veces mediante una contracción de los músculos del cuello y la espalda, otras con una mala digestión, por lo que gastritis y tortícolis son indicios contemporáneos de las culpas que debe tolerar el alma.

No resulta disparatado afirmar que muchos beben hasta la embriaguez por necesidad de acallar los reclamos del alma. Quizá sea cierto que esta sea la razón por la cual ciertas personas, caracterizadas por su melancolía, por su tendencia al arrepentimiento y por gozar de una sensibilidad mayúscula, deciden embriagarse. Pero sigue pareciéndome una respuesta parcial, inclinada a explicar la embriaguez en una clase de persona pero que no explica el mismo fenómeno en relación con individuos de otros temperamentos. Además, recuérdese que, si bien he hecho énfasis en la embriaguez, es la enajenación voluntaria, como acto de indisciplina, el fenómeno que me

interesa explicar. Vistas las cosas desde esta perspectiva más amplia, no parece ya tan plausible la respuesta propuesta.

Pero para aclarar este argumento quisiera concentrarme por un momento en otra clase de enajenación voluntaria, también subversiva, pero distinta a la embriaguez por alcohol o sustancias estupefacientes. Me refiero al estado de suspensión que se logra mediante las técnicas védicas e hindúes de la meditación y el yoga. Quien medita, desea abstraerse del mundo, salirse de él, ¿qué puede ser más subversivo? Estamos en frente de sujetos que alcanzan un estado en el cual sus cuerpos toleran cualquier tipo de presión, de dolor, de violencia, mientras sus mentes permanecen inalterables, fuera del mundo, fuera de la vida misma. La meditación, bien lograda, saca al hombre de la vida y de todos los regímenes disciplinarios que lo conforman. Durante el trance que logra el yogui, ni siquiera se tienen que tomar decisiones (salvo la decisión de seguir en trance), lo que supone una extracción o, por lo menos, un apartamiento parcial de la vida misma. No parece razonable afirmar que aquellas personas que buscan en la meditación, en el ásana y en los mantras, la elisión del mundo, sean las mismas que, por las culpas que los agobian, acudan al alcohol y demás sustancias embriagantes.

En mi concepto, todo proceso de enajenación voluntaria, sea la embriaguez, la meditación o cualquier otra estrategia que suponga una ruptura con el régimen, busca alcanzar la libertad. Aunque mi interés en este escrito no radica en reflexionar sobre el concepto de libertad, solo me interesa la idea de libertad que se fija como meta el enajenante. Libertad como ausencia de encadenamientos, de estatutos, de pautas disciplinarias. Libertad como posibilidad de ejecutar lo que el cuerpo puede hacer, necesariamente dentro de las condiciones que ofrece la naturaleza, pero obviando cualquier limitación creada por el hombre mismo. Libertad como posibilidad de moverse dentro de circunstancias flexibles, dúctiles, maleables. Libertad como posibilidad de afectar al prójimo, de perturbar la vida de los demás, de generar caos, desorden. Libertad como poder hacer lo que se quiera sin importar las consecuencias, sin importar el daño que se genere a los demás o a uno mismo. Libertad como

contingencia, como imposibilidad de anticipación, como vida sometida exclusivamente al albur. Libertad, en definitiva, como vida sin sistemas de control, sin disciplinas comportamentales, sin estándares obligados, sin pautas conductoras de la existencia.

He aquí la contradicción que he anticipado desde el principio de mi disertación. El sujeto, que es sujeto en cuanto está sometido a reglas, busca escapar a dichas reglas, impulsado por un ansia de libertad que cree hallar fuera del mundo. Pero fuera del mundo, con todas sus normas, con todos sus modelos obligatorios, el sujeto no es sujeto, el hombre no es hombre, porque pierde identidad, siendo imposible referirse a él como un “quien”.

También anticipé que el análisis de esta contradicción quizá explicaría el puesto del hombre en el cosmos. ¿Realmente lo explica? Solo puedo decir que muestra al hombre como un ente contradictorio, que *es* en razón de una circunstancialidad de la que quiere huir, de la que busca enajenarse, incluso envenenándose a sí mismo –incluso poniendo en riesgo la continuidad de su propio ser– con sustancias lesivas para su integridad corporal y psíquica, como el alcohol y los opiáceos. ¡Qué extraña es la posición del hombre en el cosmos!

Se me dirá que exagero, que no a todos nos pasa lo mismo. Al respecto afirmo que no a todos nos sirve la embriaguez como método enajenante y que definitivamente no todo el mundo bebe licor o consume alguna sustancia estupefaciente con el ánimo exclusivo de enfrentarse al sistema. Pero de lo que sí estoy seguro, con esa certeza abierta a la controversia propia de la filosofía, es que todo el mundo, todo ser humano, busca de vez en cuando, unos con mayor intensidad que otros, una enajenación del mundo, lo que la convierte en un acto subversivo.

Piénsese, por ejemplo, en el músico que practica por horas, al ritmo constante de un metrónomo, una pieza musical. Su intención es mecanizarla, adoptarla como propia, para que sea el cuerpo y no la mente el verdadero intérprete. Este sujeto, durante sus largas horas

de estudio, se sale de sí, deja de ser quien es, está fuera del mundo. ¿Es un acto de indisciplina? Por supuesto. Todas esas horas de práctica son horas improductivas, son momentos en los que no se están sacando productos al mundo.

Otro ejemplo, quizá demasiado evidente: el anarquista, que al romper con cualquier vínculo social y dejar de reconocer cualquier autoridad, termina convirtiéndose en un indigente, habitando en las calles, desconocedor de cualquier regla de etiqueta o aseo, alimentándose de aquello que también buscan las ratas y las cucarachas: sobras, basura. Este sujeto ha decidido vivir enajenado permanentemente, asumiendo las consecuencias de tal decisión.

Un ejemplo más es el hombre del gimnasio, pero no aquel que sigue al pie de la letra el programa de fortalecimiento ordenado por un instructor, sino aquel que se monta en una banda elástica y corre en ella por horas. No me refiero al atleta, al maratonista que corre en función de un objetivo y, por ende, de un producto. Me refiero al que corre solo por correr, solo por mover las piernas. Este individuo también sale del mundo, también se convierte en un improductivo, también se resiste al sistema haciendo algo que no estará prohibido, pero indudablemente es desaconsejado por no ser un trabajo.

Un ejemplo final es el fiel creyente católico, adepto a los ritos marianos, capaz de abstraerse, cual yogui, rezando con fervor un rosario. Es un evidente acto de enajenación y si bien algunas veces no es más que el cumplimiento de reglas religiosas, en otras es un acto de enajenación en sí, un acto de perdimiento, de autoexclusión del mundo, lo que lo convierte en un proceso de relajación de la mente, pero también en un acto de indisciplina.

Todos tenemos nuestras propias formas de enajenarnos, todos buscamos de cuando en vez salir del mundo aun cuando el mundo nos ordene seguir en él. La pregunta que sigue a continuación, me parece, es la siguiente: ¿Alcanza su fin la enajenación voluntaria?, ¿Se siente la libertad entendida en los términos antedichos?

Cuando el hombre actúa como Dioniso y, al romper las cadenas que lo sujetan, se sumerge en el estupor que le permite la embriaguez (y otras formas de enajenación), se encuentra con nada. Halla la nada, o mejor, que no es nada por fuera de las reglas que ordenan su comportamiento y que las circunstancias se desvanecen hasta desaparecer en el sinsentido. La nada entendida como ausencia de *ser*, pero no ese ser real o ideal discutido por la filosofía de los últimos veinte siglos (con excepciones desde luego), sino *ser* como sentido, significado. Los entes son, al menos para el hombre, en cuanto significan algo para él, incluyéndose él mismo, que es otro ente. En la embriaguez, en el trance, en la enajenación completa, todo carece de sentido, todo pierde su significado y el hombre no solo se desubjetiviza (deja de estar sometido a una autoridad), sino que también se deshumaniza, sin ser estas dos consecuencias tan graves como la tercera: se *desidentifica*, pierde su identidad, que es su significado en el mundo.

No vaya a entenderse esta conclusión como una invitación a abandonar las tácticas enajenantes. Estaría pidiendo un imposible. Estaría promoviendo la pérdida del placer que se siente al encontrarse con un buen vino o un excelente destilado. Lo que estoy diciendo es mucho más complejo y, quizás, preocupante: detrás de las reglas, de los sistemas disciplinarios y punitivos, de los convencionalismos sociales, de los esquemas y patrones, de las conductas estandarizadas, no somos nada. Somos el fruto del ejercicio de un poder que nos domina pero que nos crea, nos determina. Somos, al final, productos del trabajo, esto es, productos de técnicas de producción de la subjetividad, de tecnologías creadoras de la humanidad, caracterizadas por ser controlantes, dominantes. Fuera de las relaciones de poder no nos convertimos en Dioniso, no experimentamos una libertad que fluya con la energía de un río caudaloso, no experimentamos ninguna sensación de descanso, de sosiego, de tranquilidad por estar desatados, desligados de los sistemas que nos gobiernan. No sentimos nada, pues nos volvemos nada.

Retorno a las cadenas

Este último apartado se divide en dos secciones. La primera la dedicaré a mostrar nuevas formas de control, propias de la vida contemporánea, que se sirven de la enajenación voluntaria como escenario base. La segunda parte estará dedicada al cierre de este ensayo, plasmando algunas conclusiones.

La sociedad actual, tildesele de masas o de multitudes, se asienta sobre diversos dispositivos de control, que no solo sirven para vigilar a sus componentes humanos, sino que principalmente cumplen la función de constituir la identidad de estos. Son dispositivos de control que operan como mecanismos productores de subjetividad. Esto significa que el hombre, dentro de la sociedad de masas, es un producto más. La sociedad de masas o multitudes es, en suma, la sociedad de los productos, la sociedad que se define por su productividad. De allí la masificación: todo es un producto, todo es un útil comerciable, transferible, estimable en dinero. Es la sociedad del dinero en la que todo y todos tenemos un precio.

Dentro de unas condiciones sociales de este tipo resulta entendible que la enajenación voluntaria fuese una amenaza y la sociedad buscara excluirla de la vida social. Pero, en cambio, sucedió algo mucho más interesante. La multitud se dio cuenta del potencial productivo que había detrás de esa disposición del hombre a enajenarse, y ha logrado transformar algunas formas de enajenación voluntaria en actos disciplinarios y, por eso mismo, de producción.

Una vez más, me concentraré primeramente en la embriaguez por ser una forma tan común y generalizada de enajenación a voluntad. En la sociedad de las multitudes, la embriaguez se ha convertido en un acto habitualmente disciplinado: la sociedad dice cuándo y dónde se bebe. Pero esto siempre ha sido así. Lo interesante es advertir también cómo la sociedad señala las formas válidas a la hora de beber, modificando y extendiendo las normas de etiqueta hasta alcanzar cualquier escenario en el que el hombre desee tomarse un

trago. Por ejemplo, la ginebra, en Medellín, ya no se toma sola: debe estar siempre acompañada de una multiplicidad de especias y de aguas tónicas especiales; de lo contrario, no se estaría tomando *bien* la ginebra. En cambio, en esta misma ciudad, el aguardiente debe tomarse en copa corta, beberse de un solo trago y acompañarse de algo frío. De no ser así, no se consumiría correctamente el producto en mención.

Pongo un ejemplo más sencillo. El consumo del vino se encuentra socialmente regulado en casi todos sus aspectos. Desde las reglas de producción y codificación, hasta el régimen aplicable al momento de consumirlo. Las copas han de ser de una forma determinada. La clase de vino deberá estar en consonancia con la comida escogida. El vino, para que muestre todas sus virtudes, deberá gozar de un tiempo de reposo en una vasija especial antes de ser servido en la copa. La copa no podrá ser colmada: el tipo de copa, que depende del tipo de vino, establecerá la medida exacta. El vino deberá olerse antes de ser consumido y deberán encontrarse en él notas aromáticas tan inusitadas como la madera, el maracuyá, la flor de azahar, la canela y la vainilla. En copa, el vino debe agitarse leve y circularmente, garantizando así una explosión de aromas y sabores. Romper esas reglas no solo supone violar una etiqueta: significa perderse de una experiencia, significa desaprovechar el producto. Acoplarse a la etiqueta significa, por el contrario, respetar el producto y actuar como se debe actuar, ser como se debe ser.

El fenómeno no termina allí. Son cada vez más comunes los eventos promovidos por el mismo Estado en los que el consumo de alcohol es una obligación social (mas no un deber jurídico). Acontecimientos que en el pasado eran iniciativa y obra de unos cuantos miembros de la sociedad, como bazares, ferias de artesanos, concursos, competencias, conciertos, entre otros, ahora son organizados por el Estado o, en todo caso, patrocinado por este. Son eventos en los que tanto antaño como hogaño se suele consumir alcohol, pero ahora con el beneplácito del sistema. El concierto de rock, otrora el evento en que afloraba y brillaba esa rebeldía necesaria para querer

huir de esta sociedad punitiva mediante la búsqueda un estado de enajenación, es ahora un “evento de ciudad”, una experiencia organizada y controlada por el Estado. Dije unas cuantas líneas atrás que en Colombia los eventos que supongan aglomeraciones de personas suelen venir acompañados de la prohibición de beber, lo que es cierto; pero en otros lugares, en otros países, estos eventos, promovidos por el sistema, sirven también para promover el consumo de cierto tipo de bebidas.

Pero quizá sea otro mecanismo enajenador, distinto a la embriaguez, el que muestre con mayor claridad cómo actúan las técnicas de control en medio de la enajenación. Si hay algo que saque al hombre del mundo, en la actualidad, es la virtualidad que encuentra en el internet y, concretamente, en las llamadas redes sociales. Las personas, principalmente aquellas que componen las generaciones jóvenes del planeta, son capaces de pasar largas horas pendientes de lo que ocurre en tales redes sociales. Pero no están escapando del sistema: se están sumergiendo más en él. Por un lado, la sociedad de las multitudes prefiere que los sujetos improductivos (como los niños) permanezcan aquietados, controlados, sometidos al poder de una pantalla o de un dispositivo móvil. En la calle, correteando por ahí, haciendo niñerías, resultan demasiado impredecibles, lo que puede conllevar a actos de indisciplina. Por otro lado, las redes sociales son una excelente plataforma para exhibir productos, los cuales, si se recuerda, son productos en cuanto puedan ser comercializados. En las redes sociales y, en general, en internet, se exhibe toda clase de producto, material o virtual, que son adquiridos por los usuarios que acceden a estos medios. El sistema promueve la enajenación, exhorta al aturdimiento mediante el uso desmedido de dispositivos virtuales, con miras a garantizar lo que justifica su existencia: el producto y su transferibilidad. Es más, el internet mostró que el hombre no tiene límites en lo que se refiere a la posibilidad de comercializar productos. Todo se vende en la red, desde un instrumento musical hasta la virginidad de una menor de edad. El internet es ese gigantesco pabellón en el que el mundo entero, incluidos nosotros, se exhibe como producto que está a la venta.

Los sistemas de televisión vía *streaming* son otro interesante ejemplo de la enajenación lícita a la que nos somete el sistema social. Pasar horas, días enteros pegados a una pantalla, viendo una serie de televisión desde su inicio hasta su final de un solo tirón –*binge watching* es la expresión coloquial en inglés– es una nueva forma de enajenación funcional al aparato social. Nótese, por un lado, que esta forma de embobamiento facilita la constitución del sujeto: los modelos y alternativas existenciales plasmadas en la pantalla pasan a hacer parte de la identidad de los televidentes; expresiones, gestos, formas de vestir o de usar accesorios, maneras de comer o de beber vistos en un personaje popular se incorporan a las formas sociales de comportamiento; experiencias, aventuras, despliegues de energía propuestos por la trama de una escena alimentan y definen las acciones de los hombres aturridos con tanta televisión.

Por otro lado, nótese que los *binge watchers* mantienen una actitud anticipable, controlable, medible. La gente no sale de sus casas porque es allí donde se encuentra el televisor; incluso, los que acceden a las plataformas de televisión *streaming* desde dispositivos móviles como teléfonos celulares o tabletas, están aquietados, apaciguados, concentrados en lo que ven. Esta nueva forma de enajenación voluntaria facilita la vigilancia y supervisión que de manera permanente realiza el aparato de dominación sobre las personas. Viendo televisión por horas se disminuye la posibilidad de sorpresas no anticipadas, de conductas impredecibles.

Finalmente, la sociedad de multitudes ha logrado que el trabajo sea en sí mismo un acto de enajenación que opera a favor del sistema. En una sociedad en la que los trabajos se encuentran cada vez más mecanizados, más estandarizados, en la que los protocolos, esquemas y reglamentos cobran una importancia mayúscula y los métodos, más que alternativas, se convierten en trayectos inevitables so pena de sanción, es fácil que el trabajador entre en lo que podríamos llamar “estupor productivo”. Son muchos los trabajos que se hacen *sin pensar*, esto es, sin reparar en lo que se hace, sin reflexionar sobre la propia acción. Se controla tanto la operación laboral, en aras de evitar errores y garantizar la perfección del producto, que se acaba con la espontaneidad y creatividad del hombre, causantes de grandes logros a lo largo de la historia, pero también de muchos

accidentes, pérdidas de tiempo y desperdicio de recursos. Lograr que el hombre, al trabajar, esté embotado y, a la par, sea productivo, es quizá el mayor logro de la sociedad de las multitudes.

Conclusiones

Pongo fin, de este modo, a un capítulo que quizá se estaba alargando ya demasiado. Quise reflexionar sobre unas palabras de Jean-Luc Nancy, teniendo como trasfondo el pensamiento de Foucault, y terminé dando una visión del hombre y del tipo de sociedad en el que vive. No creo que me haya “salido por las ramas”: entender al sujeto como ente sometido a una autoridad significa concentrarse en las formas como dicha autoridad somete al sujeto y las consecuencias de tal sometimiento.

De lo expuesto, quisiera recalcar en la posición contradictoria, trágica inclusive, del hombre. Es un ser que no se siente libre, pero que, al buscar la libertad, se topa con la nada. Es un ser definido por los sistemas de dominación que él mismo diseña y adopta como propios, de los que huye momentáneamente para luego regresar a ellos porque al huir no encuentra nada.

Somos, en definitiva, fruto de relaciones de poder, tal como lo anticiparon, cada uno, a su modo, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Negri, entre otros. Lo que resulta difícil aceptar es que detrás de todas esas relaciones de poder no haya algo más, y que nosotros, fuera de ellas, simplemente no seamos. No hay una “vida desnuda”, una “zona neutral” o algo similar: solo hay relaciones de poder, de dominación, de control, que definen los significados de los entes y sin las cuales solo hay vacío, ausencia, nada.

De allí la angustia, o mejor, el miedo con el que pasan sus días muchas personas. Miedo porque la vida carece de sentido, porque nuestro trasegar vital no nos lleva a ninguna parte, porque no somos más que un producto, una *cosa* fabricada. Bajo esta perspectiva, se entienden las estremecedoras palabras de la finada María Mercedes Carranza (1985) sobre el miedo:

Miradme: en mí habita el miedo.
Tras estos ojos serenos, en este cuerpo que ama: el miedo.
El miedo al amanecer porque inevitable el sol saldrá y he de verlo,
cuando atardece porque puede no salir mañana.
Vigilo los ruidos misteriosos de esta casa que se derrumba,
ya los fantasmas, las sombras me cercan y tengo miedo.
Procuro dormir con la luz encendida
y me hago como puedo a lanzas, corazas, ilusiones.
Pero basta quizás sólo una mancha en el mantel
para que de nuevo se adueñe de mí el espanto.
Nada me calma ni sosiega:
ni esta palabra inútil, ni esta pasión de amor,
ni el espejo donde veo ya mi rostro muerto.
Oídmelo bien, lo digo a gritos: tengo miedo. (p. 63)

No creo, sin embargo, que la alternativa sea el miedo. Quizá la mejor opción sea acepar que, en el fondo, nada somos. Todo lo que nos define es artificial, pasajero, puesto por alguien en algún momento. Nuestra existencia carece de sentido y, por lo mismo, no somos seres especiales. Nuestro paso por el mundo no es más que una minúscula contingencia dentro de la inmensidad insospechada del universo. No sé..., para mí, esta certeza de mi nada, de mi insignificancia, me tranquiliza y me permite vivir a plenitud.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *La condición Humana*. Trad. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Calasso, R. (2016). *El ardor*. Trad. E. Dobry. Barcelona: Anagrama.
- Carranza, M. (1985). *Tengo miedo*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Deleuze, G. (1990). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En G. Deleuze, *Conversaciones* (pp. 277-286). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *El Antiedipo*. Trad. F. Monge. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *Mil Mesetas*. Trad. D. Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos.

- Foucault, M. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. E. Lynch. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. A. Garzón del Camino. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2010). *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hardt, M. y Toni, N. (2001). *Emipre*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marcuse, H. (1981). *La hombre unidimensional*. Trad. A. Elorza. Barcelona: Ariel.
- Nancy, J.-L. (2014). *¿Un sujeto?* Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Ortega y Gasset, J. (2005). La rebelión de las masas. En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas* (Vol. IV). Madrid: Santillana.
- Ost, F. y Van de Kerchove, M. (2001). *Elementos para una teoría crítica del Derecho*. Trad. P. Lamas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quignard, P. (2012). *El odio a la música*. Trad. M. Martínez. Buenos Aires: El cuenco de plata.