

LA CUESTIÓN DEL SUJETO: PSICOPATOLOGÍAS DEL YO Y LATRANSFORMACIÓN BIOPOLÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD*

*A QUESTÃO DO SUJEITO: PSICOPATOLOGIAS DO
EU E A TRANSFORMAÇÃO BIOPOLÍTICA DA SUBJETIVIDADE*

*THE MATTER OF THE SUBJECT: PSYCHOPATHOLOGIES OF
THE EGO AND THE BIOPOLITICAL TRANSFORMATION OF SUBJECTIVITY*

Adolfo Vásquez Rocca**

A partir de cuestiones filosóficas como ¿qué es el sujeto? o ¿dónde se encuentra?, reconfiguradas por la irrupción de las neurociencias, el texto muestra cómo la categoría de sujeto se torna una ficción regulativa, acorde con la necesidad de ordenación del mundo. Se intenta dar cuenta del flujo pulsional y neuroquímico que nos constituye, entendido como el abrazo del organismo, instancia originaria y principal que se aparece como el mundo. Se concluye con el paso de un yo psicológico a un yo neuroquímico, como parte de un proceso de “encarnación” de nuestra identidad donde devenimos sujetos “somáticos”.

Palabras clave: antropología, subjetividad, yo, psicopatología, neurociencia, biopolítica.

A partir de questões filosóficas como o que é o sujeito? ou onde se encontra?, reconfiguradas pela irrupção das neurociências, mostra-se como a categoria de sujeito se torna uma ficção que regule de acordo com a necessidade de ordenação do mundo. Tenta-se dar conta do fluxo pulsional e neuroquímico que nos constitui, entendido como o abraço do organismo, instância originária e principal que se aparece como o mundo. Conclui-se com o passar de um eu psicológico a um eu neuroquímico, como parte de um processo de “encarnação” de nossa identidade onde devimos sujeitos “somáticos”.

Palavras-chave: antropologia, subjetividade, eu, psicopatologia, neurociência, biopolítica.

Based on philosophical questions such as what is the subject? And where is it?, reconstituted by the irruption of the neurosciences, this article shows how the category of subject becomes a regulative fiction, in accordance with the necessity to arrange the world. The author tries to give account of the drives and neurochemical flows that constitute us, understood as the embracing of the organism, main original instance that appears like the world. It concludes with the transition from a psychological ego to a neurochemical one, as part of process of “incarnation” of our identity, thus becoming “somatic” individuals.

Key words: individual, anthropology, subjectivity, ego, psychopathology, neuroscience, biopolitics, neuroethics.

* Este artículo es producto del proyecto de investigación posdoctoral “La cuestión del sujeto; transformación bioquímica de la subjetividad”, patrocinado por el Programa Internacional de Doctorado en Pensamiento Complejo, y desarrollado en coordinación con la Escuela Matriztica de Santiago y el Centro Mundial de Altos Estudios y Ciencias de la Complejidad, dirigido por el doctor Edgar Morin.

** Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV) y por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de posgrado del Instituto de Filosofía de la PUCV y de la Escuela de Psicología de la Universidad Andrés Bello. Allí mismo, académico investigador de la Vicerrectoría de Investigación y Doctorado. Profesor del Magíster en Biología Cultural (Matríztica y Universidad Mayor), consultor del Consejo Nacional de Innovación para la Competitividad (CNIC), miembro de la Sociedad Española de Estética y Teoría de las Artes, y miembro de la Sociedad Asturiana de Filosofía. Investigador del Doctorado en Pensamiento Complejo Edgar Morin. E-mail: adolfovrocca@gmail.com

EL ACOSO DE LA NOCIÓN DE *SUJETO*, DESFONDAMIENTO Y PSICOPATOLOGÍAS DEL YO

Como señala Morin, durante el siglo XX, se asiste

[...] a la invasión de la cientificidad clásica en las ciencias humanas y sociales. Se ha expulsado al sujeto de la psicología y se lo ha reemplazado por estímulos y respuestas, por una ciencia del comportamiento. Se ha expulsado al sujeto de la historia, se han eliminado las decisiones, las personalidades, para sólo ver determinismos sociales. Se ha expulsado al sujeto de la antropología, para ver sólo estructuras, y también se lo ha expulsado de la sociología (1994: 68).

Se puede incluso decir que, en determinado momento y cada uno a su manera, Lévi-Strauss, Althusser y Lacan liquidaron a la vez la noción de *hombre* y la noción de *sujeto*, adoptando la inversa de la famosa máxima

de Freud, según la cual: “Ahí donde está el ello debe advenir el yo”. Por el contrario, según la visión estructuralista y cientificista, ahí donde está el yo, hay que liquidarlo, debe advenir el ello (Schnitman, 1998).

Un examen de la noción de *sujeto* no puede dejar de considerar figuras conceptuales (abordajes) como la del sujeto trascendentalizado en Descartes, el sujeto histórico en Zemelman, el sujeto empírico en Morin, el sujeto de la acción en Touraine, el sujeto de la individuación y de la autonomía en Fromm, el sujeto contingente (el ironista liberal) de Rorty, a partir de estas construcciones podemos recrear el emerger del sujeto, ese momento memorable en que un animal mudo levanta la vista (Marín, 2002).

Se ha dicho que “sobre la filosofía del sujeto pesa la amenaza de su desaparición” (Ricoeur, 2003: 2015), es posible, sin embargo, que esta filosofía nunca haya de-

Frankenstein, 1927 | DIRECTOR: JAMES WHALE



jado de ser cuestionada. Jamás existió la filosofía del sujeto, sino más bien una serie de estilos reflexivos procedentes de un trabajo de redefinición impuesta por la discusión misma.

¿Qué es el sujeto? o ¿qué se puede decir de él? ¿Dónde se encuentra ese sujeto?, quedan resignificadas y problematizadas bajo el prisma de estas controversias. Se mostrará cómo una vez desubstancializada la subjetividad, la categoría de *sujeto* se torna una ficción regulativa, una categoría útil y acorde con la necesidad de logicización del mundo, un esquema operativo.

Asimismo, para Hegel, la unidad del sujeto está dada en su movimiento dialéctico desde una identidad incompleta hacia otra plenamente desarrollada (autoconciencia); el sujeto se hace idéntico a sí mismo en tanto despliega su “negatividad” inherente (Hegel, 2007). Ello se encuentra en la base de la comprensión marxista de la historia en tanto movimiento de autorrealización del sujeto a través del trabajo. Para Marx (1970), las condiciones de explotación en el modo de producción capitalista impiden el reconocimiento del sujeto frente a su propia identidad (su condición de clase “para sí”). Dicho de otro modo, detrás de la “falsa conciencia” ideológica se esconde una identidad que busca desplegarse como sujeto no alienado. Precisamente aquello constituirá uno de los principales mitos modernos: suponer la existencia de una identidad más allá de las relaciones sociales. Así, de Hegel a Marx, la idea de *reconciliación* constituyó la utopía de un sujeto que descubriría su identidad en el fin de la historia...

Este sujeto —elusivo— no ha podido entonces ser descrito ni resuelto desde la hermenéutica, la fenomenología o la antropología cultural, ni desde la persecución de fines, ni desde su condición deficitaria, ni tampoco desde la superación de sus déficits (cuando a causa de su infradotación orgánica el ser humano pareciera que despliega su potencial técnico) (Vásquez 2014a).

El avance científico y la emergencia de nuevas concepciones neuroquímicas han desencadenado un proceso de reconfiguración de la subjetividad, un rediseño de lo humano (Vásquez, 2012-2013). Las neurociencias describen la transformación biopolítica de los individuos, a través de los procesos de subjetivación encarnada que

experimentan procesos de reinención de las identidades en la complejidad ambiental. La hermenéutica del yo y la intersubjetividad se fundan en un diálogo de saberes, en una ética de la otredad y una política de la diferencia.

La modernidad, que es la época de la constitución del sujeto, es al mismo tiempo el proceso de su destrucción, de su división, escisión. Como tesis general podríamos decir que a medida que el sujeto quiere ser fundamento del todo y al mismo tiempo fundamento de sí mismo, y por tanto fundamento único y último, se experimenta como desfundado, sin fundamento, y en consecuencia se experimenta como remitido a otro, sea Dios (Kierkegaard), la sociedad (Marx), la historia (Marx, historicismo), la evolución de las especies (Darwin), la voluntad de poder (Nietzsche), el inconsciente (Freud), el ser (Heidegger), el lenguaje (estructuralismo, etc.). Por eso la modernidad misma inicia un proceso de descentramiento o desfundamiento, que comienza inmediatamente después de haber empezado su centramiento (Amengual, 1998, p. 163).

No se nos da a la experiencia la intuición de un *ser sujeto*, aunque se haya construido como obvia, en su vinculación con la capacidad agencial del ser humano y con los rasgos específicos en los que se hace consistir la humanidad de cada ser singular. De allí que cabe preguntar si ¿es pensable que no exista en absoluto el sujeto tal como nos hemos habituado a representárnoslo, a saber, el sujeto como una realidad sustancial, es decir, como el lugar de procesos de experiencia y formación? ¿Es pensable que ya no se dé (más) dicho lugar?

De la ruptura de la identidad metafísica del sujeto, se extraen consecuencias como que no existe una “naturalidad humana”, un hombre genéricamente considerado, una *humanitas*, sino más bien individuos en los cuales se recrea constantemente “lo humano” como devenir y contingencia, como diseño plástico de sí mismo en una multiplicidad de subjetividades.

La humanidad que nos constituye no ha podido ser objeto incondicional de ninguna experiencia ni de intuición alguna, sino que se ha constituido, bien como una forma de identidad social, a través de los medios tradicionales que han amalgamado rasgos de identidad y valores, o bien filosóficamente, como fruto de una

abstracción de lo específico que emerge —como lo evidencia Aristóteles a través de la noción de *sustancia*—.

La sensibilidad posmoderna comporta un intento de desmontar la imagen moderna de una identidad auto-transparente e insoluble. El primer impulso en este sentido es el esfuerzo de Nietzsche (1997) por demostrar que la interioridad atribuida al ser humano no es sino el resultado de una perversión de los instintos: al no poder desahogar sus instintos hacia fuera, el ser humano los descarga hacia dentro, con lo cual crea esa instancia que denominamos *yo*. Aquel instinto reprimido del cual habla Nietzsche sin duda es un antecedente del descubrimiento freudiano del inconsciente, acontecimiento decisivo para *descentrar* la concepción de la identidad y del sujeto forjada desde Descartes hasta la fenomenología. Ahora bien, será Derrida (1998) quien con su proyecto de “deconstrucción” de las categorías de la metafísica occidental, denunciará todo intento por fijar una identidad. Sometida al juego de suplencia de toda estructura, la identidad ya no quedará fijada como centro, sino como un mero lugar vacío. Así, por ejemplo, la noción derridiana de *diferencia* (*différance*), busca mostrar cómo es que no hay sino diferencia entre entidades dadas. En tal sentido, toda identidad difiere, retarda su cumplimiento: lo idéntico está siempre más allá de sí mismo, o podríamos decir también, implica un recurso infinito de *identificación*.

UN “YO” ASEDIADO: DE LAS TECNOLOGÍAS DEL YO A LAS FILOSOFÍAS DE LA MUERTE DEL SUJETO

Por otra parte, si bien Foucault, en sus últimos escritos sobre las tecnologías del yo echó mano de la noción de *sujeto*, cabe precisar que en todo momento se negó (y se opuso) a aceptar la obligación de concebir la subjetividad a partir de la idea del *sujeto absoluto*, del *sujeto fundador* (fundamento), del sujeto entendido como sustancia invariable y ahistórica. Y cuando el sujeto cae de su antiguo pedestal, cuando se agrieta su privilegio de representar el papel de fundamento originario, lo que queda no es la eliminación del sujeto, más bien, se abre la posibilidad de entenderlo como forma variable, y estudiar, por lo tanto, los diferentes procesos de subjetivación propios de nuestra cultura (Quintanas, 2013).

A la luz de los resultados de las así llamadas *filosofías de la muerte del sujeto*, preguntas tales como: ¿qué es el sujeto? o ¿qué se puede decir de él? ¿Dónde se encuentra ese sujeto? ¿En qué se basa? ¿Es un epifenómeno, una ilusión, o bien, una realidad fundamental?, quedan resignificadas y problematizadas bajo el prisma de estas controversias. El diagnóstico inicial acerca del actual estatus de la cuestión es, entonces, que la noción de *sujeto* se ha vuelto extremadamente controvertida como producto de una filosofía que ha criticado una noción de *yo* cientificista para remplazarla por otros cientificismos (Vásquez, 2006).

Así, a mediados del siglo XIX aparece (tanto en el campo de la literatura como en el de las artes plásticas) un *yo* amenazado, asediado, inasible. Se inicia una revolución en la idea del sujeto que pone en duda la soberanía del *yo*. Se vislumbra el estado del alma como un paisaje vacío, un mundo desierto e ilimitado, sin fronteras. El avance científico y la emergencia de nuevas concepciones psicológicas desencadenarán un proceso que fragmentará gravemente la unidad del *yo* (Cortés, 1997).

De este modo, se producen una serie de rupturas: la crisis del concepto clásico de *verdad*, la imposibilidad de una conciencia trascendental de la existencia, la disolución de la noción de *totalidad* y el cuestionamiento de la identidad del ser humano, que hacen necesarias nuevas formas de comunicación, dado que las palabras por sí solas se muestran incapaces de nombrar todas las formas de experiencia. Se abren enormes zonas de precariedad y abismos de inseguridad donde los individuos se ven fragmentados en metafóricos espacios, tiempos caducos y experiencias disgregadoras. Si las teorías de Copérnico (según las cuales el hombre no es el centro del universo) y las de Darwin (que inscriben al hombre en un *continuum* de las generaciones animales, donde ya no es el centro de la creación) habían tenido un carácter vejatorio para el antropocentrismo del ser humano, los avances en psicología van a plantear (y ello tendrá repercusiones más graves y profundas) que el ser humano no es ni siquiera el centro de sí mismo¹. Se evidencia que el aparato psíquico no está constituido de una, sino de dos partes, que nuestra vida psíquica es esencialmente inconsciente y que tan sólo ciertos aspectos se hacen temporalmente

conscientes. Según Freud, los sueños no son tan sólo la manifestación psíquica de un proceso corporal, son un acto enteramente psíquico, es decir, “el yo ya no es dueño de su propia casa” (Freud 1968).

En cuanto a la discusión filosófica sobre el sujeto metafísico, la reacción antiespeculativa del materialismo decimonónico y el reconocimiento de la naturaleza animal del hombre por parte del darwinismo traen como consecuencia, si no el abandono de toda idea de sujeto, sí al menos el rechazo de su versión idealista que lo entronizó como soberano y fundamento de todo valor. El sujeto se nos presenta ahora no sólo marcado por la contingencia y la finitud —en lo que ya había insistido Kierkegaard—, sino determinado además por la naturaleza y la vida social. En cuanto no reconoce en sí la base de su propio ser, la unidad de su yo consciente se le presenta como una ilusión acaso demasiado humana, o como un producto derivado de su propia mismidad. Esa falta de transparencia consigo mismo, que La Rochefoucauld describió antes que Freud (citado en Álvarez, 2007: 12), es también un signo de la finitud del sujeto.

El psicoanálisis debe ser invocado en primer lugar, pues lleva la discusión al punto preciso donde Descartes había creído encontrar la tierra firme de la certeza. Freud socava los efectos de sentido que constituyen el campo de la conciencia y pone al desnudo el juego de fantasías e ilusiones en el que se enmascara nuestro deseo. En la metafísica de Descartes², el ente es definido por primera vez como la objetividad de una representación y la verdad, como certeza de dicha representación. Ahora bien, con la objetividad sobreviene la subjetividad, en el sentido de que este ser que tiene certeza del objeto es la contrapartida del planteo de un sujeto.

Ahora bien, la idea de un sujeto autónomo, emplazado en un supuesto lugar neutral, desde el cual juzga la corrección de las afirmaciones epistemológicas o éticas, aparece destruida por aquello que esta idealización se proponía precisamente superar: la naturalidad o, en términos más concretos, la ambivalencia del cuerpo. Y es a formas diversas de esa naturalidad a las que el yo —siempre a punto de zozobrar— finalmente ha de acabar sirviendo (Pla Vargas, 2007). Por esa razón, Freud habla, en el capítulo final de *El yo y el ello*, de las tres servidumbres del yo:

Mas, por otra parte, se nos muestra el yo como una pobre cosa sometida a tres distintas servidumbres y amenazada por tres diversos peligros, emanados, respectivamente, del mundo exterior, de la libido del yo y del rigor del superyó. [...] En calidad de instancia fronteriza quiere el yo constituirse en mediador entre el mundo exterior y el ello, intentando adoptar el ello al mundo exterior y alcanzar en éste los deseos del ello por medio de su actividad muscular (Freud, 1977, p. 47).

Los peligros que se ciernen sobre el yo y a los que se refiere Freud suponen siempre la caída en una forma de psicopatología específica. En otro texto de 1924, *Neurosis y psicosis*, Freud dictamina que todas las enfermedades mentales de importancia pueden describirse como una descompensación en este esquema de la segunda tópica: “La neurosis sería el resultado de un conflicto entre el yo y su ello y, en cambio, la psicosis, el desenlace análogo de tal perturbación de las relaciones entre el yo y el mundo exterior” (Freud, 1977: 146). No obstante, como puede verse, Freud no establece una diferencia cualitativa entre las personas sanas y las enfermas: todas comparten la misma estructura tópica; lo que en todo caso marca la frontera entre la salud y la enfermedad mental es la manera peculiar en la que cada cual resuelve los conflictos generados por los desplazamientos de la libido en cada fase de desarrollo psicosexual. En este sentido, es la plasticidad que tiene el yo para deformarse o incluso escindirse lo que alivia la represión aunque sea a costa de la locura. En el mismo texto, Freud señala:

[...] el yo podrá evitar cualquier desenlace perjudicial en cualquier sentido, deformándose espontáneamente, tolerando daños en su unidad o incluso disociándose en algún caso. De este modo, las inconsecuencias, manías y obsesiones de los hombres resultarían análogas a sus perversiones sexuales en el sentido de ahorrarles represiones (Freud, 1977: 9).

En este sentido, Freud parece estar sugiriendo que las tendencias psicopáticas corren paralelas al proceso represivo, como precipicios que se abren a ambos lados del desarrollo cultural al que los hombres están históricamente abocados. Naturalmente, sin represión no hay cultura, no hay posibilidad de civilización; pero la represión³ es también el semillero de la enajenación.

Así, en ciertas enfermedades como la neurosis el yo se siente a disgusto, pues tropieza con limitaciones de su poder dentro de su propia casa, dentro del alma misma. Surgen de pronto pensamientos que no se sabe de dónde vienen, sin que tampoco sea posible rechazarlos. Tales huéspedes indeseables parecen incluso ser más poderosos que los sometidos al yo; resisten todos los medios coercitivos de la voluntad, y permanecen impertérritos ante la contradicción lógica y ante el testimonio contrario de la realidad. O surgen impulsos, que son como los de un extraño, de suerte que el yo los niega, pero no obstante ha de temerlos y tomar medidas precautorias contra ellos. El psicoanálisis procura esclarecer estos inquietantes casos y puede, por fin, dilucidar que lo anímico en nosotros no coincide con lo que nos es consciente; una cosa es que algo suceda en nuestra alma, y otra que lleguemos a tener conocimiento de ello. No tenemos noticia de todo lo importante, podemos aspirar a conducirnos como un rey que se contenta con la información que le procuran sus altos dignatarios y no desciende jamás hasta el pueblo para oír su voz.

Así pues, los procesos anímicos son inconscientes, y sólo mediante una percepción deformada, mediada por alambicados simbolismos, llegan a ser accesibles al yo y sometidos por él; equivalen a la afirmación de que el yo no es dueño y señor en su propia casa. Y representan el tercer agravio inferido a nuestro amor propio; un agravio psicológico. No es, por tanto, de extrañar que el yo no acoja favorablemente las tesis psicoanalíticas y se niegue tenazmente a darles crédito (Freud, 1968).

El hombre, aunque exteriormente humillado, se siente soberano en su propia alma. En algún lugar del nódulo de su yo se ha creado un órgano inspector, que vigila sus impulsos y sus actos, inhibiéndose o retrayéndose implacablemente cuando no coinciden con sus aspiraciones. Su percepción interna, su conciencia, da cuenta al yo de todos los sucesos de importancia que se desarrollan en el mecanismo anímico, y la voluntad dirigida por estas informaciones ejecuta lo que el yo ordena y modifica aquello que quisiera cumplirse independientemente. Pues esta alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativamente a la multiplicidad de los instintos y de las relaciones con el mundo exterior.

Al respecto, Francisco Varela, en sus acercamientos a la tradición del pensamiento oriental (Vásquez, 2014b), nos remite a la distinción budista entre el modelo coherente de hábitos originados en forma dependiente, que reconocemos como una persona, y el yo que una persona puede creer que tiene, y que constantemente procura aferrar aunque en realidad ese “yo” —como eje, centro o punto de anclaje— no exista. Es decir, la palabra *yo* es una sustancialización⁴.

EL ELUSIVO SUJETO: NUEVOS PARADIGMAS, NARRATIVIDADES Y RECONFIGURACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

El sujeto aparece, pues, como un efecto móvil y cambiante, de determinadas relaciones entre el saber y el poder. Y el cuerpo representará, precisamente, uno de los puntos de anclaje a través del cual se podrán construir determinados tipos de subjetividad.

Con la irrupción de nuevos movimientos sociales (feministas, étnicos, homosexuales, etcétera), reaparece en las ciencias sociales —con la emergencia de los estudios culturales— el problema de la identidad (y la diferencia). El problema de los estudios culturales es que, a pesar de promover nociones como *identidades descentradas, flexibles o subalternas*, se mantienen dentro de la lógica moderna de la identidad, la diferencia y la individualidad (Grossberg, 2003). Para superar esta lógica, podría sostenerse que las identidades son puntos de identificación temporal frente a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas.

El individuo parece cada vez más móvil, pero esta fluidez, en vez de afirmar al sujeto como dueño de sí mismo, hace cada vez más volátil su vivencia subjetiva, provocando cierta desestabilización emocional e imposibilitando desarrollar un relato de identidad que organice su conducta. Y es que el proceso de “individualización” en el contexto neoliberal significa algo muy diferente de lo que significaba a inicios de la modernidad. Dicho en los términos de Bauman (2004), a diferencia de la *modernidad sólida*, donde existían las clases que dotaban de identidad en un sistema de producción fordista que aseguraba un espacio definido y localizado en el mundo del trabajo, en la *modernidad*



Tiempos Modernos, 1936 | DIRECTOR: CHARLES CHAPLIN

líquida no existen lugares previstos para rearraigarnos como individuos, salvo los recursos para construir una identidad ofrecidos por la vía de los objetos en el mercado del consumo. Así, la erosión de las identidades colectivas haría cada vez más difícil la construcción de la identidad individual.

Si bien existe una contribución de la teoría narrativa de la mente en la constitución de la subjetividad — como efecto de un relato manifiesto, autobiográfico—, no puede sostenerse que el sujeto esté construido sólo por “un relato biográfico” (explícito o implícito), sino que más bien está determinado por escenas en torno a las cuales se constituye la articulación del relato a través del cual producimos las múltiples versiones de nosotros mismos, que obran como condiciones de posibilidad de nuestro actuar o padecer, tanto en serie como en paralelo, sin que el “yo” resulte ser necesariamente el centro de gravedad de la narración:

Nuestras historias se urden, pero en gran parte no somos nosotros quienes las urdimos; ellas nos urden a nosotros. Nuestra conciencia humana, nuestra egotividad narrativa, es su producto, no su origen. Estas secuencias o flujos narrativos surgen como si fueran emitidos por una misma fuente, no en el claro sentido físico de surgir de una boca, de un lápiz o de una pluma, sino en un sentido más sutil: su efecto sobre una audiencia es el de animarla a (intentar) postular un agente unificado a quien pertenecen esas palabras y sobre quien son esas palabras: es decir, la animan a postular un centro de gravedad narrativo (Dennett, 1995: 429).

Sin embargo, tal como lo muestra el psicoanálisis (Freud, 1900) en la investigación de los sueños, la relación entre la narración explícita y el sujeto es menos transparente. El sujeto ha de ser “localizado”, “inferido” en la superficie de la narración, donde puede estar

representado tanto por el personaje del propio yo como por cualquiera de los personajes del relato onírico; es posible que varios de los rasgos de los personajes representen al sujeto (Canteros, 2002).

Ahora bien, se han construido narraciones para dar cuenta de la cuestión antropológica de las configuraciones humanas, buscando lo que nos constituye, esto en el entendido de que somos un curioso animal que precisa hacer de sí mismo un problema por desentrañar.

Héroes, centauros, cíclopes, titanes, *cyborgs*, etcétera, conforman una procesión de héroes y tiranos, de Caligari a Hitler —como ha señalado Kracauer (1995) en su legendaria *Historia psicológica del cine alemán*—. *El Golem* o *Frankenstein* han sido cauce de nuestra vinculación con la magia, con la técnica o con nuestra simbiosis con la *cyborg*-artificialidad. Con *Blade Runner*⁵ hemos contemplado como campo de proyección de la experiencia los componentes emocionales y los condicionantes artificiales —como la caducidad— que entreveran lo humano.

Si bien se puede prescindir de la idea de *sujeto*, esto es posible sólo cuando se trata del modelo del sujeto trascendental. Aunque se trate de un sujeto entendido como producto derivado, ¿no es acaso esta noción de *sujeto* —que ya no sería lógico-trascendental— una condición —ella sí— trascendental del sentido que damos a la experiencia de nosotros mismos? Por otro lado, ¿qué derivaciones tiene el proclamado final del sujeto metafísico por lo que hace al sujeto estético, moral o político?

Con todo, hemos hecho concurrir al sujeto como la idea unificadora de todo un conjunto de variados procesos que se han ido tratando e investigando a lo largo de nuestra tradición occidental y que, sobre la búsqueda de una especificidad de género, han ido configurando los contenidos de una realidad intelectual, volitiva o emocional (Adler, 1925).

En *Blade Runner* (1982) los replicantes experimentan un desdoblamiento esquizofrénico entre lo “humano” y lo técnico. Los replicantes han sido programados para preguntar desde el punto de vista humano sobre su constitución ontogénica; en su diseño se implantó una memoria⁶ —y con ello— un ansia de conciencia,

una inquietud por la trascendencia y la caducidad programada⁷. ¿Cuánto tiempo viviré? Esta sola pregunta hace de Roy Batty un replicante singular —un mediador (un tránsito)—, furiosamente empeñado en quebrantar sus fronteras y rebasar sus límites y no permanecer recluido en el estatuto de último *cyborg*; y es que ya se ha asomado a lo humano y piensa como hombre, sueña más allá de las fronteras cuando percibe que ha llegado “el tiempo de la muerte” (Argullol *et al.*, 1996). Roy se está deteriorando muy rápidamente (sus cuatro años de vida se acaban), se sienta y relata con elocuencia los grandes momentos de su vida. Desde su naturaleza fuerte e inocente ha visto cosas portentosas. Ha intuido la salvaje belleza del mundo. Asimismo, el peor dolor, desvanecerse como las lágrimas que se pierden en la lluvia. En su último acto, cuando puede destruir a su cazador, valora la vida como no es imaginable y en una curiosa economía de la venganza: la piedad humana contra la frialdad de las corporaciones; en un parlamento de culto pronuncia sus últimas palabras: “Yo he visto cosas que vosotros no creeríais. Atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir” (Argullol *et al.*, 1996: 9)⁸.

No menos memorable es la reflexión del agente Deckard (recuperado tras su desvinculación), el mejor en lo que a detección y retiro de replicantes se refiere:

No sé por qué me salvó la vida. Quizá en esos últimos él amó la vida con más intensidad que nunca, no sólo su vida, la de cualquiera, mi vida. Y lo único que quería eran las mismas respuestas que el resto de nosotros: ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ¿cuánto tiempo me queda? Todo lo que podía hacer era quedarme allí y verlo morir (Argullol *et al.*, 1996: 9).

LA SUBJETIVIDAD EN EL CAPITALISMO CLÁSICO O EL PSICOANÁLISIS COMO TRANSFORMACIÓN DE LA DESGRACIA HISTÉRICA EN DESDICHA TRIVIAL

En medio de tales controversias y problematizaciones filosóficas en torno a la noción de *sujeto*, Jameson introduce una nota discordante respecto de aquellas

posiciones que apuestan por una nueva subjetividad. Desde una perspectiva sociológica, Jameson limita el alcance de la supuesta muerte del sujeto. No se trataría tanto de la muerte del sujeto en general como de “el fin de la mónada, del ego o del individuo autónomo burgués”, que se caracterizó por “una subjetividad fuertemente centrada, en el periodo del capitalismo clásico y la familia nuclear” (Jameson, 1991, pp. 37-38.), y que se ha disuelto en una multiplicidad de funciones complejas y variables, arrastrando consigo en esta disolución “las psicopatologías de este yo” y esa “soledad sin ventanas de la mónada encerrada en vida y sentenciada en la celda de una prisión sin salida”, la de su propia autosuficiencia (Jameson, 1991). En unos y otros la muerte o la crisis de disolución del sujeto apunta al sujeto individuado que protagoniza el proceso de la modernidad. Es el sujeto dueño de la razón y centro del universo que comenzará a elaborar el Renacimiento, que llegó a su madurez teórica con la Ilustración y que desplegó su hegemonía histórica tras las revoluciones burguesas, en las sociedades capitalistas y liberales del siglo XIX, en la poesía romántica y en la novela realista, en la filosofía idealista y en el positivismo europeo, en las modernas ciencias de la naturaleza, en los procesos de racionalización del Estado, del derecho o de la economía, en las utopías del progreso y de la historia. La modernidad encuentra, según Habermas (1987), uno de sus principios determinantes en la razón centrada en el sujeto, en una razón objetiva, homogeneizadora, totalizadora, controladora y disciplinadora, como la analizaría su maestro Theodor Ludwig Adorno en los años cincuenta. Los síntomas de la crisis de este modelo de hombre que fue el sujeto de la filosofía occidental entre el Renacimiento y las vanguardias se acumularon decisivamente en el fin de siglo, y la crisis misma fue elaborada teóricamente a través de, al menos, tres vías decisivas: el vitalismo e irracionalismo nietzscheano, de un lado, el marxismo, de otro, y el psicoanálisis, de un tercero.

La concepción que Nietzsche tiene del sujeto no se limita a la supeditación de su razón a su voluntad de poder, ni a su condición de lisiado por la educación y la cultura. En su estado actual, “el hombre es algo que debe ser superado” (Nietzsche, 2004, p. 4), en dirección al hombre superior, y desde éste superado hasta alcanzar la condición de superhombre. Nietzsche pro-

pone por consiguiente un nuevo egocentrismo, una nueva subjetividad, la del superhombre, pero éste sólo podrá nacer de los escombros del lisiado sujeto de la civilización occidental.

Lo que Nietzsche tenía ante los ojos, en su visión de los últimos hombres era la elevación maníaca de la mediocridad autosatisfecha y semidepresiva. Los últimos hombres habrían de celebrar el abaratamiento del hombre mediante los hombres como su realización. ¿Quién podría negar que la época de los medios de comunicación ha conducido a un triunfo de la vitalidad atontada? Pero en toda civilización superior, coexisten ejemplares de excepción, hombres de rango aristocrático, que se auto-exigen —como animales de lujo, que se elevan mientras el espíritu de la época decae—. Para Nietzsche, el aserto “Dios está muerto” anuncia el desafío de que los hombres pueden aprender, según *Ecce homo*, a producir sus entusiasmos en régimen de propia administración. La palabra *superhombre* es una cifra para el tránsito de la manía a la época de su reproducción artificial (Vásquez, 2008, p. 95).

Freud, por su parte, concibe la historia del individuo como la historia de su deseo, y la neurosis como la enfermedad del ser gregario, es decir, el producto de que el hombre, al vivir en sociedad, debe reprimir sus instintos primarios para no romper el pacto que hace posible la convivencia. En *El malestar en la cultura* Freud (1998) refiere cómo la humanidad ha debido pagar por el progreso el elevado precio de sacrificar la dimensión pulsional, su vida instintiva y reprimir su espontaneidad.

Sin embargo, la actual forma que ha adoptado el psicoanálisis como forma burguesa de costosa orientación “espiritual” basada en técnicas de adecuación y reconciliación con la cultura, muestra de los límites del propio pensamiento de Freud y evidencia de su incapacidad de transformar el psicoanálisis en crítica social, esto es, en un proyecto emancipador de lo instintivo, más bien, en forma decepcionante, devuelve el deseo humano a la represión.

Freud, como señala Susan Sontag (Freud, 1998), pese a su aparente mentalidad revolucionaria, apoyó las perennes (perpetuas) aspiraciones de la cultura re-

presiva y conservadora. Así, Freud aceptó la aparente inevitabilidad de la cultura, con las dos características que se le suscriben como propias, a saber: “Un reforzamiento del intelecto que comienza a gobernar la vida instintiva, y una internalización de los impulsos agresivos, con todas sus consiguientes ventajas y desventajas” (Freud, 1998: 103).

Quizá, quienes ven en Freud el gran defensor de la expresividad instintiva y la espontaneidad se sorprendan de lo que él denomina el *ideal psicológico*, puesto que no es otra cosa que “la primacía del intelecto”.

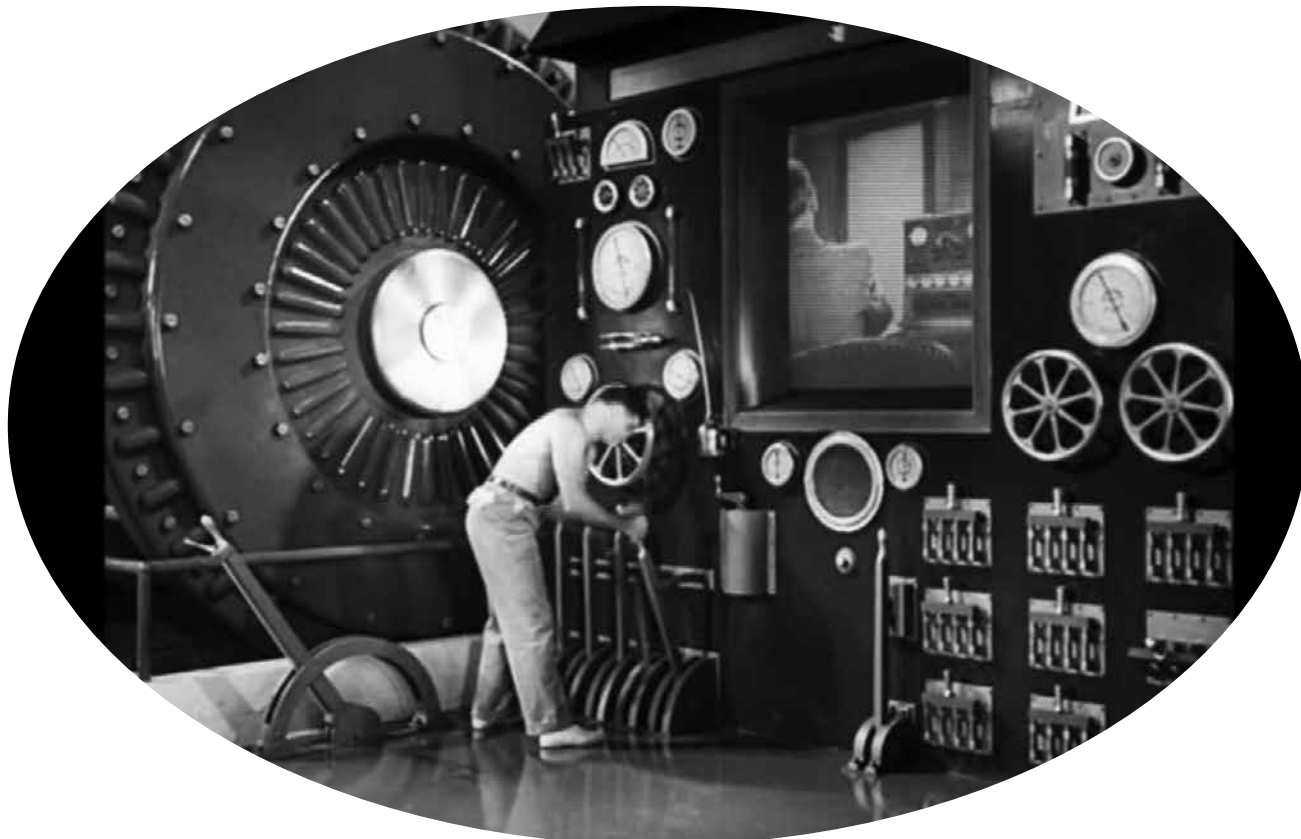
Eros y civilización procura la reconciliación del marxismo con el pensamiento freudiano, demuestra ya un elemento esencial de la concepción marcusiana de la “sociedad industrial”. El psicoanálisis nace en plena época “liberal”, en la cual el “desarrollo del individuo libre” aparece como el motor del desarrollo económico y social. De allí que el psicoanálisis deviniera en una práctica sofisticada y lujosa —asociada con la intelectualidad neoyorquina y la *intelligentsia* francesa⁹—.

Como Marcuse comprueba a su llegada a los Estados Unidos, el psicoanálisis, originariamente una práctica terapéutica y liberadora orientada a enfrentar el malestar propio de la cultura, se ha convertido en factor de integración:

Mientras el psicoanálisis reconocía que la enfermedad del individuo es, en última instancia, ocasionada y mantenida por la civilización, la terapéutica psicoanalítica intenta curar al individuo de manera que pueda continuar actuando como parte de una civilización enferma, sin capitular completamente ante ella (Marcuse, 1963: 21).

La terapéutica es un curso de resignación que transforma —decía Freud— la desgracia histórica en desdicha trivial.

Debemos pues —en este contexto— dar cuenta de la crisis del sujeto como una crisis del deseo, respecto al cual —hasta ahora—, el sujeto parecía tener un privilegio absoluto, puesto que era él quien deseaba. Pero con



Tiempos Modernos, 1936 | DIRECTOR: CHARLES CHAPLIN

la crítica cultural —al modo de Debord y Baudrillard— asentada en el pensamiento de la seducción, todo se invierte y ya no es el sujeto el que desea, sino más bien es el objeto quien seduce. Todo parte del objeto y todo vuelve a éste, de la misma manera que todo parte de la seducción y no del deseo. El privilegio inmemorial del sujeto se invierte, pues éste es frágil, no puede hacer otra cosa que desear, mientras que el objeto, por su parte, juega perfectamente con la ausencia de deseo, seduce por esta ausencia de deseo, representa en el otro el efecto de deseo, lo provoca o lo anula, lo exalta o lo decepciona —hemos querido o preferido olvidar esa fuerza—.

FOUCAULT, BARTHES Y JUAN LUIS MARTÍNEZ: LA TACHA DE LA AUTORÍA Y LA FRAGMENTACIÓN ESQUIZOIDE EN LA ESCRITURA

En el ámbito puramente estético, la asunción de la muerte del sujeto lleva a la del autor, sujeto desautorizado en tanto principio creador y unificador del sentido de la obra artística. La noción de *autor* —como creador individual de una obra artística o literaria— se puede situar *histórica* y culturalmente en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad, la noción de *creador individual* empieza a problematizarse desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, cuando la categoría se hace insostenible (Vásquez, 2005a).

Un planteamiento interesante en torno a las relaciones conflictuadas sobre sujeto y autor es el de Juan Luis Martínez¹⁰. La propuesta del poeta es la de una autoría transindividual, que quiere superar desde Oriente la noción de *intertextualidad* según se ha entendido en Occidente, donde los textos de base están presentes en las transformaciones del texto que los procesa; pero en Juan Luis Martínez ésta parece resolverse en la negación de la existencia de las individualidades en la literatura, al hacer fluir bajo nombres distintos una misma corriente, que es y no es él (Lihn y Lastra, 1997). “No sólo ser otro, sino escribir la obra de otro” (Martínez, 2004, p. 51), ése es el programa de Juan Luis Martínez.

Ahora bien, tal como lo refiere Michel Foucault (1984), *el autor*, que desde el siglo XIX venía desempeñando el papel de regulador de la ficción, rol característico de

la era industrial y burguesa, del individualismo y de la propiedad privada, habida cuenta de las modificaciones históricas posteriores, no tuvo ya ninguna necesidad de que su función permaneciera constante en su forma y complejidad. Para Foucault, recusar las nociones modernas asociadas con la función “autor” (originalidad de la obra, singularidad del discurso, subjetividad del autor) permitía desplegar un enfoque crítico y genealógico de los discursos. El rostro del autor implicaba una manera de entender los textos biográficamente. Aquella experiencia del lenguaje que se aleja de la interioridad del *yo*, Foucault la denomina como *pensamiento del afuera* (Foucault, 1984); esto es, la práctica caracterizada como una constante referencia a sí misma desde una exterioridad desplegada. Pues el sujeto que escribe no cesa de desaparecer, indicando la ausencia del autor que se instituye como un emplazamiento vacío.

En la concepción clásica, el autor no era un eje articulador de sentido, una subjetividad cerrada sobre sí misma, sino el referente de un universo de significados que actuaba como sustrato de una multiplicidad de subjetividades —que penetraba la densidad de las cosas y las dotaba de significado a partir de un discurso interior— no como aparece hoy, como fuente individual, sino como un punto de fuga o un desplazamiento de lo personal hacia lo impersonal.

Ahora, al ver las modificaciones históricas que ha sufrido el concepto de *autor*, no parece indispensable que la función “autor” permanezca constante en su forma, en su complejidad e incluso en su existencia. Puede imaginarse, sugiere Foucault, “una cultura en que los discursos circularan y fuesen recibidos sin que la función-autor apareciese nunca” (Foucault, 1964-1969: 811). El mismo Foucault señala en la lección inaugural en el *Collège de France*, que “hubiera querido poder deslizarse subrepticamente. Que más que tomar la palabra, hubiese querido ser envuelto por ella, llevado mucho más allá de todo comienzo posible” (Foucault, 1964-1969: 811). Le hubiese gustado percatarse de que en el momento de hablar, una voz sin nombre le precedía desde hacía mucho: le hubiese bastado entonces concatenar, proseguir la frase, alojarse, sin que se percibiese demasiado, en sus intersticios, como si ésta le hubiese dado una señal manteniéndose un instante en suspenso. “No habría pues comienzo, y en lugar de

ser aquel del que surge el discurso, estaría más bien en el azar de su despliegue, como una delgada laguna, el punto de su posible desaparición” (Foucault, 1992: 9).

El autor, o lo que se ha llamado *autor-función*, es indudablemente sólo una de las posibles especificaciones del sujeto y, considerando sus transformaciones históricas, parece ser que la forma, la complejidad, e incluso la existencia de esta función, se encuentran muy lejos de ser inmutables. Podemos imaginar fácilmente una cultura donde el discurso circulase sin necesidad alguna de su autor. Los discursos, cualquiera sea su *estatus*, forma o valor, e independientemente de nuestra manera de manejarlos, se desarrollarían en un generalizado anonimato.

Foucault y Barthes proclamaron la muerte del autor, ellos sostenían que el sujeto de la escritura es vacío. Para Barthes, la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es un lugar neutro, un fundido a negro, “donde se pierde toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe” (Barthes, 1994: 65).

Como sucesor del autor, el escritor ya no tiene pasiones, humores, sentimientos, impresiones, sino un rol bifurcador de discursos propios y ajenos, en una intertextualidad (Vásquez, 2004) que prolifera hasta perder los lindes del yo, hasta la escisión de la identidad o su fragmentación esquizoide en la escritura.

La muerte del autor responde, de este modo, al proyecto de desubjetivación, que intenta eliminar la referencia a un sujeto originario sustentador de *la* verdad y *el* sentido del texto. En efecto, el sujeto que comienza a pensarse en la escritura, es un sujeto deudor de las citas de la cultura que tejen su *obra*. El entramado que constituye el texto posee una *referencialidad* infinita, que multiplica desde distintas vertientes elementos refractarios de otras¹¹. Aquello que preexiste como trasfondo es la muerte de un referente máximo que establezca los linderos —los alcances— de las miradas; es la proliferación de las perspectivas (Vásquez, 2005b).

El lugar que sustenta actualmente el autor sigue siendo problemático y confuso. Eliminarlo, como lo hizo Foucault y Barthes, sería una trasposición facilista. A más de veinticinco años de proclamarse su muerte, es

necesario repensar de nuevo estas perspectivas, en vistas de la explosión de algunos epifenómenos que ponen en duda su muerte total.

MENTES SIN YO, CUERPO, ENCARNACIÓN E INTERSUBJETIVIDAD: BUSCANDO EL MUNDO

Ahora bien, como señala el neurobiólogo Francisco Varela¹², las experiencias humanas son siempre encarnadas (Varela *et al.*, 2005). Varela considera que las ciencias cognitivas se han mantenido hasta hace poco tiempo, en una tradición “abstracta”, que no sólo las caracteriza a éstas sino también al “mundo occidental”. Sin embargo, estas ciencias

[...] lentamente han ido cobrando conciencia de que las cosas han sido planteadas al revés y han comenzado un radical viraje paradigmático o epistémico [...], la convicción de que las verdaderas unidades de conocimiento son de naturaleza eminentemente concreta, incorporadas, encarnadas, vividas; que el conocimiento se refiere a una situacionalidad [...]. Lo concreto no es un paso hacia otra cosa [concluye], es cómo llegamos y dónde permanecemos (Varela, 2000: 220).

Uno de los más importantes avances en la ciencia en los últimos años es la convicción de que no podemos tener nada que se asemeje a una mente o a una capacidad mental sin que esté totalmente encarnada o inscrita corporalmente, envuelta en el mundo. Surge como una evidencia inmediata, inextricablemente ligada a un cuerpo que es activo, que se mueve y que interactúa con el mundo. El mundo no es algo que nos haya sido entregado: es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos. Esto es lo que Varela denomina la cognición como *enacción*, ya que la acción connota el producir por medio de una manipulación concreta.

El constructivismo científico en general, desprecia la experiencia directa como fuente de conocimiento, y luego se salta lo obvio, lo que significa décadas de estériles controversias empíricas dentro de la ciencia misma.

Examinemos la cuestión —siguiendo a Varela—, que desde la neurobiología, vuelve a nuestra pregunta ori-

ginal: ¿qué significa *yo*? O, ¿qué es el *yo*? La vivencia, cuál sea ésta, se da en una situacionalidad. En cada momento de nuestra vida algo acontece, vivimos alguna experiencia. Vemos, oímos, olemos, saboreamos, tocamos, pensamos. Podemos estar complacidos, coléricos, atemorizados, cansados, perplejos, interesados, sufrir una agobiante timidez o estar absortos en una búsqueda. Siento que yo soy abrumado por mis propias emociones, que tengo mayor valía cuando otro me elogia, que una pérdida me destruye. ¿Qué es este yo, este centro que va y viene, tan constante pero tan frágil, tan familiar pero tan elusivo?

Este concepto de *yo* suele ser una manera cómoda de aludir a una serie de acontecimientos y formaciones mentales y corporales, ante las cuales una persona puede creer que (este “yo”) subyacen a la sensación de que “estas formas transitorias ocultan una esencia real e inmutable que es la fuente de nuestra identidad y que debemos proteger; parecieran que tienen un grado de coherencia causal e integridad en el tiempo, al modo de una entidad centralizada, unificada y homogénea” (Varela *et al.*, 2005: 152), cuestión a la que Varela se opone, describiendo ese “yo”, más bien, como un sistema altamente cooperativo —una aglomeración desunificada y heterogénea de redes de procesos cognitivos encarnados—.

Pareciera que esto nos conduciría a una contradicción. Sin embargo, por una parte, aun el más somero vistazo a la experiencia —la vivencia— nos indica que ésta está en cambio constante, más aún, que siempre depende de una situación particular. Ser humano, estar vivo, es estar siempre en una situación, un contexto, un mundo. No hay en nosotros nada que sea objeto de la experiencia y permanezca constante o independiente de las situaciones. Pero la mayoría de nosotros estamos convencidos de nuestra identidad: tenemos una personalidad, recuerdos y memorias, planes y expectativas, que parecen confluir en un punto de vista coherente, un centro desde el cual oteamos el mundo, el terreno donde estamos plantados. ¿Cómo sería posible semejante punto de vista si no estuviera arraigado en un yo o ego singular e independiente, dotado de existencia real?

La creencia en un yo substancial se vio fuertemente influida por la tradición cartesiana. El método de la duda sistemática condujo a Descartes a afirmar su ya

conocido aforismo “pienso, luego existo”. Sin embargo, aun cuando al parecer es lícito transcurrir desde la experiencia consciente a la afirmación de existencia contingente, el error de Descartes habría consistido en apresurarse a postular la existencia de una *res cogitans*, siendo que de buenas a primeras sólo tenía evidencia para afirmar la existencia de los pensamientos.

Es sabido que en Occidente fue David Hume quien inauguró en los tiempos modernos el pensamiento escéptico en torno a la existencia de un yo substancial y permanente. Esta postura empirista de herencia humeana, perteneciente a lo que se conocerá (en las ciencias cognitivas) como *modelo conexionista*, rechaza la existencia de una entidad cognitiva central coordinadora de los estados mentales; esta posición se anticipaba más de cien años a la incipiente teoría de Varela acerca de las redes autoorganizativas¹³.

“La mente no está en la cabeza”: la cognición está enactivamente encarnada. “Enactiva” es una etiqueta que utilizo aquí en su sentido literal, ya que la cognición es algo que producimos por el acto de manipular, por medio de una manipulación activa: es el principio fundacional de lo que es la mente. Esto implica una profunda coimplicación, una codeterminación entre lo que parece estar afuera y lo que parece estar adentro. En otras palabras, el mundo ahí afuera y lo que hago para estar en ese mundo son inseparables (Varela, 2000).

Esta perspectiva de la mente como enactivamente encarnada tiene dos consecuencias, ya que, si la mente no está en la cabeza, ¿dónde está? Este es precisamente el punto: es en este lugar de la codeterminación entre lo interno y lo externo, luego no podemos decir que está afuera o adentro. La otra consecuencia que se deriva de esto y que ha sido menos enfatizada, es que la mente es inseparable del organismo como un todo. Tendemos a creer que la mente está en el cerebro, en la cabeza, pero el hecho es que el ambiente también incluye al resto del organismo: incluye el hecho de que el cerebro está íntimamente conectado con todos los músculos, con el esqueleto, los intestinos y el sistema inmunitario, los flujos hormonales, y así sucesivamente.

Es precisamente la naturaleza del organismo como una red de elementos codeterminados la que estatuye

que nuestra mente sea, literalmente, inseparable, no sólo del ambiente externo, sino también de aquello que Claude Bernard denominó el *milieu intérieur* (Holmes, 1986), el hecho de que no sólo estamos dotados de un cerebro sino de todo un cuerpo. Cuando tratamos con un ser vivo, la individualidad aporta un elemento de inquietante complejidad: más allá de las condiciones externas, es necesario considerar también las reacciones orgánicas intrínsecas, a las que Bernard llama *medio interior* (*milieu intérieur*).

El pensamiento abstracto y su soporte simbólico han sido los pilares del paradigma cognitivista, base de la inteligencia artificial tradicional. Sin embargo, los resultados provenientes de finales de la década de los noventa del siglo pasado sobre corporización y situacionalidad de la cognición, complementados por la puesta al día en los últimos años del trabajo de autores como el neurofisiólogo Francisco Varela, están permitiendo definir un constructo teórico alternativo al computacionalismo.

El cerebro transforma información en estados funcionales bioquímicos y celulares. Allí toman parte las propiedades del agua, las propiedades de los canales, etcétera. Es decir, no hay simplemente “información que pasa”. Esa información cambia el sistema profundamente, lo modifica hasta su estructura molecular: construye nuevas proteínas. El sistema nervioso no es simplemente un sistema de comunicación. El cerebro establece estados funcionales internos que ya tenía cuando nació.

ÉTICA, ACCIÓN Y SABIDURÍA: DEL SABER-QUÉ AL SABER-CÓMO (SABER-HACER ÉTICO)

Varela invita a poner atención a cómo opera la lógica y se aplican sus principios de identidad y se calculan los valores de verdad o consistencia —los procesos categoriales, etcétera—, pero luego nos invita a que nos demos cuenta que en la vivencia —que la vida humana en su operar o transcurrir operacional— no es así, que la vida humana tiene esa curiosa capacidad de ser completamente descentrada, esto es, la mente (y los pensamientos) no está localizada como una especie de proceso que existe en algún lugar que típicamente se



Tiempos Modernos, 1936 | DIRECTOR: CHARLES CHAPLIN

ubica en la cabeza, sino que está descentrada, es una concurrencia de muchos flujos, de lo emocional, de lo postural, de lo relacional, que van cada uno en una especie de flujos cambiantes constantemente, por lo tanto, la primera cosa es que el *know how* (saber-cómo) es simple y completamente la manifestación de ese flujo permanente. Hay que ser capaz de recuperar el “saber cómo” (el saber hacer), hay que incorporar en la reflexión y el análisis todo ese dominio de fenómenos, desde el punto de vista de la educación; por ejemplo, hay un entrenamiento dirigido a esa área, el área de lo emocional, de lo que es la instancia del saber hacer corporal, del dominio de lo que son las intuiciones y de los flujos y de lo que uno podría llamar también los *procesos preconceptuales*



o *pregnoéticos, precategóricos*. La mente no está en la cabeza, está distribuida en el cuerpo, porque también pensamos con el cuerpo y en éste, no pensamos compartimentadamente, con abstracciones conceptuales, representaciones mentales separadas.

El *saber-qué* corresponde a la importante tradición de la ética de corte racionalista que ha marcado buena parte de la modernidad en filosofía. Es más, subrayando su impronta, las tendencias y corrientes contractualistas actuales la suscriben y hasta la subrayan, procurando encontrar sólidos argumentos en el juicio moral, para lo que es fundamental el discurso racional basado en cadenas de argumentaciones.

El *saber-cómo*, en cambio, refiere al movernos en el mundo y al comprender, que no es distinto de nuestra actividad sensorio-motriz. Asimismo, tiene en cuenta el mundo, que se integra con el sujeto de la acción: el mundo no es algo que nos haya sido entregado; es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos. Está plenamente comprometido con lo que somos. Emerge en un círculo autopoietico con nosotros. De manera que no sucede que el yo y el mundo se encuentren separados. Emergen de una dependencia mutua, de una codependencia.

Varela, al igual que Rafael Echeverría (1994), toma la idea de *transparencia* y *quiebres* de Fernando Flores. Se refiere con éstas a la trama que constituye nuestras vidas, a la manera inmediata en que operamos en una situación dada, al mundo en tanto vivido y no “construido” mediante abstracciones. A esto designa *know-how* (saber-cómo), que se diferencia del *know-what* (saber-qué), es decir, la distinción entre la habilidad espontánea y el conocimiento o juicio racional.

Así, Varela hace notar esta inmediatez que tenemos con el mundo, y cómo desarrollamos una serie de habilidades para relacionarnos con éste. No es posible separar los procesos sensoriales y motores, la percepción y la acción, de la cognición —enfoque enactivo de la cognición—. La percepción no es una simple recuperación de un mundo predefinido, sino que es la acción guiada perceptualmente en un mundo que es inseparable de nuestras capacidades sensomotoras, así, la cognición “no está constituida por representaciones, sino por acciones corporeizadas” —micromundos y microidentidades—.

En síntesis, para responder la primera cuestión: “¿Cuál es el mejor modo de comprender el saber-hacer ético?”, Varela parte de una determinada concepción de *ética* como objeto de reflexión, según la cual, “la ética está más próxima a la sabiduría que a la razón”. Argumenta que “es en la percepción inmediata donde está la clave para una comprensión más amplia del comportamiento ético y no en la percepción mediada, aquella derivada de la reflexión o de los varios razonamientos lógicos” (2002: 65), y concluye que la mayor parte del saber-hacer ético emerge de la confrontación directa con la realidad, por lo tanto, a lo largo de la reflexión que produce mediación.

A partir de esta innovadora reflexión, Varela nos introduce —desde una perspectiva pragmática— en la problemática ética: “¿Cómo se puede aplicar al estudio de la ética y a la noción de *habilidad ética* la distinción entre comportamientos espontáneos y enjuiciamientos abstractos, entre las filosofías morales del hacer y las del ser?” (2002: 209). Varela encuentra que en el pensamiento oriental no hay un olvido de la confrontación ética inmediata como eje central, es posible entender que adquirimos un comportamiento ético de la misma manera que cualquier otro tipo de comportamiento.

El comportamiento ético se mira desde un punto de vista pragmático y progresivo. Se considera que existen capacidades básicas, las cuales fomentadas sin obstáculos generan las cualidades que se persiguen (Novoa, 2006). El comportamiento ético no surge de hábitos, o de la obediencia a reglas establecidas, los individuos expertos actúan a partir de inclinaciones extendidas, lo que trasciende las limitaciones del repertorio de respuestas cotidianas (Varela, 2002).

Así como las tradiciones orientales y aun el psicoanálisis consideran un ser cognitivo no unitario, a diferencia de un yo estable o transcendental tan arraigado en toda la tradición occidental. El yo se define pues, a partir de propiedades emergentes, es el resultado de una actividad lingüística recursiva y su capacidad para la autodescripción y la narración (Rorty, 1992). De esta manera, para Varela, la habilidad ética “es el conocimiento progresivo y directo de la virtualidad del ser” (2002, p. 109).

Tenemos entonces que, entre las múltiples tendencias en la ética contemporánea, Varela postula que la ética es una habilidad, y con esto quiere decir que se trata de una conducta espontánea, no regida por reglas: una persona sabe cuál es la acción adecuada en circunstancias determinadas y actúa en consonancia.

Según la teoría de la enacción, el conocimiento lo es de lo concreto, de la manera en que funciona el sentido común, que es el trasfondo cognitivo de donde emergen nuestras acciones en la resolución de problemas cotidianos. El conocimiento es acción, más precisamente, es la emergencia de acciones adecuadas en contextos concretos y específicos.

¿Cuál es nuestro interés? Fundamentar la ética con argumentaciones distintas a las habituales en el panorama actual, dominado por concepciones demasiado constreñidas a una racionalidad de fuente iluminista. No se trata sólo de argumentar teóricamente sino de resituar la ética como práctica, como práctica del bien. Varela desarrolló estas vinculaciones en varios lugares pero especialmente en el texto que recoge una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Bolonia en 1991 bajo el título *Ética y acción* (Varela, 1996).

El planteo inicial de esta obra es que la ética se aproxima más a la sabiduría que a la razón. Sabiduría es comprendida aquí en el sentido en que la utilizan las tradiciones de sabiduría oriental (hinduismo, taoísmo, confucianismo y budismo) y no como se le entiende habitualmente.

Si bien existen múltiples diferencias entre estas tradiciones, una de sus convergencias es la que el autor aprovecha y que puede ser presentada de la siguiente manera: la consideración de la ética como práctica y no sólo como asunto de clarificación conceptual sobre las prácticas. De este modo, la ética se aproxima más al conocimiento de lo que es ser bueno que a un juicio concreto en una situación dada.

DE UN YO PSICOLÓGICO A UN YO NEUROQUÍMICO: EXPERIMENTOS CON UNO MISMO Y NUEVO ESTATUTO ONTOLÓGICO- EPISTÉMICO DEL CUERPO

Cuando uno se percibe existir, se experimenta la sensación de un demente maravillado que sorprende su propia locura y se empecina en vano en darle un nombre. La costumbre embota nuestro asombro de existir: somos, y ya no le damos más vueltas, simplemente ocupamos nuestra plaza en el asilo de los existentes.

Emil Cioran

Como se ha señalado, la mente no está en la cabeza, tampoco el saber, lo que nos aparece (comparece) es el mundo, con sus tonalidades y matices, las preferencias y los rechazos prerracionales, es lo constitutivamente dado desde ese flujo pulsional y neuroquímico que yo no

escojo, sino que más bien me constituye; lo emocional (el querer), el deseo tras del cual estamos direccionados, y que no es más que el abrazo del organismo, del cuerpo entero, instancia originaria y principal que nos aparece como el mundo.

Así, es posible una radical reconfiguración de la propia identidad. El reconocimiento de un *yo* neuroquímico que con el lenguaje del romanticismo Schopenhauer denominaría *magnetismo*, y que según Sloterdijk sería la herencia del “mesmerismo” (Vásquez, 2011) a la teoría del psicoanálisis, con lo cual se constituiría como uno de los secretos bizarros de Freud, y que para Varela (1996) y Jean-Luc Nancy obedece a un proceso de “encarnación” de nuestra identidad donde devenimos sujetos “somáticos” (Vásquez, 2012).

Autores como Jean-Luc Nancy han desarrollado una filosofía del cuerpo en la cual se trastoca la interpretación generalmente aceptada en torno al lugar (subordinado) del cuerpo en la constitución del sujeto moderno, para emplazar una nueva antropología, según la cual, “no es que tengamos un cuerpo, sino que somos un cuerpo”. De este modo, con el nuevo estatuto ontológico y epistémico del cuerpo, no sólo se conforman nuevas formas de subjetividad (Guattari, 1992), sino también una “nueva carne” (Vásquez, 2012). Así, en las fronteras entre lo natural y lo artificial surge la posibilidad de pensar en un cuerpo cuyos órganos se hayan emancipado, en lo que Deleuze y Guattari (2008) llamarían el *cuerpo sin órganos*.

El sujeto no es más que esa intimidad dislocada respecto de sí que es alteridad radical, *novum organum*, espectral e ilocalizable. Los cambios en el cuerpo, como se demuestra en fenómenos clínicos como el del miembro fantasma, pueden asimismo alterar la experiencia de lo que consideramos como nuestra mente, y de los límites que contienen nuestro yo.

Generalmente, se ha dado por hecho que nuestro *self*⁴ está anclado a un cuerpo único que permanece estable y permanente hasta la muerte. La preocupación por el cuerpo es así una clave hermenéutica para leer el momento poshumano. El tema del cuerpo nos traslada a posiciones filosóficas, artísticas, científicas y tecnológicas halladas donde intentan predominar intereses coligados a la nueva industria de la ingeniería genética y las prácti-

cas biotecnológicas con ésta asociadas. El uso y abuso de la imagen del cuerpo en la publicidad, el arte, la prensa y el cine aumenta el desvelo ante un cuerpo humano que sabe su constante reestructuración y rehechura, escindiendo entre lo natural y lo artificial (Vásquez, 2012-2013). El cuerpo pierde así sus dimensiones, su capacidad representativa para acoplarse indiferenciadamente con nuevas máquinas y nuevas sustancias (psicotrópicas), con lo cual se transforma en un híbrido biológico-químico.

Este proceso de “encarnación” de nuestra identidad ha de determinar que cualquier exploración piscobiológica que queramos llevar a cabo debe estar orientada en una dirección similar a los *experimentos con uno mismo* de Sloterdijk (Vásquez, 2013), una suerte de tratado de intoxicación voluntaria dentro de un programa general encaminado a la experimentación con el propio cuerpo, método inspirado en la medicina romántica, y aquí es donde se origina una ambiciosa semiótica de la medicación farmacológica, no sólo del endomorfismo de la especulación, sino también de mecanismos endocrinos o quimioéticos, donde Sloterdijk da cuenta de una micropolítica de la subjetividad. El cuerpo, como se ve, está deviniendo el lugar privilegiado para experimentar con uno mismo.

El dominio sobre el genoma humano, la codificación de la conducta, la asociación de ciertas secuencias con dominios funcionales ya identificados, el desarrollo de las máquinas inteligentes, las biotecnologías y la puesta en operación de las fuerzas de la vida trazan una nueva cartografía de los biopoderes. Estas estrategias ponen en discusión las formas mismas de la vida, lo que da lugar, a su vez, a una nueva ética del cuerpo, que pone un énfasis especial en administrar los impulsos, sobre todo cuando están relacionados con la fecundación y la descendencia. He aquí “el nacimiento del biopoder moderno como condición de posibilidad de los racimos tardo modernos” (Díaz, 2011).

Sloterdijk, por su parte, entiende al hombre como una deriva biotecnológica asubjetiva que vive hoy —con el desarrollo de la inteligencia artificial y el descubrimiento del genoma humano— un momento decisivo en términos de política de la especie. De un yo psicológico a un yo neuroquímico, a una radical reconfiguración de la propia identidad. La construcción de estos nuevos yoes



Planeta prohibido (Forbidden Planet), 1956 | DIRECTOR: FRED M. WILCOX

neuroquímicos obedece a un proceso de “encarnación” de nuestra identidad donde devenimos sujetos “somáticos”.

¿Qué ocurre cuando es el yo el que se encuentra sujeto a transformaciones por parte de la tecnología médica, cuando la cognición, la emoción, la volición, el estado de ánimo se abren a la intervención? (Roca, 2015).

Los seres humanos siempre se han trabajado a sí mismos, para mejorarse. Esto no es nuevo, en cada época aparece de manera específica. Este trabajo tiene que ver, evidentemente, con la manera como los humanos nos vemos a nosotros mismos y como nos queremos ver. En la primera mitad del siglo XX y en las sociedades liberales avanzadas, los ciudadanos se veían a sí mismos

desde una creencia psicologista: con un espacio interior profundo sobre el cual trabajar. Manifestación de ello fue la proliferación de terapias, de test psicológicos, de literatura psicológica. Lo que se ha llamado el desarrollo progresivo de las técnicas *psi*. Pero a partir de los años sesenta va apareciendo otra tendencia, que es la de pasar de ciudadanos psicológicos a ciudadanos somáticos, es decir, biológicos. O dicho de otra manera, de un yo mental a un yo cerebral (Rose, 2012).

Durante la segunda mitad del siglo XX, los psiquiatras han trazado las bases neurológicas y neuroquímicas de la vida mental, y sobre este mapa se ha constituido el nuevo yo, que no es un yo mental, sino un yo cerebral, y un yo cerebral quiere decir un yo neuroquímico.

Los cerebros son órganos físicos con sustancias químicas y unas determinadas funciones. Existen drogas, como los psicofármacos, que pueden sustituir funciones cerebrales, estimularlas o inhibirlas. Hay sistemas modélicos experimentales para investigar: cerebros humanos, cultivos de células *in vitro* similares a las neuronas, cerebros animales... hay también técnicas de investigación: ensayos químicos de fluidos corporales, electroencefalogramas, técnicas de imágenes cerebrales. Hay diagnósticos sobre trastornos de estados de ánimo, emociones, cognición o voluntad que pueden ser tratados farmacológicamente. El régimen de verdad es la experimentación. El espacio mental no es ahora una caja negra de la que no podemos saber nada, como decían los conductistas, es que sencillamente la mente es el cerebro. En otras palabras: lo que llamamos *mente* es el conjunto de actividades y procesos que realiza el cerebro. Los trastornos funcionales son, finalmente, trastornos orgánicos (Rose, 2012).

Pero todo este razonamiento científico y comercial debe conjugarse con el pensamiento neoliberal, que entiende que el sujeto debe y puede decidir lo que quiere, no está sometido a un destino biológico. Las investigaciones en epigenética plantean que ni tan sólo la genética es determinista. Ya no se trata solamente de decidir qué tratamiento recibir para un trastorno, sino también de identificar susceptibilidades genéticas en individuos asintomáticos.

Pero los psicofármacos juegan un papel ambivalente¹⁵. Sirvieron en su momento para que los considerados “enfermos mentales” abandonasen los hospitales psiquiátricos y pudieran vivir en comunidad. También se plantean cada vez más no en un sentido disciplinario normalizante, sino como una manera de ajustar la propia conducta.

Las consideraciones anteriores dan cuenta de los efectos que tiene la nueva “política de la vida” o biopolítica sobre los procesos de subjetivación; una “biopolítica de la población”, más centrada en el cuerpo-especie, donde han predominado más las tecnologías reguladoras y aseguradoras. Por primera vez, subraya Foucault, la vida, lo biológico, pasa a reflejarse en lo político. Si durante siglos se pensó, con Aristóteles, que el hombre era un animal viviente que, además, como caracterís-

tica propia, era capaz de llevar a cabo una existencia política, “el hombre moderno [declara Foucault] es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1977, p. 173).

Hechos como la aparición de la neuroética nos estarían mostrando hasta qué punto se están modificando las tecnologías de subjetivación, unas tecnologías que nos están convirtiendo en “individuos somáticos”. Nuestros juicios y actuaciones están cada vez más mediatizados por el lenguaje de la biomedicina. Es posible hablar de la transición de un “yo psicológico” a un “yo neuroquímico”, de una nueva forma de comprensión de la propia identidad —que evidentemente influye, no sólo en lo que pensamos de nosotros mismos, sino también en nuestra práctica cotidiana—, en la cual se destaca que somos un cuerpo y un cerebro. Este proceso de “encarnación” de nuestra identidad provoca que cualquier reconstrucción personal que queramos llevar a cabo, se supone que debe realizarse a través de nuestro propio cuerpo. El cuerpo está deviniendo el lugar privilegiado para experimentar con uno mismo. Pensemos, por ejemplo, en los discursos sobre la dieta o el ejercicio físico, en los *piercings*, los tatuajes o la cirugía estética.

A inicios de la década de los setenta, la idea de un espacio psicológico interior, que había sido el centro de nuestra forma y autocomprensión, se estaría desdibujando. Hoy ya no se habla tanto de traumas y neurosis asociados con la biografía peculiar de cada cual, sino más bien de problemas relacionados con algún desequilibrio bioquímico existente en el cerebro, o de ciertas predisposiciones genéticas. Multitud de fenómenos de la vida humana —desde la ansiedad y la depresión, pasando por los cambios de humor relacionados con el ciclo menstrual, hasta los déficits de atención de ciertos niños— son interpretados como desequilibrios bioquímicos tratables a través de drogas capaces de reajustarlos. Esta recodificación del yo no sólo está influyendo en la psiquiatría, sino que está teniendo incidencia también en ámbitos tan diversos como el mundo laboral, el deporte, la escuela o la prisión. Se puede hablar de “sociedades psicofarmacológicas” porque se está convirtiendo en rutinario el hecho de pretender transformar nuestras capacidades subjetivas a través de drogas.

La aparición de nuevos “expertos somáticos”: el gobierno de estos nuevos yoes neuroquímicos no proviene principalmente de los políticos o de profesionales que predominaron en la sociedad del bienestar (trabajadores sociales, educadores, terapeutas), sino que la biopolítica, en la actualidad, depende, en buena parte, del trabajo constante y minucioso de los laboratorios; del complejo poder informático necesario para llevar a cabo digitalizaciones de las funciones cerebrales o para establecer relaciones entre historia clínica y genealogías familiares, con determinadas secuencias genéticas; y, evidentemente, de la búsqueda de

ganancias que estas nuevas formas de conocimiento prometen. Es en este tipo de prácticas donde debemos buscar la emergencia de nuevas formas de autoridad. Agenciamientos de poder clínico, con una nueva generación de profesionales médicos: los genetistas, los neurobiólogos, los neurocientíficos, los gerontólogos, los expertos en bioética (y biopolítica), los dietistas, los expertos en reproducción, sexualidad y control de la natalidad, y en aquel difuso y amplio ámbito, que denominamos *salud mental*, y que presenta rasgos similares al “poder pastoral” (Vásquez, 2011) (de un claro eco heideggeriano).



NOTAS

¹ Una exposición detenida, de gran alcance y rigor sobre este punto, es posible encontrarla en el capítulo “La humillación por las máquinas; sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época” (Sloterdijk, 2001).

² Paul Ricoeur (2003) plantea la discusión de Heidegger y la cuestión del sujeto, donde cuestiona la primacía del *cogito*, cuestión que conduce a superar el concepto de la metafísica del sujeto; asumir que el sujeto es susceptible de ser conocido por introspección. Dado que el sujeto se hace en la medida que experimenta el mundo, el sujeto cambia y el mundo también, es una tarea hermenéutica, pues mientras el sujeto construye el mundo se construye así mismo, descartando la escisión entre sujeto y mundo.

³ La idea de que la conciencia está excluida de su propio sentido por un impedimento del que no tiene dominio ni conocimiento es la clave de la tópica freudiana: porque pone al sistema del inconsciente fuera de todo alcance, el dinamismo de la represión requiere una técnica de interpretación adecuada a las distorsiones y a los desplazamientos que el trabajo del sueño y el trabajo de la neurosis ilustran de manera ejemplar.

⁴ Sustancializar es dotar de existencia autónoma (material o no) a algo, como en psicología se tiende a sustancializar la palabra *mente* o *razón*. La mente no es más que lenguaje y procesos psicológicos; la razón es una facultad mental, sin embargo, se sustancializan cuando les buscamos un soporte físico (una centralidad o punto de anclaje) diciendo que la mente está (localizada) en el cerebro, o en tal o cual zona. Existe una creciente propensión por parte de las neurociencias a declarar la subjetividad misma como un mero epifenómeno de procesos cerebrales.

⁵ *Blade Runner* es una película estadounidense de ciencia ficción de 1982, dirigida por Ridley Scott y basada en la novela *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* de Philip K. Dick, un clásico de la ciencia ficción y obra precursora del género *cyberpunk*. La historia transcurre en una versión distópica de la ciudad de Los Ángeles, Estados Unidos, durante el mes de noviembre del 2019. El título de la película viene de la novela *The Bladerunner*, de Alan E. Nourse, cuyo protagonista contrabandea instrumentos quirúrgicos en el mercado negro, y de *Bladerunner, A Movie* (en algunas ediciones *Blade Runner*), un tratado de cine escrito por William S. Burroughs. *Blade Runner* debe mucho a *Metrópolis* de Fritz Lang. Ridley Scott da crédito al cuadro *Nighthawks*, de Edward Hopper, y a la historieta breve *The Long Tomorrow*, escrita por Dan O'Bannon y dibujada por Moebius (alias de Jean Giraud), como fuentes estilísticas para la ambientación. Scott contrató a Syd Mead como artista conceptual, y ambos recibieron gran influencia de la revista francesa de ciencia ficción *Métal Hurlant* (*Heavy Metal*), en la que Moebius contribuía.

⁶ Los recuerdos —y la memoria— es el gran tema de Philip K. Dick, el maestro norteamericano de la ciencia ficción y la literatura de anticipación, digno heredero de Asimov y Bradbury: narradores de antiutopías futuristas.

⁷ Los replicantes fueron declarados ilegales en el planeta Tierra tras un sangriento motín ocurrido en el planeta Marte, donde trabajaban como esclavos. Un cuerpo especial de la policía, Blade Runners, se encarga de identificar, rastrear y matar —o “retirar”, en términos de la propia policía— a los replicantes fugitivos que se encuentran en la Tierra. Con un grupo de replicantes suelto en Los Ángeles; Rick Deckard, el mejor agente que ha existido en lo que a detección y retiro de

replicantes se refiere, es sacado de su semiretiro para que use algo de “la vieja magia Blade Runner”.

8 Fue el mismo Rutger Hauer, actor que interpreta a Batty, el que retocó la versión del guionista David Peoples y añadió al final lo de “Todos esos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir”. La frase tiene demasiados parecidos al poema El barco ebrio de Arthur Rimbaud:

¡Yo he visto los archipiélagos siderales! y las islas donde los cielos delirantes están abiertos al viajero. Yo sé de los cielos que estallan en rayos, y de las trombas.

¡Pero, de verdad, yo lloré demasiado! Las Albas son desoladoras. Toda luna es atroz y todo sol amargo: El acre amor me ha hinchado de torpezas embriagadoras.

¡Oh que mi quilla estalle! ¡Oh que yo me hunda en la mar! Es hora de morir.

9 La filosofía francesa de los dos últimos tercios del siglo pasado ha ido progresivamente afinando su gusto por una solemne frivolidad. Asumió el tono declamatorio de quien describe el Apocalipsis y el hábito singular de los virajes intelectuales hacia cualquier rumbo en el mejor estilo de la moda y sus pasarelas femeninas.

10 Juan Luis Martínez, poeta que a fines de los setenta y principios de los ochenta irrumpió en la escena literaria chilena con una poesía rupturista, escéptica e iconoclasta, incomprendida por buena parte de la crítica y rechazada por más de un editor. Los versos de Martínez han circulado por más de veinte años como fotocopias, aunque ahora la situación empieza a cambiar. *La nueva novela* —curiosamente a pesar del nombre— obra paradigmática de la vanguardia poética chilena, se ha convertido en un objeto de un nuevo culto, el de la tacha de la autoría y la disolución del autor.

11 Según Barthes: “El escritor se limita a imitar un gesto siempre anterior, nunca original; el único poder que tiene es el de mezclar las escrituras, llevar las contrarias unas con otras, de manera que uno nunca se pueda apoyar en una de ellas” (1994: 69). Pese a esta afirmación, Barthes no profundiza en este escrito sobre el sujeto que aquí podría asomarse.

12 Francisco Varela es un neurobiólogo chileno nacido en 1946, Doctor de la Universidad de Harvard con su tesis “Insect Retinas: Information processing in the Compound Eye”, dirigida por el premio nobel de medicina Torsten Wiesel. Fue director de investigaciones en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia y director del Laboratorio de Neurociencias Cognitivas en el Hospital de La Salpêtrière en París. En sus primeros años, Varela trabajó con Humberto Maturana, otro biólogo chileno, de cuya alianza nacieron los libros *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica* (1973) y *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano* (1985). En sus investigaciones, los científicos avanzaron en la teoría de la autopoiesis, que se ha extendido a la sociología a través del pensamiento de Niklas Luhmann y la teoría de sistemas complejos.

13 Estrechamente ligada a las líneas propuestas por Paul Smolensky, y, por otro, a la teoría de las ideas cognoscientes de William James y los neorrealistas de comienzos del siglo XX, dentro de lo que posteriormente se conoció como la *teoría del monismo neutral*.

14 Harold Blum dice que los conceptos referentes al *self* varían tremendamente, comprendiendo diferentes marcos de referencia y distintos niveles de discurso. Van desde un modo de expresión coloquial-fenoménico (como cuando uno habla de “la conciencia de uno mismo”) hasta construcciones metapsicológicas muy abstractas.

15 A mediados de los años noventa se da un cambio importante en el pensamiento y la práctica psiquiátrica. Se trata de un estilo de razonar que considera que todos los trastornos mentales pasan por el cerebro y su funcionamiento molecular, neuroquímico. Los elementos biográficos se tienen en cuenta pero entendiendo a que sus efectos dependen de las características de cada cerebro. Se da un cambio en la consideración económica de los que padecen trastornos mentales. Si antes se les consideraba una carga social, hoy se ve como una oportunidad para la inversión y el beneficio. Se teje aquí una gran alianza entre el gran capital farmacéutico, la salud pública y el reclamo a los accionistas privados.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADLER, Alfred, 1925, *Conocimiento del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe.
2. ÁLVAREZ, Eduardo (coord.), 2007, *Cuaderno gris No. 8, “La cuestión del sujeto: el debate en torno a un paradigma de la modernidad”*, Madrid, UAM.
3. AMENGUAL, Gabriel, 1998, *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid, Caparrós.
4. ARGULLOL, Rafael *et al.*, 1996, *Blade Runner*, Barcelona, Tusquets.

5. BARTHES, Roland, 1994, "La muerte del autor", en: *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.
6. BAUMAN, Zigmunt, 2004, *Modernidad líquida*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
7. CANTEROS, Jorge, 2002, "La subjetividad encarnada", en: *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 2, pp. 34-70.
8. CIORAN, Emil, 1997, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Santillana.
9. CORTÉS, José Miguel, 1997, "La amenaza esquizoide o la desposesión de la identidad", en: José Miguel Cortés, *Orden y caos: un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte*, Barcelona, Anagrama, pp. 93-95.
10. DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, 2008, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos.
11. DENNETT, Daniel, 1995, *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Paidós, Barcelona.
12. DERRIDA, Jacques, 1998, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
13. DÍAZ, Esther, 2011, "Filosofía de los saberes: ciencia, amor, y muerte", en: *Revista Argentina de Sociología*, Vol. 8-9, No. 15-16, Vol. 8-9, pp. 185-192.
14. FOUCAULT, Michel, 1977, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, 17ª edición, México, Siglo XXI.
15. _____, 1964-1969, "Qu'est-ce qu'un auteur", en: Michel Foucault, *Dits et écrits*, Tomo I, pp. 789-821.
16. _____, 1984, *¿Qué es un autor?*, México, Ediciones Populares.
17. FREUD, Sigmund, 1900, *La interpretación de los sueños*, Leipzig/Viena, Franz Deuticke.
18. _____, 1968, "Una dificultad del psicoanálisis", en: Sigmund Freud, *Obras completas*, Vol. II, Madrid, Biblioteca Nueva.
19. _____, 1977, *El yo y el ello*, Madrid, Alianza.
20. _____, 1992, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires.
21. _____, 1998, *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza.
22. GROSSBERG, Lawrence, 2003, "Identidad y estudios culturales", en: Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu.
23. GUATTARI, Félix, 1992, *Producción de subjetividades*, Buenos Aires, Caosmosis.
24. HABERMAS, Jürgen, 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
25. HEGEL, Georg Wilhelm, 2007, *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
26. HOLMES, Frederic, 1986, "Claude Bernard, The 'Milieu Intérieur', and Regulatory Physiology", en: *History and Philosophy of the Life Sciences*, Vol. 8, No. 1, Nápoli, pp. 3-25.
27. LEFF, Enrique, 2010, "El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental", en: *Polis*, No. 27, disponible en: <<http://polis.revues.org/862>>.
28. LIHN, Enrique y Pedro Lastra, 1997, *El circo en llamas*, Santiago, LOM.
29. MARCUSE, Herbert, 1963, "Las implicaciones sociales del 'revisiónismo' freudiano", en: *Revista de la Universidad de México*, UNAM, No. 5-6, enero-febrero, p. 21.
30. MARÍN, Germán, 2002, *Un animal mudo levanta la vista*, Santiago de Chile, Sudamericana.
31. MARTINEZ, Juan Luis, 2004, *Poemas del otro*, Santiago, Universidad Diego Portales.
32. MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica.
33. MORIN, Edgar, 1994, *La complexité humaine*, París, Champs Flammarion.
34. NIETZSCHE, Friedrich, 1997, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
35. _____, 2004, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
36. NOVOA., Edgar, 2006, "Reseña de *La habilidad ética* de Varela, Francisco", en: *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 1, No. 2, julio-diciembre, pp. 169-171, disponible en: <<http://www.redalyc.org/pdf/1892/189217259008.pdf>>.
37. PLA VARGAS, Lluís, 2007, "La redescipción de la idea clásica de subjetividad en Freud y su influencia en Rorty", en: *Revista Observaciones Filosóficas*, No. 5.
38. QUINTANAS, Anna, 2013, "Foucault: el cuerpo-vida y el cuerpo-cosa", en: *Revista Debats*, No. 119, pp. 47-53.
39. RICOEUR, Paul, 2003, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica. p. 215.
40. RORTY, Richard, 1991, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
41. ROSE, Nikolas, 2012, *Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, La Plata, Unipe/Universitaria.
42. SCHNITMAN, D. F., 1998, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.
43. SCOTT, Ridley (dir.), 1982, *Blade Runner, film*, Estados Unidos/Hong Kong.
44. SLOTERDIJK, Peter, 2011, "La humillación por las máquinas: sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época", en: Peter Sloterdijk, *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, pp. 221-240.
45. VARELA, Francisco, 1996, *Ética y acción*, Santiago, Dolmen.
46. _____, 2000, *El fenómeno de la vida*, Santiago, Dolmen, p. 220.
47. _____, 2002, *La habilidad ética*, Barcelona, Debate, p. 65 y 109.

48. VARELA, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch, 2005, *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa, p. 152.
49. VÁSQUEZ, Adolfo, 2004, “El hipertexto y las nuevas retóricas de la postmodernidad: textualidad, redes y discurso excéntrico”, en: *Philosophica*, No. 27, pp. 331-350.
50. _____, 2005a, “La reconfiguración del concepto de autor: alteridad e identidad en la poesía de Juan Luis Martínez”, en: *Cyber Humanitatis*, No. 33, verano, disponible en: <<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/5786/5654>>.
51. _____, 2005b, “Mundos posibles y ficciones narrativas”, en: *A Parte Rei*, No. 37, enero, pp. 1-14.
52. _____, 2011, “Sloterdijk y Heidegger: normas para el Parque Zoológico-Temático Humano, culturas post-humanísticas y capitalismo cárnico contemporáneo”, en: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 32, julio-diciembre, pp. 102-125.
53. _____, 2011, “Sloterdijk; Secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europea”, en: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 31, julio-diciembre, pp. 339-368, disponible en: <http://www.ucm.es/info/nomadas/31/adolfovasquezrocca_2.pdf>.
54. _____, 2012, “Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy: de la *téchne* de los cuerpos a la apostasía de los órganos”, en: *Eikasia, Revista de Filosofía*, No. 44, mayo, Oviedo, pp. 59-84.
55. _____, 2012-2013, “En torno al diseño de lo humano en Sloterdijk: de la ontotecnología a las fuentes filosóficas del posthumanismo”, en: *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, Año 13, Vol. 13, Nos. 24-25, pp. 127-140.
56. _____, 2013, “Peter Sloterdijk: experimentos con uno mismo, ensayos de intoxicación voluntaria y constitución psico-inmunitaria de la naturaleza humana”, en: *Eikasia, Revista de la Sociedad Asturiana de Filosofía*, No. 49, mayo, Oviedo, pp. 47-76, disponible en: <<http://www.revistadefilosofia.com/49-02.pdf>>.
57. _____, 2014a, “Peter Sloterdijk: el animal acrobático, prácticas antropotécnicas y diseño de lo humano”, en: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 39, disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/39/adolfovrocca_es.pdf-filosoficos>.
58. _____, 2014b, “Lógica paraconsistente, paradojas y lecturas parasitarias: del virus del lenguaje a las lógicas difusas (Lewis Carroll, B. Russell, K. Gödel y W. S. Burroughs)”, en: *Eikasia, Revista de Filosofía*, No. 58, Oviedo, pp. 41-64.

