





*Bajo Palabra*



*Monográfico*

*Why Philosophy is Important to Politics?*  
*Why Does Politics Matter in Philosophy?*

# *Bajo Palabra*

*Revista de Filosofía*

## *Monográfico*

*Ideología y subjetividad*

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: Senzune

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)  
Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras  
Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)  
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: [revista.bajopalabra@uam.es](mailto:revista.bajopalabra@uam.es) – <http://www.bajopalabra.es>  
Editores invitados: Nicol A. Barria-Asenjo & Slavoj Žižek

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma  
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes  
Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales  
Departamento de Antropología Social y  
Pensamiento Filosófico Español  
Departamento de Filosofía  
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (IUCE)

University Institute of Education Sciences (IUCE)  
Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)  
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras  
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)  
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

Guest Editors: Nicol A. Barria-Asenjo & Slavoj Žižek

A publication sponsored by the Autonomous University of  
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students  
Associate Dean of Students and Cultural Activities  
Department of Social Anthropology and  
Spanish Philosophical Thought  
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935  
Electronic ISSN: 1887-505X  
<http://www.bajopalabra.es>  
Depósito Legal: M-4343-2008  
doi:10.15366/bajopalabra  
Cover image: Senzune

*Special Issue*  
*Ideology and subjectivity*

*Bajo Palabra*  
*Journal of Philosophy*

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

### **Bases de datos de citas:**

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters) Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

SJR | The SCImago Journal Rank

### **Bases de datos especializadas:**

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

### **Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:**

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

### **Sistemas de evaluación:**

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas  
I2OR. International Institute of Organized Research  
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)  
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

### **Repositorios y agregadores de contenido:**

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM  
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico  
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europea  
que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.  
Biblioteca digital OEI  
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos  
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM  
AE Global Index  
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS  
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)  
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)  
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)  
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

### **Directorios:**

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)  
Ulrich's Periodicals Directory  
DRJI. Directory of Research Journals Indexing  
CITEFACTOR

### **Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:**

BNE. Biblioteca Nacional de España  
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS  
Catálogo SUDOC (Francia)  
OCLC WorldCat (mundial)  
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de París VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14) y, según la resolución de ANVUR de diciembre 2021, *Bajo Palabra* ha sido reconocida como revista científica (Área 11) y ha obtenido la colocación en clase A para el sector 11/D1 (Pedagogía e Historia de la Pedagogía).

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



*Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.*

*Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)*



# *Asociación de Filosofía Bajo Palabra*

Edif. Facultad de Filosofía y Letras  
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid  
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291  
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

## **Consejo de Redacción / *Editorial Board***

### **Directora / *Editor in Chief***

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

### **Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief***

SILVIA DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna, España)

### **Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction***

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

### **Responsable edición inglés / *Responsible***

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.),

DONALD EMERSON BELLO HUTT (Universidad de Valladolid)

### **Editores invitados / *Guest Editors***

NICOL A. BARRIA-ASENJO (Universidad de Los Lagos),

SLAVOJ ŽIŽEK (University of London)

### **Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Covert Design***

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

### **Secretarios técnicos / *Technical Secretaries***

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), González Serrano, Carlos Javier (Universidad Complutense de Madrid, España), Morán Martín, Remedios (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Oñate, Teresa (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Schmich, Niklas (Universidad Autónoma de Madrid, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F).

### **Comité Científico / *Scientific Board***

Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Blanco Garzón, Aída (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casado, Mario (Universidad Rey Juan Carlos), Chen, Wen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), González de Rueda, Julia Romeu (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gracia Calandín, Javier (Universidad de Valencia, España), Hermoso Torres, Ignacio (Universidad Rey Juan Carlos), Monaco, Salvatore (Free University of Bozen, Bolzano, Italia), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Camilo José Cela, España), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

### **Consejo Asesor / *Advisory Board***

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Au-

tónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Lizaola Monterrubio, Julieta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), López Molina, Xóchitl (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Soria González, Carmen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton (University of New South Wales, Australia)



# Contenido/ Content

## Artículos / Articles

Why Philosophy is Important to Politics? Why Does Politics Matter in Philosophy? / ¿Por qué la filosofía es importante para la política? ¿Por qué es importante la política en la filosofía? NICOL A. BARRIA-ASENJO & SLAVOJ ŽIŽEK.....	15
Capital, fictions, and ecology / <i>Capital, ficciones y ecología</i> . SLAVOJ ŽIŽEK.....	19
The Cinematic Daydream as a Tool of Political Emancipation: Plus-de-Jouir, Aufhebung and the Parallax / <i>La ensoñación cinematográfica como herramienta de emancipación política: Plus-de-Jouir, Aufhebung y el Parallax</i> . NICOL A. BARRIA-ASENJO & SLAVOJ ŽIŽEK & BRIAN WILLEMS & ANDREA PERUNOVIĆ & RUBEN BALOTOL JR. GONZALO SALAS & TOMÁS CAYCHO-RODRÍGUEZ.....	37
Philosophy and Politics – An Odd Couple / <i>Filosofía y política: una pareja desapareja</i> . FRANK RUDA .....	57
Politics of the Absolute: Hegel and Object Oriented Ontology (Excerpt) / <i>La política del absoluto: Hegel y la ontología orientada al objeto (extracto)</i> . CHARLES WILLIAM JOHNS.....	77
On the Possibilities for Future communisms: Rethinking Communism as Biocommunism / <i>Sobre las posibilidades de los comunismos del futuro: Repensar el comunismo como biocomunismo</i> . PHILIP HØJME.....	95
Displacing the State of Nature: A Disagreement with Graeber and Wengrow / <i>Desplazamiento del Estado de Naturaleza: Un desacuerdo con Graeber y Wengrow</i> . GRAHAM HARMAN .....	109
La escuela eslovena, aportes y debates actuales: una exploración desde una perspectiva latinoamericana / <i>The slovenian school, contributions and current debates: an exploration from a latin american perspective</i> . NICOL A. BARRIA-ASENJO & HERNÁN SCHOLTEN & DAVID PAVÓN-CUÉLLAR & JAIRO GALLO ACOSTA & JESÚS AYALA-COLQUI. & ANTONIO LETELIER S.....	123
The literary in Amanda Labarca: a philosophical-political project / <i>Lo literario en Amanda Labarca: un proyecto filosófico-político</i> . GONZALO SALAS & JUAN DAVID MILLÁN & MATIAS G. FLORES & GABRIELA ALBORNOZ & JOSÉ RAMOS-VERA & MARÍA INÉS WINKLER .....	151

Del saber y del amor del inconsciente / <i>Of the knowledge and love of the unconscious.</i> SILVIA KARGODORIAN.....	171
Planetary Memory and Trans-species Immunity. Memoria planetaria e inmunidad transespecífica. Chun-Mei Chuang.....	185
Interrogantes en torno de la representación de la violencia / <i>Questions around the representation of violence.</i> DANIEL JOFRÉ & FEDRA CUESTAS .....	203
El nacimiento del “ciberalismo”. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley / <i>The birth of “cyberalism”. A critique genealogy of Silicon Valley governmentality.</i> JESÚS AYALA-COLQUI.....	221
The slovenian school, contributions and current debates: an exploration from a latin american perspective / <i>The slovenian school, contributions and current debates: An exploration from a latin american perspective.</i> NICOL A. BARRIA-ASENJO & HERNÁN SCHOLTEN & DAVID PAVÓN-CUÉLLAR & JAIRO GALLO ACOSTA & ANTONIO LETELIER & JESÚS AYALA-COLQUI.....	255
Epistemología y cuidado: dos umbrales entre la filosofía y la política / <i>Epistemology and care: two thresholds between philosophy and politics.</i> JAVIER CAMARGO-CASTILLO .....	285
¿Los psicoanalistas han contribuido a su propio declive? Autora: Élisabeth Roudinesco Traducción y edición: Nicol A. Barria-Asenjo .....	307

*Why Philosophy is Important to Politics?*

*Why Does Politics Matter in Philosophy?*

*¿Por qué la filosofía es importante para la política?*

*¿Por qué es importante la política en la filosofía?*

**E**l marco general de nuestro proyecto se desarrolló partiendo desde la premisa y/o pregunta que considera a todo proyecto político como una construcción sostenida y edificada desde una visión filosófica de lo que es el ser humano, en específico, de cómo éste funciona en la sociedad. En relación con lo anterior, el segundo punto importante de orientación consistió en acentuar qué fenómenos y debates actuales se desprenden de la noción de sociedad.

En este número diversos pensadores, tales como, Élisabeth Roudinesco (Francia), Chung-Mei Chuang (Taiwan), Graham Harman (EE.UU), Frank Ruda (Germany), Daniel Jofré (Chile) y Fedra Cuestas (Argentina), Charles Williams Johns (London), Philip Højme (Poland), Gonzalo Salas (Chile), Juan David Millán (Colombia), Matias G. Flores (EE.UU), Gabriela Albornoz (Chile), Brian Willems (Croatia), Andrea Perunovic (Serbia), José Ramos-Vera (Chile), Jesús Ayala-Colqui (Perú) Maria Inés Winkler (Chile), Ruben Balotol (Philippines), Rodrigo Aguilera (Chile), David Pavón-Cuéllar (México) Hernán Scholten (Argentina) Jairo Gallo Acosta (Colombia) Silvia Kargodorian (Argentina) y Antonio Letelier (Chile) se propusieron re-pensar desde diversas disciplinas los retos y debates de nuestra época.

En el marco de esta indagación y, como conjetura general, es menester observar una doble perspectiva: por un lado, se encuentra el liberalismo que confía a grandes rasgos en la libertad humana y, por otro lado, el conservadurismo que observa al ser humano como una entidad que necesita del control, las normas, la autoridad y un amplio etcétera. Uno de los fenómenos interesantes que aparece ante la dualidad y co-existencia de lo anterior, es la tesis de que toda visión filosófica de la humanidad también implica una configuración política básica. Siguiendo la lógica anterior, en cuanto intentos de respuesta al citado fenómeno, los conservadores proponen la imagen de los humanos como seres que necesitan la autoridad para justificar su poder; por su parte, los demócratas, en contraste, ven a los humanos como seres libres para elevar las libertades sociales al más alto principio de la vida social.

Hoy en día, al ser confrontados con los dilemas previamente mencionados (y, por supuesto, una lista más de fenómenos que aparecen en los planos político, económico, histórico, social y cultural), una de las tareas pendientes es analizar cómo funciona el vínculo entre la filosófica y la política a la hora de aproximarnos al funcionamiento de nuestras sociedades.

¿Qué configuraciones son posibles encontrar entre el vínculo filosofía y política? ¿Cómo explicar el funcionamiento de los populistas conservadores que perciben a los humanos como seres que se fundamentan en una comunidad a la que pertenecen? ¿Cómo re-pensar los fundamentos que aparecen en las perspectivas de los tecnócratas que reducen a los humanos a mecanismos genéticos que deben ser controlados y manipulados en defensa de sí mismos?

Al indagar más profundamente en los vínculos entre la Filosofía y la Política, nos encontramos inmersos en un diversas situaciones radicales en relación con las implicancias sociales, económicas, teóricas, históricas y políticas que se despliegan desde conceptos tales como “ideología”, “humanidad”, “Post-humano”, “izquierda y derecha política” “crisis”, “hegemonía”, “legitimidad”, la coyuntura particular que emerge desde estos, se torna urgente de comprender y analizar con compromiso; en razón de lo anterior, afirmamos que no es posible crear conjeturas útiles sin una dimensión filosófica implícita, ¿Cómo pensar fuera de la filosofía a la hora de entender fenómenos como las protestas contra-vacunas o los movimientos masivos contra los encierros forzosos durante los periodos más álgidos de la pandemia del Covid-19? O ¿Cómo mirar la disposición del ser humano de ir contra el ecosistema?

En el presente número, desde diferentes perspectivas teóricas los autores/as nos hemos propuesto contribuir a este marco de investigación y, utilizando la filosofía con un sentido radical, hemos articulado nuevos interrogantes mediante procesos reflexivos ante los diversos conflictos en los cuales nos encontramos inmersos y nos vemos irremediabilmente involucrados como especie.



Agradecemos a Delia Manzanero, Editora de la Revista BAJO PALABRA, por su trabajo y apoyo durante el proceso de producción de este Dossier.

NICOL A. BARRIA-ASENJO  
Universidad de Los Lagos, Departamento  
de Ciencias Sociales, Osorno, Chile

SLAVOJ ŽIŽEK  
Co-Director at the International Center for Humanities,  
Birkbeck College, University of London



# *Capital, fictions, and ecology*

*Capital, ficciones y ecología*

SLAVOJ ŽIŽEK

Co-Director at the International Center for  
Humanities, Birkbeck College, University of London.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4672-6942>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.001>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 19-36



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## **Abstract**

Marx's critique of political economy describes the expanded reproduction of the capital as the basic reality of our societies, and it may seem that Marx ignores two main externalities of the social reproduction of capital, the domain of symbolic fictions and nature, the pre-supposed habitat of every social activity. This impression is wrong. Marx's *Capital* discovers fiction in the very heart of the circulation of capital: what he calls "commodity fetishism" is a symbolic fiction which is not just an ideology - it structures the very social reality of the capitalist process. Plus ecology was in the very center of Marx's preoccupation in the last decade of his life: he clearly saw how the expanded capitalist production leads to a rift between society and nature, a rift which threatens the very survival of human species. For Marx already, socialism was eco-socialism.

*Keywords: Political Economy; Marx; Capital; Ecology; Ideology.*

## **Resumen**

La crítica de la economía política de Marx describe la reproducción ampliada del capital como la realidad básica de nuestras sociedades, y puede parecer que Marx ignora dos externalidades principales de la reproducción social del capital, el dominio de las ficciones simbólicas y la naturaleza, el hábitat supuesto de toda actividad social. Esta impresión es errónea. El *Capital* de Marx descubre la ficción en el corazón mismo de la circulación del capital: lo que él llama "fetichismo de la mercancía" es una ficción simbólica que no es sólo una ideología, sino que estructura la propia realidad social del proceso capitalista. Además, la ecología estuvo en el centro de las preocupaciones de Marx en la última década de su vida: vio claramente cómo la expansión de la producción capitalista conduce a una ruptura entre la sociedad y la naturaleza, una ruptura que amenaza la propia supervivencia de la especie humana. Para Marx, el socialismo era ya un ecosocialismo.

*Palabras clave: Economía política; Marx; Capital; Ecología; Ideología..*

The basic implicit premise of Marx's *Capital* is that Hegel is paradoxically *not idealist enough*. What Marx demonstrated in his *Capital* is how the self-reproduction of capital obeys the logic of the Hegelian dialectical process of a substance-subject which retroactively posits its own presuppositions. However, Hegel himself missed this dimension—his notion of industrial revolution was the Adam Smith-type manufacture where the work process is still that of combined individuals using tools, not yet the factory in which the machinery sets the rhythm and individual workers are de facto reduced to organs serving the machinery, to its appendices. This is why Hegel could not yet imagine the way abstraction rules in developed capitalism: this abstraction is not only in our (financial speculator's) misperception of social reality, it is "real" in the precise sense of determining the structure of the very material social processes: the fate of whole strata of population and sometimes of whole countries can be decided by the "solipsistic" speculative dance of capital, which pursues its goal of profitability in a blessed indifference to how its movement will affect social reality. Therein resides the fundamental systemic violence of capitalism, much more uncanny than the direct precapitalist socio-ideological violence: this violence is no longer attributable to concrete individuals and their "evil" intentions, but purely "objective," systemic, anonymous.

But does this mean that Marx *was* able to discern the abstraction that mediates the self-movement of the capital? Things are here much more ambiguous than it may appear. While he clearly saw that capital self-reproduces itself like a Hegelian notion, i.e., that Hegel's dialectical self-mediation of a notion is a speculative-mystified expression of the self-reproduction of the capital, he ultimately tends to reduce this speculative movement to the ideological inversion of the actual life. The symptom of this reduction is the rhetorical figure "instead of" to which Marx regularly resorts, especially in his youthful texts. His implicit (and sometimes explicit) line of reasoning begins with "instead of..." (which stands for the alleged "normal" state of things), and then they goes on to describe the alienated inversion of this "normal" state: instead of being the realization of the worker, labor appears as the loss of his realization; instead of appearing as what it is, the appropriation of the object in through labor appears as its estrangement; instead of possessing what he produces, the more the worker produces the less he possesses; instead of civilizing himself through producing civilized objects, the more civilized his object, the more barbarous becomes the worker; etc., etc. The implication of this figure is

that the revolution should somehow return things to normal: labour should be the realization of the worker who should civilize himself through work, etc. – and we should question precisely this restoration of normality, as does Marx himself in his late work. Even when the mature Marx returns to this figure from time to time, he gives it a specific spin, as in the following passage from *Capital*:

“This *inversion* (*Verkehrung*) by which the sensibly-concrete counts only as the form of appearance of the abstractly general and not, on the contrary, the abstractly general as property of the concrete, characterizes the expression of value. At the same time, it makes understanding it difficult. If I say: Roman Law and German Law are both laws, that is obvious. But if I say: Law (*Das Recht*), this abstraction (*Abstraktum*) realizes itself in Roman Law and in German Law, in these concrete laws, the interconnection becoming mystical.”<sup>1</sup>

In this case, however, one should be very careful: Marx is not simply criticizing the “inversion” that characterizes Hegelian idealism (in the style of his youthful writings, especially *German Ideology*) – his point is not that, while “effectively” Roman Law and German Law are two kinds of law, in the idealist dialectics, the Law itself is the active agent – the subject of the entire process – which “realizes itself” in Roman Law and German Law; Marx’s thesis is not only that this “inversion” characterizes capitalist social reality itself but above all that *both positions - the alienated inversion as well as the presupposed “normal” state of things - belong to the space of ideological mystification*. That is to say, the “normal” character of the state of things in which Roman Law and German Law are both laws (i.e., in which a worker possesses what he produces, in which the more powerful labor becomes, the more powerful becomes the worker, in which the more civilized his object, the more civilized becomes the worker, etc.) is effectively the everyday form of appearance of the alienated society, the «normal» form of appearance of its speculative truth. The desire to fully actualize this «normal» state is therefore ideology at its purest and cannot but end in a catastrophe.

What makes this figure of «instead of» really interesting is that it should be put into a series with two other similar figures. When the mature Marx analyzes the figure of hoarder, he resorts to a similar rhetorical reversal, but with an added castrative dimension:

“Our hoarder is a martyr to exchange-value, a holy ascetic seated at the top of a metal column. He cares for wealth only in its social form, and accordingly he hides it away from society. He wants commodities in a form in which they can always circulate and he therefore withdraws them from circulation. He adores exchange-value and he consequently refrains

---

<sup>1</sup> Quoted from <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch04.htm>.

from exchange. The liquid form of wealth and its petrification, the elixir of life and the philosophers' stone are wildly mixed together like an alchemist's apparitions. His imaginary boundless thirst for enjoyment causes him to renounce all enjoyment. Because he desires to satisfy all social requirements, he scarcely satisfies the most urgent physical wants."<sup>2</sup>

Or, as Marx puts it in *Theories of Surplus-Value*, "the industrial capitalist becomes more or less unable to fulfill his function as soon as he personifies the enjoyment of wealth, as soon as he wants the accumulation of pleasures instead of the pleasure of accumulation."<sup>3</sup> Here Marx enacts a Hegelian reversal: when, instead of accumulation of pleasures, we get the pleasure of accumulation, this second pleasure becomes jouissance on behalf of its castrative dimension described by Marx (the capitalist's "imaginary boundless thirst for enjoyment causes him to renounce all enjoyment") – it is not just a symmetrical reversal since Marx brings out the castrative dimension of this reversal. (Freud similarly talks about repression of desire turns into a desire of repression, talking about pleasure turning into pleasure of talking...) So if the first "instead of" reversal is imaginary (the second "abnormal" version the symmetrical reversal, the mirror-image, of the first "normal" one), the second reversal is symbolic due to the castration implied by universalization. Recall also Marx's analysis of the Party of Order which took power when the 1848 revolutionary élan in France dwindled: the secret of its existence was

"the coalition of Orléanists and Legitimists into one party, disclosed. The bourgeois class fell apart into two big factions which alternately — the big landed proprietors under the restored monarchy and the finance aristocracy and the industrial bourgeoisie under the July Monarchy — had maintained a monopoly of power. Bourbon was the royal name for the predominant influence of the interests of the one faction, Orléans the royal name for the predominant influence of the interests of the other faction — the nameless realm of the republic was the only one in which both factions could maintain with equal power the common class interest without giving up their mutual rivalry."<sup>4</sup>

The parliamentary deputies of the Party of Order perceived their republicanism as a mockery: in parliamentary debates, they all the time generated royalist slips of tongue and ridiculed the Republic to let it be known that their true aim was to restore the kingdom. What they were not aware of is that they themselves were duped as to the true social impact of their rule. What they were effectively doing

---

<sup>2</sup> Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York: International Publishers 1970, p. 134.

<sup>3</sup> Karl Marx, *Theories of Surplus-Value*, Moscow: Progress Publishers, 1963 pg. 282-283.

<sup>4</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers 1969, p. 83.

was to establish the conditions of bourgeois republican order that they despised so much (by for instance guaranteeing the safety of private property). So it is not that they were royalists who were just wearing a republican mask: although they experienced themselves as such, it was their very “inner” royalist conviction which was the deceptive front masking their true social role. In short, far from being the hidden truth of their public republicanism, their sincere royalism was the fantastic support of their actual republicanism – it was what provided the passion to their activity. Is it not the case, then, that the deputies of the Party of Order were also *feigning to feign* to be republicans, to be what they really were? Such double feigning is for Lacan what characterizes the symbolic dimension.

There is yet another, third, figure of “instead of” which is found in Marx’s *Poverty of Philosophy* (1847), his critical analysis of Proudhon’s “philosophy of poverty” (so a reversal is already in the title itself): “Instead of the ordinary individual with his ordinary manner of speaking and thinking we have nothing but this ordinary manner in itself – without the individual.”<sup>5</sup> Although this passage is a rather cheap stab at (Proudhon and) Hegel, it fits Pippin’s description of what Hegel is doing in his logic: Hegel deploys the basic forms of argumentative thinking in its independence of who is thinking – whenever and wherever there is thinking, these forms are operative:

“if someone simply persists in asking what we were asking above: ‘But where is all this thinking and explaining happening?’ all one can reply is ‘wherever there is thinking.’ This is not to say that there is not always a thinker or subject of thought; it is to say that thought that can be truth-bearing is constituted by what is necessary for truth-bearing, by any being of whatever sort capable of objective (possible true or false) judgment.”<sup>6</sup>

In this sense, Hegel’s logic is *the logic of the Real*: precisely where it appears to be at its most idealist (analyzing pure thinking in its independence of any positive bearer of thinking, i.e., ignoring the material and psychic conditions of thinking, ignoring what Marx always adds: “But thinking is actually always an activity performed by individuals who live, interact and produce in a material social reality, it is as aspect of human social practice!”), Hegel’s logic touches the Real. And, as Johnston amply demonstrates, does Marx not do the same in his analysis of the capital’s drive? Capitalism’s

“fundamental driving force, the unshakable thirst for surplus-value (i.e., M-C-M’ as the core logic of capital), is a strange selfless greed. This motivating structural dynamic is an acephalous and anonymous prosthetic drive, an impersonal template implanted into those

---

<sup>5</sup> Quoted from <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Poverty-Philosophy.pdf>

<sup>6</sup> [https://iai.tv/articles/the-return-of-metaphysics-hegel-vs-kant-auid-2032?\\_auid=2020](https://iai.tv/articles/the-return-of-metaphysics-hegel-vs-kant-auid-2032?_auid=2020).



subjected to capitalism. /.../ This *Wiederholungszwang* of capital's self-valorization through the boundless accumulation of quantified surplus-value is an acephalous kinetic configuration disregarding and overriding any and every other interest. The latter include even the (self-) interests of those human beings who, as capitalists, are this drive's personifications/bearers."<sup>7</sup>

So if "the only subject who truly enjoys capitalism is anonymous Capital itself as the idiotic, acephalous repetition of M-C-M', as a drive without a driver," does this description not directly echo Lacan's description of drive as idiotic acephalous push? Lacan is, of course, well aware that drive is always related to individual human and social bodies – the same as Hegel who is well aware that thinking appears, comes to exist "for itself," only in bodily human beings (he develops how this happens in his "Anthropology" at the beginning of the philosophy of Spirit, the third part of *Encyclopaedia*). But what Marx also knows is that, in order to grasp how capitalism functions, one has to describe it "counterfactually" as the Real of an acephalous mechanism. This Real is, of course, purely virtual, with no actual existence in itself – but it has to be presupposed by individuals as an In-itself if capitalism is to function.

No wonder, then, that there are in Marx's *Capital* long passages which deal with the necessary role of fiction in capitalist reproduction, from commodity fetishism as a fiction which is part of social reality itself to the topic of fictitious capital introduced in *Capital* II and elaborated in *Capital* III. The three volumes of *Capital* reproduce the triad of the universal, the particular, and the individual: *Capital* I articulates the abstract-universal matrix (concept) of capital; *Capital* II shifts to particularity, to the actual life of capital in all its contingent complexity; *Capital* III deploys the individuality of the total process of capital. In the last years, the most productive studies of Marx's critique of political economy focused on *Capital* II – why? In a letter sent to Engels on 30 April 1868 Marx wrote:

"In Book 1 [...] we content ourselves with the assumption that if in the self-expansion process £100 becomes £110, the latter will find *already in existence in the market* the elements into which it will change once more. But now we investigate the conditions under which these elements are found at hand, namely the social intertwining of the different capitals, of the component parts of capital and of revenue (= s)".<sup>8</sup>

Two features are crucial here, which are the two sides of the same coin. On the one hand, Marx passes from the pure notional structure of capital's reproduction (described in volume I) to reality in which the capital's reproduction involves

---

<sup>7</sup> Quoted from Adrian Johnston's monumental *Infinite Greed* (manuscript).

<sup>8</sup> Quoted from Letter to Friedrich Engels, April 30, 1868 - Marxists-en (wikirouge.net).

temporal gaps, dead time, etc. There are dead times that interrupt smooth reproduction, and the ultimate cause of these dead times is that we are not dealing with a single reproductive cycle but with an intertwinement of multiple circles of reproduction which are never fully coordinated. These dead periods are not just an empirical complication but an immanent necessity, they are necessary for the reproduction, they complicate the actual life of capital.<sup>9</sup> On the other hand, fiction intervenes here (in the guise of fictitious capital whose notion is further elaborated in volume III of *Capital*); fiction is needed to overcome the destructive potential of complications, delays, dead periods, so that when we pass from pure logical matrix to actual life, to reality, fiction has to intervene.

The volume II of *Capital* focuses on the problem of realising surplus value, disrupted first and foremost by time and distance. As Marx put it, during its circulation time, capital does not function as productive capital, and therefore produces neither commodities nor surplus-value: capital's circulation generally restricts its production time, and hence its valorisation process. This is why industry is increasingly clustered outside of urban centres close to motorways and airports in order to streamline circulation.

Another implication is the growing role for a credit system that enables production to continue throughout the circulation process. Credit can be used to bridge the gap in situations where surplus value has not yet been realised and under conditions where capitalists expect future consumption of their goods and services. This may seem like rather a banal point, but it has real consequences for how the economy functions, illuminating a systemic reliance on fictitious capital (although Marx introduced this term later, in *Capital*, Volume III). Money values backed by yet unproduced or sold goods and services are thus the essential lifeblood of capitalism, rather than an eccentric or irregular consequence of an otherwise self-reliant system: in order to function as capital, money must circulate, it must again employ labour-power and again realise itself in expanded value. Let's take an industrialist who has enough money in his bank account so that he can retire and live of interests: the bank must *loan* his capital to another industrialist. The industrialist who has borrowed the money must service the loan, i.e., pay interest, out of the profits he makes. The sum of money on the market is thus redoubled: the retired capitalist still owns his money, and the other capitalist also disposed with the money he borrowed. But as the class of speculators, bankers, brokers, financiers, and so on,

---

<sup>9</sup> Incidentally, the same holds for market competition: a participant in it never disposes of complete data about supply and demand which would enable him/her to make the optimal decision, and this incompleteness (the fact that individuals are compelled to decide without full information) is not just an empirical complication, it is (to put it in Hegelese) part of the very notion of market competition.

grows, as is inevitably the case wherever the mass of capital in a country reaches a sufficient scale, the bank finds that it is able to loan out *far more* than it has deposited in its vaults; speculators can sell products that they do not possess, “the right kind of person” is good for credit even when they have nothing. Note how trust, i.e., interpersonal relations, re-enters the scene here, at the level of what appear to be the utmost impersonal financial speculations: the ability of the bank to make unsecured loans is dependent on “confidence”:

“In this way, the money form produces not only impersonal relations of domination but at the same time produces interpersonal forms of domination as fictitious capital exists as a form of appearance of value not on the basis of the substance of abstract labour that produces the subject-object inversion, but through interpersonal forms of domination that promise future production of value as substance. / Therefore, there is a different kind of subjection working on the bearers of fictitious capital which is on the basis of an interpersonal relation forged through a contract.”<sup>10</sup>

Thus one and the same unit of productive capital may have to support not just the one retired industrialist who deposited his savings with the bank, but *multiple* claims on one and the same capital. If the bank accepts one million from our retiree, but loans out ten millions, each of those ten millions has *equal* claim to that same value - this is how *fictitious capital* comes about. At times of expansion and boom, the mass of *fictitious capital* grows rapidly; when the period of contraction arrives, the bank finds itself under pressure and calls in its loans, defaults occur, bankruptcies, closures, share prices fall, and things fall back to reality – fictitious value is wiped out. This brings us to a formal definition of fictitious capital: it is *that proportion of capital which cannot be simultaneously converted into existing use-values*. It is an *invention* which is absolutely necessary for the growth of real capital, it is a fiction which constitutes the symbol of confidence in the future. Or, as Rebecca Carson resumes this entire movement:

“non-capitalist variables become formally subsumed through circulation, making them necessary for the reproduction of capital, yet they are variables nonetheless necessarily exterior, described by Marx as ‘interruptions’ within the movement of capital.”<sup>11</sup>

What this means in socio-economic terms is that we should unconditionally avoid any notion of Communism as an order in which fictions no longer reign over

---

<sup>10</sup> [https://www.academia.edu/38109734/The\\_Logic\\_of\\_Capital\\_Interview\\_with\\_Chris\\_Arthur](https://www.academia.edu/38109734/The_Logic_of_Capital_Interview_with_Chris_Arthur)

<sup>11</sup> Rebecca Carson, “Time and Schemas of Reproduction” (manuscript).

actual life, i.e., in which we return to actual life: as Hardt and Negri repeatedly insisted, there is an unexpected emancipatory potential in the craziest speculations with fictive capital. Since valorization of the working force is the key aspect of capitalist reproduction, we should never forget that in the sphere of fictitious capital there is no valorization, no market exchange of commodities and no labour that produces new value – and because in a capitalist society personal freedom is grounded in the “free” exchange of commodities, inclusive of the labour power as a commodity, the sphere of fictitious capital no longer demands personal freedom and autonomy: direct interpersonal relations of subordination and domination return in it. It may appear that this reasoning is too formal, but one can elaborate this in a more precise way: fictitious capital involves debt, and being indebted limits personal freedom; for the workers, debt is involved in the (re)production of their work force itself, and this debt limits their freedom to bargain for a work contract.

So where is here any emancipatory potential? Elon Musk proposed a mega-algorithm program that would manage our investments better than any stockbroker company, allowing ordinary people to invest small sums under equal conditions as billionaires – the idea is that, when this program is freely available, it will lead to a more fair distribution of wealth... Although the idea is problematic and ambiguous, it does indicate the ultimate nonsense of stock exchange games: if a mega-algorithm can do the work better than humans, stock exchanges could become an automatic machine – and if this works, private ownership of stocks will also become useless since all we’ll need will be a gigantic AI machine for the optimal allocation of resources... this is how the extreme of financial capitalism can open up an unexpected path to Communism.

However, fictions operate in the space of what Lacan called the big Other, the symbolic order, and there is a fundamental difference between subject’s alienation in the symbolic order and the worker’s alienation in capitalist social relation. We have to avoid the two symmetrical traps which open up if we insist on the homology between the two alienations: the idea that capitalist social alienation is irreducible since the signifying alienation is constitutive of subjectivity, as well as the opposite idea that the signifying alienation could be abolished in the same way Marx imagined the overcoming of capitalist alienation. The point is not just that the signifying alienation is more fundamental and will persist even if we abolish the capitalist alienation – it is a more refined one. The very figure of a subject that would overcome the signifying alienation and become a free agent who is master of the symbolic universe, i.e., who is no longer embedded in a symbolic substance, can only arise within the space of capitalist alienation, the space in which free individuals interact. Let’s indicate the domain of this symbolic alienation with regard to

Robert Brandom's attempt to elaborate "the way to a postmodern form of recognition that overcomes ironic alienation. This is the recollective-recognitive structure of trust."<sup>12</sup> For Brandom, this

"may be the part of /Hegel's/ thought that is of the most contemporary philosophical interest and value. That is partly because he attributes deep political significance to the replacement of a semantic model of atomistic representation by one of holistic expression. /.../ It is to lead to a new form of mutual recognition and usher in the third stage in the development of Geist: the age of trust."<sup>13</sup>

"Trust" is here trust in the ethical substance (the "big Other," the set of established norms) which doesn't limit but sustains the space of our freedom. Referring to Chomsky, Brandom gives his own reading to the classic distinction between negative freedom and positive freedom: negative freedom is the freedom from predominant norms and obligations which can lead only to universalized ironic distance towards all positive regulations (we shouldn't trust them, they are illusions masking particular interests), while positive freedom is the freedom whose space is opened up and sustained by our adherence to a set of norms. As Chomsky pointed out, language enables an individual who inhabits it to generate an infinite number of sentences – this the positive freedom of expression provided by our acceptance of the rules of language, while negative freedom can only lead to ironic alienation...

But is the freedom of irony, of ironic distance, also not a form of positive freedom grounded in a deep acquaintance with the rules? Is something like ironic alienation not inherent to those who really inhabit a language? Let's take patriotism: a true patriot is not a fanatical zealot but somebody who can quite often practice ironic remarks about his nation, and this irony paradoxically vouches for his true love of his country (when things get serious, he is ready to fight for it). To be able to practice this kind of irony, I have to master the rules of my language much more deeply than those who speak it in a flawless non-ironic way. One can even say that to really inhabit a language implies not just to know the rules but to know the meta-rules which tell me how to violate the explicit rules: it doesn't imply to make no mistakes but to make the right kind of mistakes. And the same goes for manners that held together a given closed community – this is why, in the old times when there were still schools to teach ordinary people how to behave in a high class society were as a rule an abominable failure: no matter how much they did teach you the rules of behavior, they were not able to teach you the meta-rules that regulate

---

<sup>12</sup> Robert Brandom, *The Spirit of Trust*, Cambridge: Harvard University Press 2019, p. 501.

<sup>13</sup> *Op.cit.*, p. 506.

the subtle transgressions of the rulers. And, speaking about expressive subjectivity, one can also say that subjectivity appears in a speech only through such regulated violations – without them, we get a flat impersonal speech.

And what if we imagine Communism in a similar way: as a new ethical substance (a frame of rules) that enables positive freedom? Maybe this is how we should reread Marx's opposition of the kingdom of necessity and kingdom of freedom: Communism is not freedom itself but the structure of a kingdom of necessity that sustains freedom, the principal commitment to a Cause which makes all my transgressive pleasures possible. In other words, we shouldn't imagine Communism as a self-transparent order with no alienation but as an order of "good" alienation, of our reliance on thick invisible cobweb of regulations which sustains the space of our freedom. In Communism, I should be led to "trust" this cobweb and ignore it, focusing on what makes my life meaningful. This constitutive alienation in the symbolic substance is missing in Kohei Saito's *Karl Marx's Ecosocialism*<sup>14</sup>, the latest most consistent attempt to think humanity's embeddedness in nature without regressing into dialectical-materialist general ontology.

In his search of a pre-capitalist foundation of human life, he posits the process of metabolism between nature and humans as the ground on which the process of Capital is based. This metabolism was distorted by Capital which parasitizes on it, so that the basic "contradiction" of capitalism is the one between natural metabolism and capital - nature resists capital, it poses a limit to capital's self-valorization. The task of Communists is thus to invent a new form of social metabolism which will no longer be not market-mediated but organized in a human (rationally planned) way. That's why Saito is profoundly anti-Hegelian: his axiom is that Hegelian dialectics cannot think the natural limits of Capital, that the self-movement of Capital cannot ever fully "sublate"/integrate its presupposed natural base:

"Marx's ecology deals with the synthesis of the historical and transhistorical aspects of social metabolism in explaining how the physical and material dimensions of the 'universal metabolism of nature' and the 'metabolism between humans and nature' are modified and eventually disrupted by the valorization of capital. Marx's analysis aims at revealing the limits of the appropriation of nature through its subsumption by capital." (68)

Marx does not talk about subsumption under capital in abstract formal terms, he is interested in how this subsumption is not just a formal one but gradually transforms the material base itself: air gets polluted, deforestation, land is exhausted and rendered less fertile, etc. Saito is right to see in this rift the basic "contradiction"

---

<sup>14</sup> Kohei Saito, *Karl Marx's Ecosocialism*, New York: Monthly Review Press 2017. Numbers in brackets refer to the pages of this book.

of capitalism: once social production is subsumed under the form of the self-valorization process of the Capital, the goal of the process becomes capital's extended self-reproduction, the growth of accumulated value, and since environment ultimately counts just as an externality, destructive environmental consequences are ignored, they don't count:

“capital contradicts the fundamental limitedness of natural forces and resources because of its drive toward infinite self-valorization. This is the central contradiction of the capitalist mode of production, and Marx's analysis aims at discerning the limits to this measureless drive for capital accumulation within a material world.”(259)

Ecology is thus for Saito in the very centre of Marx's critique of political economy, and this is why, in the last decades of his life, Marx was extensively reading books on chemistry and physiology of agriculture. (The reason why Marx turned to physiology and chemistry of agriculture is clear: he wanted to study the life process of metabolism without falling into the trap of conceiving life that precedes capital in the terms of a Romantic “vital force.”) Saito's central premise is that THIS “contradiction” cannot be grasped in the Hegelian terms – this is why he mockingly mentions that Western Marxism “primarily deals with social forms (sometimes with an extreme fetishism of Hegel's *Science of Logic*)”(262). But we cannot get rid of Hegel in such an easy way. When Marx wrote that the ultimate barrier of capital is capital itself (in *Capital*, Vol III, Chapter 15 entitled “Exposition of the Internal Contradictions of the Law”) – “The *real barrier* of capitalist production is *capital itself*” (“*Die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst*”) - we should be precise in the Hegelian sense and clearly distinguish *Schranke* from *Grenze*: *Grenze* designates an external limitation while *Schranke* stands for the immanent barrier of an entity, for its internal contradiction. Say, in the classic case of freedom, the external limitation of my freedom is the freedom of others, but its true “barrier” is the insufficiency of this notion of freedom which opposes my freedom to the freedom of others – as Hegel would have put it, this freedom is not yet true freedom. And the whole point of Marx is that capital is not just externally limited (by nature which cannot be exploited indefinitely) but immanently limited, limited in its very concept.

Which mode of relating to Hegel should then an ecologically-oriented Marxism assume today? When Chris Arthur says that “it is precisely the applicability of Hegel's logic that condemns the object as an inverted reality systematically alienated from its bearers,”<sup>15</sup> he thereby provides the most concise formulation of the

---

<sup>15</sup> [https://www.academia.edu/38109734/The\\_Logic\\_of\\_Capital\\_Interview\\_with\\_Chris\\_Arthur](https://www.academia.edu/38109734/The_Logic_of_Capital_Interview_with_Chris_Arthur).

“Hegel’s logic as the logic of the capital”: the very fact that Hegel’s logic can be applied to capitalism means that capitalism is an perverted order of alienation... Or, as John Rosenthal put it, “Marx made the curious discovery of an object domain in which the inverted relation between the universal and the particular which constitutes the distinctive principle of Hegelian metaphysics *in fact* obtains”: “The whole riddle of the ‘Marx-Hegel relation’ consists in nothing other than this: /.../ it is precisely and paradoxically the *mystical* formulae of Hegelian ‘logic’ for which Marx finds a rational scientific application.”<sup>16</sup> In short, while, in his early critique of Hegel, Marx rejected Hegel’s thought as a crazy speculative reversal of actual state of things, he was then struck by the realization that there is a domain which behaves in a Hegelian way, namely the domain of the circulation of Capital.

Recall the classic Marxian motive of the speculative inversion of the relationship between the Universal and the Particular. The Universal is just a property of particular objects which really exist, but when we are victims of commodity fetishism it appears as if the concrete content of a commodity (its use-value) is an expression of its abstract universality (its exchange-value) - the abstract Universal, the Value, appears as a real Substance which successively incarnates itself in a series of concrete objects. That is the basic Marxian thesis: it is already the effective world of commodities which behaves like a Hegelian subject-substance, like a Universal going through a series of particular embodiments.

In Marx’s reading, the self-engendering speculative movement of the Capital also indicates a fateful limitation of the Hegelian dialectical process, something that eludes Hegel’s grasp. It is in this sense that Lebrun mentions the “fascinating image” of the Capital presented by Marx (especially in his *Grundrisse*): “a monstrous mixture of the good infinity and the bad infinity, the good infinity which creates its presuppositions and the conditions of its growth, the bad infinity which never ceases to surmount its crises, and which finds its limit in its own nature.”<sup>17</sup> This, perhaps, is also the reason why Marx’s reference to Hegel’s dialectics in his “critique of political economy” is ambiguous, oscillating between taking it as the mystified expression of the logic of the Capital and taking it as the model for the revolutionary process of emancipation. First, there is dialectic as the “logic of the capital”: the development of the commodity-form and the passage from money to capital are clearly formulated in Hegelian terms (capital is money-substance turning into self-mediating process of its own reproduction, etc.). Then, there is the Hegelian notion of proletariat as “substance-less subjectivity,” i.e., the grandiose Hegelian

---

<sup>16</sup> Quoted from [https://www.academia.edu/3035436/John\\_Rosenthal\\_The\\_Myth\\_of\\_Dialectics\\_Reinterpreting\\_the\\_Marx-Hegel\\_Relation](https://www.academia.edu/3035436/John_Rosenthal_The_Myth_of_Dialectics_Reinterpreting_the_Marx-Hegel_Relation).

<sup>17</sup> Gerard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, Paris: Editions du Seuil 2004, p. 311.



scheme of the historical process from pre-class society to capitalism as the gradual separation of the subject from its objective conditions, so that the overcoming of capitalism means that the (collective) subject re-appropriates its alienated substance. The Hegelian dialectical matrix thus serves as the model of the logic of the capital as well as the model of its revolutionary overcoming.

So, again, which mode of relating to Hegel should an ecologically-oriented Marxism assume today? Hegelian dialectics as the mystified expression of the revolutionary process, as the philosophical expression of the perverted logic of the Capital; as the idealist version of a new dialectical-materialist ontology; or should we simply claim (as Althusser did) that Marx only “flirted” with Hegelian dialectics, that his thinking was totally foreign to Hegel? There is another one: a different reading of Hegel’s dialectical process itself that leaves behind the predominant notion of this process as the process of gradual subjective appropriation of substantial content. Already decades ago, in the early years of modern ecology, some perspicuous readers of Hegel noted that the Hegelian idealist speculation does not imply an absolute appropriation of nature – in contrast to productive appropriation, speculation lets its Other be, it doesn’t intervene into its Other. As Frank Ruda pointed out<sup>18</sup>, Hegel’s Absolute Knowing is not a total *Aufhebung* – a seamless integration of all reality into the Notion’s self-mediation –; it is much more an act of radical *Aufgeben* – of giving up, of renouncing the violent effort to grab reality. Absolute Knowing is a gesture of *Entlassen*, of releasing reality, of letting-it-be and stand on its own, and, in this sense, it breaks with the endless effort of labour to appropriate its Otherness, the stuff that forever resists its grasp. Labour (and technological domination in general) is an exemplary case of what Hegel calls “spurious infinity,” it is a pursuit which is never accomplished because it presupposes an Other to be mastered, while philosophical speculation is at ease, no longer troubled by its Other.

This brings us back to the topic of fiction. Does this gesture of releasing reality, of letting-it-be and stand on its own, mean that we accept reality as it is in itself, outside the network of symbolic fictions? Here things get more complex. For Hegel, the form of this “letting-it-be” is knowledge, scientific knowledge (in his sense of the word) which doesn’t mess with its object but merely observes its self-movement. What scientific knowledge observes is not its object in itself but the interaction between in-itself and our fictions, where fictions are an immanent part of in-itself – and it is the same with Marx for whom, if we subtract fictions, social reality itself disintegrates. Today’s experimental science, however, displays a stance towards its object which is the opposite of Hegel’s: not a stance of impassive obser-

---

<sup>18</sup> See Frank Ruda, *Abolishing Freedom*, Winnipeg: Bison Books 2016.

ving the object's self-movement in its interplay with fictions but the stance of active intervention in its object and its technological manipulation, even creation of new objects (through biogenetic mutations), which simultaneously aims at how this object is in itself, independently of our interaction with it. Let's take brain science, the exemplary case of today's science, brain science: neurobiologists and cognitive scientists like to undermine our common sense of being autonomous free agents with the claim that subjective freedom is a fiction – in reality, in itself, our brain processes are fully determined by neural mechanisms. The Hegelian answer to this is that yes, freedom is immanently linked to fiction, but in a more subtle way – to quote a well-known passage from the “Preface” to Hegel's *Phenomenology of Spirit*:

“The activity of dissolution is the power and work of the *Understanding*, the most astonishing and mightiest of powers, or rather the absolute power. The circle that remains self-enclosed and, like substance, holds its moments together, is an immediate relationship, one therefore which has nothing astonishing about it. But that an accident as such, detached from what circumscribes it, what is bound and is actual only in its context with others, should attain an existence of its own and a separate freedom—that is the tremendous power of the negative; it is the energy of thought, of the pure I.”<sup>19</sup>

The power of the Understanding is the power of tearing apart in one's mind what in reality belongs together – in short, the power to create fictions. One should be attentive to a key detail in the quote from Hegel: this power is not just the basic form of human freedom, it is the power of “separate freedom” acquired by an object itself when is torn out of its living context and thus obtains a separate existence of its own. But is this power only active in our mind while reality remains the same in itself? In other words, are we dealing with a new version of Sartre's opposition between the reality of being-in-itself and consciousness as the vortex of being-for-itself? We should recall here Marx's definition of human labour from chapter 7 of *Capital*<sup>1</sup>:

“A spider conducts operations that resemble those of a weaver, and a bee puts to shame many an architect in the construction of her cells. But what distinguishes the worst architect from the best of bees is this, that the architect raises his structure in imagination before he erects it in reality. At the end of every labour-process, we get a result that already existed in the imagination of the labourer at its commencement.”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, New York: Oxford University Press 1977, pp. 18–19.

<sup>20</sup> <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch07.htm>.

These imaginations – fictions – are, of course, not just in the worker’s head, they emerge out of the socio-symbolic interaction of workers which presupposes the “big Other,” the order of symbolic fictions. So how does the “big Other” relate to (what we experience as) external reality? This is THE basic philosophical problem – and, at this point, we should stop.

## REFERENCES

- Brandom, B (2019) *The Spirit of Trust*, Cambridge: Harvard University Press
- Carson, R “Time and Schemas of Reproduction” (manuscript). Personal Communication.
- Hegel, F (1977) *Phenomenology of Spirit*, New York: Oxford University Press
- Johnston, A. *monumental Infinite Greed* (manuscript). Personal Communication.
- Lebrun, G (2004) *L'envers de la dialectique*, Paris: Editions du Seuil
- Marx, K (1970) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York: International Publishers
- Marx, K (1963) *Theories of Surplus-Value*, Moscow: Progress Publishers
- Marx, K & Engels, F (1969) *Selected Works, Volume 1*, Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K (1999) *The transformation of money into capital*. In *Capital*. Volumen I. Available in: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch04.htm>
- Pippin, R (2022) *The Return of metaphysic: Hegel vs Kant*. Available in: [https://iai.tv/articles/the-return-of-metaphysics-hegel-vs-kant-auid-2032?\\_auid=2020](https://iai.tv/articles/the-return-of-metaphysics-hegel-vs-kant-auid-2032?_auid=2020)
- Ruda, F (2016) *Abolishing Freedom*, Winnipeg: Bison Books
- Saito, K (2017) *Karl Marx's Ecosocialism*, New York: Monthly Review Press

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.001>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 19-36

# *The Cinematic Daydream as a Tool of Political Emancipation: Plus-de-Jour, Aufhebung and the Parallax*

*La ensoñación cinematográfica como herramienta de  
emancipación política: Plus-de-Jour, Aufhebung y el Parallax*

NICOL A. BARRIA-ASENJO

Universidad de Los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales, Osorno, Chile.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>.

SLAVOJ ŽIŽEK

Co-Director at the International Center for Humanities, Birkbeck College, University of London.  
Researcher at the University of Ljubljana, Slovenia.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4672-6942>

BRIAN WILLEMS

Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split, Croatia.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2141-3854>. E-mail: [bwillems@ffst.hr](mailto:bwillems@ffst.hr)

ANDREA PERUNOVIĆ

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1144-3088>.

RUBEN BALOTOL JR.

Visayas State University, Tolosa, Leyte Philippines.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6452-946X>

GONZALO SALAS

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. Orcid:  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0707-8188>.

TOMÁS CAYCHO-RODRÍGUEZ

Universidad Científica del Sur, Lima, Perú.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5349-7570>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.002>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 37-56



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## **Abstract**

In this research, we will start by exposing the paradox of ‘surplus enjoyment’ (the Lacanian plus-de-jouir), showing that its parallax structure of lack and excess is also applicable to the phenomenon of (surplus) repression. Linking his concept with the Hegelian Aufhebung, understood as a ‘failed negation’ or a ‘negation of negation’ as failure, we will focus in detail on the central example illustrating our theoretical positions, which is Iciar Bollain’s film *También la Lluvia* (Even the Rain). In analyzing its narrative structures that address the neocolonial reality, we will tend to approach indirectly, by reading the medium of cinematic narration, the ‘neocolonial question.’

*Keywords: Parallax; Daydreaming; Cinema; Psychoanalysis; Neocolonial; Politics.*

## **Resumen**

En esta investigación, comenzaremos por exponer la paradoja del ‘goce excedente’ (el plus-de-jouir lacaniano), mostrando que su estructura paralela de carencia y exceso es también aplicable al fenómeno de la represión (excedente). Vinculando su concepto con la Aufhebung hegeliana, entendida como ‘negación fallida de la negación’ o ‘negación de la negación’ como fracaso, nos centraremos en detalle en el ejemplo central que ilustra nuestras posiciones teóricas, que es la película de Iciar Bollain *También la Lluvia*. Al analizar sus estructuras narrativas que abordan la realidad neocolonial, tenderemos a acercarnos indirectamente, mediante la lectura del medio de la narración cinematográfica, a la ‘cuestión neocolonial’.

*Palabras clave: Parallax; Soñar despierto; Cine; Psicoanálisis; Neocolonial; Política.*

## Introduction

Throughout its thriving and turbulent history, the psychoanalytic theory has influenced many different strands of thought in humanities and social theories. Moreover, as Alenka Zupančič rightfully remarks: “psychoanalysis is also something that “happened” to philosophy and that philosophy cannot remain indifferent to...”<sup>1</sup>. Therefore, psychoanalytic conceptual tools were and still are frequently used in diverse theoretical frameworks, in order to examine phenomena such as politics, ideology, society, culture, economics, etc. But maybe most importantly, and again according to Zupančič, psychoanalysis has “allowed us to rethink and maintain the notion of the subject at the very moment when contemporary philosophy was ready to discard this concept as belonging to its metaphysical past”<sup>2</sup>.

Yet, the ways in which (Freudian-Lacanian) psychoanalysis have re-actualized the conception of subject, provoked very different reactions: sometimes its reception was followed by approbation and exhalation, while other times it wasn't so warmly welcomed, awakening skepticism and resentment. Moderate reactions to psychoanalytic discoveries concerning human subjectivity were much rarer, almost inexistent.

Arguably, the most ambiguous theoretical encounter that psychoanalysis had undergone with another discipline throughout its history, is the one with the post-colonial theory. The ways in which postcolonial thinkers relate to psychoanalysis still today, carry a significant load of complexity and strong affective intensities – at least inasmuch as all the love-hate relationships do. Already in Frantz Fanon's *Black Skins, White Masks* published in 1952, one can feel the ambiguity taking place in the relationship between the two disciplines. In the first pages of his book, Fanon states that “only a psychoanalytic interpretation of the black problem can lay bare the anomalies of affect that are responsible for the structure of the problem” (p.12), (and further in the text uses abundantly terms like desire, narcissism, unconscious, neurosis, gaze, complex etc.). At the same time, he states that his task is rather “sociodiagnostic” and that “the black man's alienation is not an individual problem” (p.13). As Hook and Truscott (2013) observe: “In this way it is more the patholog-

---

<sup>1</sup> Alenka Zupančič, “Answers by Alenka Zupančič”, *European Journal of Psychoanalysis*, (Internet: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/answers-by-alenka-zupancic/>)

<sup>2</sup> *Ibid.*

ical nature of society, “the neurotic structure of colonialism itself” (Fuss, 1994, p. 20) that is diagnosed [by Fanon], than an individual subject”<sup>3</sup>. It becomes clearly visible then, that the knot of Fanon’s ambivalent relation with psychoanalysis is precisely pointing to the locus of subject. In order to show that the ‘individual approach’ isn’t suitable for the analysis of colonialism, Fanon will consecrate a whole chapter to Octave Mannoni’s book *Prospero and Caliban: Psychology of Colonization*<sup>4</sup>, criticizing (to a large extent very rightfully, we could claim) the conception of ‘dependence complex’ of the colonized (Caliban), but simultaneously acclaiming (only in passing, though) the ‘inferiority complex’ of colonizers (Prospero)<sup>5</sup>. So, again, the place of the subject happens to be the place of ambiguity. Further in the book, Fanon (1985) will claim that the Oedipus complex “is far from coming into being amongst Negroes”(152), yet will keep considering (Other’s) desire as universal. Anyhow, this ambivalent stance towards the psychoanalytic conception of subjectivity will be inherited by other postcolonial thinkers.

Gayatri Chakravorty Spivak (1993) for example, designated Freud as one of her “flawed heroes”, an “intimate enemy”; and while rejecting his views on “race, class and gender-specificity”, she praised his “vulnerability as a moral philosopher” (p. 18-19)<sup>6</sup>. The views on the subjective and the socio-political aspects of psychoanalytic theory are somehow again here in an ambivalent correlation. Another example of this ambivalence is to be found in Edward Said’s (2004) last book, entitled *Freud and the Non-European* – in which he reads closely Freud’s last book *Moses and Monotheism*. This text represents Said’s search for Freud’s “unresolved sense of identity” that casts light on something in Freud’s thought that is “actually more general in the non-European world than he [Freud] has suspected” (Said, 2004, p. 55) and that would help elucidating political phenomena such as the Israel-Palestine conflict. Again, socio-political draws on the subjective and *vice versa*, leaving the readers perplexed on the precise relation between those two categories.

With this being said, we can announce that the question that this paper addresses will not directly interfere with the already existent quarrels and debates between psychoanalysis and postcolonial theory, nevertheless keeping them in sight as the inherent metacontext of its own investigation. Our argumentation will not

---

<sup>3</sup> Hook, D and Truscott, R (2013) “Fanonian ambivalence: on psychoanalysis and postcolonial critique. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 33 (3). pp. 155-169. ISSN 1068-8471.

<sup>4</sup> Mannoni, O (1964) *Prospero and Caliban: Psychology of Colonization*. Westport: Paeger.

<sup>5</sup> This claim, as well as the more general history of the reception of Mannoni’s book is nicely exposed in Lane, C (2002) “Psychoanalysis and Colonialism Redux: Why Mannoni’s “Prospero Complex” Still Haunts Us”, *Journal of Modern Literature*, 25(3-4), 127–150. doi:10.2307/3831859.

<sup>6</sup> Chakravorty Spivak, G (1993) “Echo”, *New Literary History*, 24 (1), p. 18-19.



be driven by the intention to impose psychoanalytic theoretical method as the master's discourse for an analysis of the political and ideological specificities of postcolonialism. Rather, we will explore some aspects of the present *neocolonial* political reality, by staying on our 'proper' terrain – namely, on the crossroads between psychoanalytic theory, critical theory and German Idealism – without pretention of developing something that would be a postcolonial theory of our own.

We will thus start by exposing the paradox of 'surplus enjoyment' (the Lacanian *plus-de-jouir*), showing that its parallax structure of lack and excess is also applicable on the phenomenon of (surplus) repression. With and against Marcuse, we will show the impossibility of something such as the "non-repressive desublimation". By doing so, the paradoxical structure of repression that resumes itself in the logic of 'less is more', will be brought to light as the main strategy behind symbolic castration which keeps the dominating ideological instances in power, bribing us with the misery of some form of surplus-enjoyment. The persistence of such paradoxical logics that mediate subjectivity and social domination, will be further explained by the contemporary predominance of a specific kind of the Hegelian *Aufhebung* understood as 'failed negation of negation' or 'negation of negation' as *failure*. From that melancholic point of view of the 'living dead' that we have thus become, we will note that the time of liberation is over, or rather, that it became impossible. In the second part of the article, we will start again with a critical reading of Marcuse's *Eros and Civilization* (1955) where he claims that the liberation lies in the distant past, far from the constraints of contemporary civilization. In opposition to this mythical view of the past, we will propose that liberation lies in prohibition, in a kind of "compulsive freedom" or "unfree improvisation". In this context, we will claim that the right tool for understanding temporal structures of oppression, and moreover for attaining liberation – particularly in the neocolonial political situations – is the one of daydream, as Freud have conceptualized it. The central example illustrating our theoretical positions will be found in Iciar Bollain's film *También la Lluvia* (*Even the rain*). It is by analyzing its narrative structures addressing the neocolonial reality, that we will tend to approach indirectly, by reading the medium of cinematic narration, the 'neocolonial question'. The aim of that analysis will be to propose the temporality of the daydream as an emancipatory strategy, following the destiny of the main character of the film, whose behavior approaches closely to the one which Lacan (1974) used to attribute to a *saint*, who embodies "what the structure entails, namely allowing the subject, the subject of the unconscious, to take him as the cause of the subject's own desire." (p.15).

So finally, if postcolonial studies were somehow inordinately focused on "interrogating the politics of symbolic difference" as Gautam Basu Thakur (2021)

proposes, we should now move “to exploring excess, surplus or lack that linger in the wake of exercises of self-representation” (p. xiv). Without high jacking the position of postcolonial studies, we shall approach its task from our own perspective regarding neocolonial politics, showing that the subject still plays a fundamental role in neocolonial processes, and precisely because it is nothing else but a gap in the symbolic order.

### **The Parallax of Lack and Excess**

The basic paradox of *jouissance* is that it is both impossible and unavoidable: it is never fully achieved, always missed, but, simultaneously, we never can get rid of it - every renunciation of enjoyment generates an enjoyment in renunciation, every obstacle to desire generates a desire for obstacle, etc. This reversal provides the minimal definition of the surplus-enjoyment: it involves the paradoxical “pleasure in pain”. That is to say, when Lacan uses the term *plus-de-jouir*, one has to ask a naive, but crucial question: in what does this surplus consist? Is it merely a qualitative increase of ordinary pleasure? The ambiguity of the French expression is decisive here: it can mean “surplus of enjoyment” as well as “no enjoyment” - the surplus of enjoyment over mere pleasure is generated by the presence of the very opposite of pleasure, i.e. pain; it is the part of *jouissance* which resists being contained by the homeostasis, by the pleasure principle. Or, it is the excess of pleasure produced by «repression» itself, which is why we lose it if we abolish repression. This is what Herbert Marcuse (1974), in his *Eros and Civilization*, misses when he proposes a distinction between “basic repression” (“the ‘modifications’ of the instincts necessary for the perpetuation of the human race in civilization”) and “surplus-repression” (“the restrictions necessitated by social domination”):

while any form of the reality principle demands a considerable degree and scope of repressive control over the instincts, the specific historical institutions of the reality principle and the specific interests of domination introduce additional controls over and above those indispensable for civilized human association. These additional controls arising from the specific institutions of domination are what we denote as surplus-repression (p.37 )

Marcuse enumerates as examples of surplus-repression “the modifications and deflections of instinctual energy necessitated by the perpetuation of the monogamic-patriarchal family, or by a hierarchical division of labor, or by public control over the individual’s private existence.” (p.37-38) Although he concedes that basic and surplus-repression are *de facto* inextricably intertwined, one should go a

step further and render problematic their very conceptual distinction: it is the paradox of libidinal economy that surplus/excess is necessary for the very “basic” functioning – why? An ideological edifice “bribes” subjects to accept “repression”/renunciation by way of offering as surplus-enjoyment (Lacan’s plus-de-jouir), and this surplus-enjoyment is an enjoyment generated by the very “excessive” renunciation to enjoyment – surplus-enjoyment is by definition enjoyment-in-pain. (Its paradigmatic case is the Fascist call “Renounce corrupt pleasures! Sacrifice yourself for your country!”, a call which promises an obscene enjoyment brought about by this very renunciation.) One thus cannot have only “basic” repression without the surplus-repression, since it is the very enjoyment generated by the surplus-repression which renders the “basic” repression palpable to the subjects. The paradox is thus a kind of “less is more” we are dealing with here: “more” repression is less traumatic, more easily acceptable, than less. When repression is diminished, the lesser degree of repression is much more difficult to endure and provokes rebellion. (This is maybe one of the reasons why revolutions break out not when oppression is at its worst, but when it diminishes to a more “reasonable” and “rational” level<sup>7</sup> – this diminishing deprives repression of the aura which makes it acceptable) (Zizek, 2013).

This is why we should also reject Marcuse’s idea of a “non-repressive desublimation” as the goal of sexual emancipation. If we follow Lacan’s precise definition of sublimation, then Marcuse’s idea of “liberated persons” who are able to experience “the non-repressive desublimation of resexualizing their polymorphously perverse bodies” is a utopian nonsense – why? For Lacan, “repressive desublimation” cannot be opposed to non-repressive desublimation because desublimation is AS SUCH repressive, which is why perversion in which the subject actualizes its dirtiest fantasies is, as Lacan pointed out, the hidden part of any oppressive power. For Lacan, sexual drive as such relies on sublimation: sublimation elevates an ordinary worldly object to the level of the impossible Thing – this is how sublimation sexualizes an ordinary object. So when Johnston claims that “Freudian sublimation is nothing other than the achievement of satisfaction in the face of aim-inhibition,” we should NOT read this in the ordinary sense of replacing a direct sexual object or act by a desexualized activity. Lacan reads sublimation in the Kantian way: what is prohibited in sublimation is not the direct object but the impossible Thing – that’s the basic paradox here: what is prohibited is already in itself impossible-to-reach. In sublimation, we shift from one to another object to catch the elusive Thing which eludes already the direct object.

---

<sup>7</sup> the line of thought from the chapter “Parataxis” in: Zizek (2013) *Less Than Nothing*, London: Verso Books.

To get the paradoxical logic of “less is more,” it is crucial to distinguish symbolic castration from the real castration (a penis – or testicles - is actually cut off) and the imaginary castration in which the loss is just imagined (as in the case of a woman imagining she once had a penis and lost it). In the symbolic castration, nothing happens in (bodily) reality, all that happens is that phallus itself (as the moment of bodily excess) becomes a signifier of “castration,” of its lack/impotence. In this sense, social authority really is “phallic” insofar as it has the effect of symbolic castration on its bearer: if, say, I am a king, I have to accept that the ritual of investiture makes me a king, that my authority is embodied in the insignia I wear, so that my authority is in some sense external to me as a person in my miserable reality. As Lacan put it, only a psychotic is a king who thinks he is as king (or a father who is a father) by his nature, as he is, without the processes of symbolic investiture. This is why being-a-father is by definition a failure: no “empirical” father can live up to his symbolic function, to his title. How can I, if I am invested with such an authority, live with this gap without obfuscating it through psychotic direct identification of my symbolic status with my reality?

And this is why, from the strict Freudian standpoint, the human finitude (symbolic castration) and immortality (death drive) are the two sides of the same operation, i.e., it’s not that the substance of life, the immortal *Jouissance-Thing*, is “castrated” by the arrival of the symbolic order. As in the case of lack and excess, the structure is that of parallax: the undead *Thing* is the remainder of castration, it is generated by castration, and vice versa, there is no “pure” castration, castration itself is sustained by the immortal excess which eludes it. Castration and excess are not two different entities, but the front and the back of one and the same entity, that is, one and the same entity inscribed onto the two surfaces of a Möbius strip. The unity of limitation and immortality can now be clearly formulated: an entity finds its peace and completion in fitting its finite contours (form), so what pushes it beyond its finite form is the very fact that it cannot achieve it, that it cannot be what it is, that it is marked by an irreducible impossibility, thwarted in its core - it is on behalf of this immanent and constitutive obstacle that a thing persists beyond its “death.” Recall Hamlet’s father: Why does he return as a ghost after his natural death? Because of the gap between his natural death and his symbolic death, i.e., because he died in the flower of his sins, unable to find peace in death, to enact his symbolic death (settlement of accounts).

One of the determinations of modernity is that, in it, a specific form of the negation of negation arises<sup>8</sup>: far from the triumphant reversal of negativity into a

---

<sup>8</sup> the line of thought deployed by Aaron Schuster and Alenka Zupančič (private communication).

new positivity, this “negation of negation” means that even negation (our striving to reach the bottom, the zero-point) fails. Not only are we not immortal but we are even not mortal, we fail in that endeavour to disappear, we survive in the guise of the obscene immortality of the “undead” (living dead). Not only do we fail in our pursuit of happiness, we even fail in our pursuit of unhappiness, our attempts to ruin our life produce small unexpected bits of miserable happiness, of surplus-enjoyment. In old Yugoslavia policemen were the butt of jokes as stupid and corrupted; in one of these jokes, a policeman returns home unexpectedly and finds his wife alone in bed, half-naked and aroused; he suspects a lover is hiding beneath the big bed, gets on his knees and looks beneath. After a couple of seconds, he raises up with a satisfied expression, just mumbling “Everything OK, nobody is there!”, while quickly pushing a couple of banknotes into the pocket of his trousers... This is how in our daily lives accepting failure is paid by the misery of some form of surplus-enjoyment.

In social life, not only do most of us fail to achieve social success and slide slowly towards some form of proletarianization, we even fail in this tendency towards the bottom of the social scale, to become proletarians who have nothing (to lose but their chains), and somehow maintain a minimum of social status. Perhaps, therein resides the impasse of today’s Western radical Leftists who, disappointed at the lack of “true proletariat” in their own country, desperately search for an ersatz proletariat which will mobilize itself as a revolutionary agent instead of “our” corrupted and inert working class (the most popular candidate is lately nomadic immigrants). Is this weird “downward negation of negation” really what escapes Hegel in his obsession with the forward march of the spirit? What if this “downward negation of negation” is rather the true secret of the Hegelian dialectical process? It is along these lines that one should reread Hegel backwards, from the perspective of Samuel Beckett’s late short texts and plays which all deal with the problem of how to go on when the game is over, when it has reached its end-point<sup>9</sup>. Hegel is not simply the thinker of closure, of the closed circle of the end of history in Absolute Knowing, but also the thinker of the terrible void of inertia when, after “the system is closed,” nothing (that we can think) happens although “the time goes on.”

But what if the choice between finitude and immortality is false? What if finitude and immortality, like lack and excess, also form a parallax couple, what if they are the same from a different point of view? What if immortality is an object that is a remainder/excess over finitude, what if finitude is an attempt to

---

<sup>9</sup> the line of thought deployed by Mladen Dolar (private communication).

escape from the excess of immortality? What if Kierkegaard was right here, but for the wrong reason, when he also understood the claim that we, humans, are just mortal beings who disappear after their biological death as an easy way to escape the ethical responsibility that comes with the immortal soul? He was right for the wrong reason insofar as he equated immortality with the divine and ethical part of a human being—but there is another immortality. What Cantor did for infinity, we should do for immortality, and assert the multiplicity of immortalities: the Badiouian noble immortality/infinity of the deployment of an Event (as opposed to the finitude of a human animal) comes after a more basic form of immortality which resides in what Lacan calls the Sadean fundamental fantasy: the fantasy of another, ethereal body of the victim, which can be tortured indefinitely and nonetheless magically retains its beauty (recall the Sadean figure of the young girl sustaining endless humiliations and mutilations from her depraved torturer and somehow mysteriously surviving it all intact, in the same way Tom and Jerry and other cartoon heroes survive all their ridiculous ordeals intact). In this form, the comical and the disgustingly terrifying (recall different versions of the “undead”—zombies, vampires, etc.—in popular culture) are inextricably connected. (Therein resides the point of proper burial, from Antigone<sup>10</sup> to Hamlet: to prevent the dead from returning in the guise of this obscene immortality. . .) (Zizek, 2019)

So, again, the idea of the “negation of negation” as a failure is not strange to Hegel. In one of the most famous passages in his *Phenomenology*, the dialectic of master and servant, he imagines the confrontation of the two self-consciousnesses engaged in the struggle to life and death; each side is ready to go to the end in risking its life, but if they both persists to the end, there is no winner – one dies, the other survives but without another to recognize it. The whole history of freedom and recognition – in short, the whole history tout court, the whole of human culture – can take place only with an original compromise: in the eye to eye confrontation, one side (the future servant) “averts its eyes,” is not ready to go to the end.

Perhaps the ultimate form of the self-annihilating negation of negation is a certain mode of melancholy, a melancholy which arises when, say, I am leaving my home permanently: what makes the situation melancholic is not just to see how the beloved home is disappearing from my life but the sadness of knowing that this disappearance itself will disappear: There will be a moment when I will no longer miss my home but simply stop caring about it, a moment when homesickness itself, not just home, will disappear.

---

<sup>10</sup> line of thought from “Corollary 2: Circular Time” in *Sex and the Failed Absolute*, London: Bloomsbury 2019.

## The Impossible Time of Freedom

The time of liberation is over, which is what still makes it possible. The time is over because the real time for liberation was in 1871, or 1917, or 1968. Yet the idea that the possibility of true rebellion lies in the past is also a myth. There was no “golden age” of freedom in belief or actions that are constrained today. Even the Greeks did not really believe in their own Gods, which also indicates the obverse, that contemporary life is not so far removed from superstition. In the words of Paul Veyne, “Daily life itself, far from being rooted in immediacy, is the crossroads of the imagination, and there people actively believe in racism and fortune-tellers.” (Veyne, 1988, p. 117). This is true not only for the daily life of the past, but also of the present. In this sense they are both same. Yet this sameness also indicates something more profound, since the crossroads of the imagination that Veyne mentions are a juxtaposition of prohibition and liberation which confronts the fantasy of freedom with its own limitation, a confrontation which is never truly understood, and yet impossible to escape.

For Marcuse (1966), true liberation is located in the past because that is when pleasure ran free, unfettered by the constraints of contemporary civilization: “the deepest and oldest layer of the mental personality, is the drive for integral gratification, which is absence of want and repression. As such it is the immediate identity of necessity and freedom<sup>11</sup>.” (p. 18) Hence the role of memory, which is “to preserve promises and potentialities which are betrayed and even outlawed by the mature, civilized individual, but which had once been fulfilled in his dim past and which are never entirely forgotten<sup>12</sup>” (This is why “Regression assumes a progressive function. The rediscovered past yields critical standards which are tabooed by the present (Cerullo, 1979, p. 21)<sup>13</sup>. Marcuse indicates a fundamental change is the location of liberation. As Margaret Cerullo (1979) notes, Marcuse’s “insistence on the possibility of a new reality principle as the promise of a socialism which could no longer be understood as a change in social institutions, but had to be deepened to include a vision of change in consciousness...The role of psychoanalysis is to engage with the personal, bringing forth this past freedom, or “the memory of a time when individual and species were still one, of a prehistorical life prior to division,” (Raulet, 2004, p. 121)<sup>14</sup> within the contemporary land of repression.

---

<sup>11</sup> Marcuse, op. cit. p. 18. (NOTE, THIS IS FROM THE 1966 BEACON PRESS EDITION, I DON'T HAVE ACCESS TO THE 1974 EDITION QUOTED ABOVE)

<sup>12</sup> Ibid. (NOTE, THIS IS FROM THE 1966 BEACON PRESS EDITION, I DON'T HAVE ACCESS TO THE 1974 EDITION QUOTED ABOVE)

<sup>13</sup> Margaret Cerullo, “Marcuse and Feminism,” *New German Critique*, vol. 18 (1979), p. 21

<sup>14</sup> Raulet, G (2004) “Marcuse’s Negative Dialectics of Imagination,” in *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Eds. John Abromeit and W. Mark Cobb, London: Routledge, p. 121.



However, as was argued above, liberation lies in prohibition, a kind of “compulsive freedom” or “unfree improvisation,” (Brassier, 2003) not the supposed unfettered freedom of the past. This is because complete liberation is impossible to reach, which is the same thing as saying it is prohibited. In other words, if the Thing is always elusive and denied direct contact, then dealing with the denial of prohibition and the shifting identities of sublimation can be taken as a strategy for approaching freedom, rather than its negation.

This is why we can take issue with another statement of Marcuse’s from the same chapter, when he says that only certain expressions of past freedoms fit his criteria for absolute freedom: “Psychoanalytic theory removes these mental faculties from the noncommittal sphere of daydreaming and fiction and recaptures their strict truths.”<sup>15</sup> For Marcuse, the issue is that daydreaming and fiction are in no way independent since they are deeply rooted in the same kinds of repression and sublimation that effect adult lives. Freud (1959), in his “Creative Writers and Day-Dreaming,” first presented at the end of 1907, has a similar approach, but for a different reason. He begins by arguing that creativity in adults is tied to the play of children, since “we can never give anything up; we only exchange one thing for another.”<sup>16</sup> One way creativity becomes manifest in the adult world is through daydreams, although daydreams are not unfettered spheres removed from reality. Similar to Marcuse, daydreams reflect the daydreamer’s current life and struggles. They are marked by a “date-mark”<sup>17</sup> (*Zeitmarke*) from the moment they take place, so that the daydream of a woman about to lose her job is different than the daydream of a woman about to start college. So far it seems that Marcuse and Freud have a similar position regarding daydreams, but there is a difference. For Marcuse, daydreams are to be dismissed because they are infected by date-mark of the adult’s world. The future projections of critical theory “are not to be idle daydreams, but an imaginative programme of social construction based on an analysis of tendencies in the present society...” (Kellner, 1984, p.123). For Freud, the “freedoms” of one’s childhood inform but do not predict the adult, and the date-mark of contemporary daydreams just helps make this impossibility visible. Therefore the limitations the

---

<sup>15</sup> Ibid. (NOTE, THIS IS FROM THE 1966 BEACON PRESS EDITION, I DON’T HAVE ACCESS TO THE 1974 EDITION QUOTED ABOVE)

<sup>16</sup> Sigmund Freud, “Creative Writers and Day-Dreaming,” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IX (1906-1908)*, Edited by James Strachey, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1959, p. 145. For further analysis on this same subject, see Brian Willems’ review of Laurence Rickels’ three-volume *Critique of Fantasy*, Punctum Books, 2020-21, forthcoming in the *Journal of the Fantastic in the Arts*.

<sup>17</sup> Freud, op. cit. p. 147.



daydream are one way that we can access some kind of freedom. The manner this is done is through daydream temporality.

One expression of the political nature of daydream is found in Icíar Bollaín's 2010 film *Even the Rain* (*También la lluvia*), which first mirrors the parallax structure of castration and then complicates it. A Mexican director and Spanish producer go to Bolivia to film a historical production about Columbus landing in the "New World." The parallax structure of this process is shown in a number of scenes in which the line between fact and fiction, or actors and their roles, is crossed. "*Even the Rain* blends several cinematic tendencies, which at times clash to create a temporal short circuit." (Ciento, 2012, p. 245) In one such moment early in the film, the actors are in the garden of their hotel reading through their lines. "Columbus" (Karra Elejalde, who is playing the actor Antón, who is then playing Columbus) is shown proof that his long journey has paid off: the natives are wearing the gold that the Europeans have come for. Columbus and his crew are being played by actors, yet in order to perform their scene, they turn to two local employees of the hotel who are outside of the game, serving their guests food and drinks. "Columbus" approaches the female employee and, without her permission, takes her gold earring from her ear. The employee looks both amused and confused as the actor continues the scene, with him demanding ever more vehemently, "Where is the gold? You know what I'm talking about. Gold! Where is it?!" During this exchange she does not flinch, although she does look nervously over to the male employee at her side, who seems like he is about to jump in and defend her.

But this is all just a game. The actor playing Columbus eventually breaks the tension by coming out of character and being "himself," claiming, "Who gives a shit about gold?" and, "I need a fucking drink!" The actors laugh and the woman is offered an apology<sup>18</sup>. However, while at first it seems as if the contemporary film crew are making a movie to expose the colonialism of the past, they are actually perpetuating it, seen here in the actor's assumption that he can approach, touch, and treat the employee in this way. The fact that the situation is fake, just a rehearsal, means nothing. The oppression of the real Columbus is not somehow negated when the actor appears from behind his mask. In fact, this supposed negation of Columbus is itself negated by the actual harassment the actor inflicts on the employee, with "the positioning between the film-makers and the film-in-production's subjects serving

---

<sup>18</sup> At first glance this scene has structural similarities to the fantasy rape scene in David Lynch's *Wild at Heart* (1990) discussed in *The Parallax View*, although the scene in Bollaín's film is not, ultimately, about "practicing the love of one's neighbor" (Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge: MIT Press, 2006, p. 70), but the opposite.

as a recurrent point of reflection.”<sup>19</sup> Here the parallax structure of the film comes forth. The actor negates the colonialism of Columbus by coming out of character, yet the separation of actor and role is itself negated by the film crew’s continual mistreatment of the Bolivian natives. Oppression takes on an undead, monstrous form in this scene, made visible when the actor is not acting, or when the hotel worker is not working, but playing a part in a scene. The truth of the moment is created when no one is fulfilling their role to perfection, when everyone misses the mark somewhat<sup>20</sup>.

Yet there is another figure in the film that complicates this reading by engaging in the temporal structure of the daydream. The first scene of the film shows the filmmaking crew arriving in Bolivia, and a long line of locals waiting to be considered for roles. The filmmakers are inefficient. There is no way that they will be able to interview everyone. One man in line protests at being sent home. He says that they will all stay until they have each been seen, and he eventually gets into a fight with a security guard. This catches the eye of the film’s director, and the man in line, Daniel (Juan Carlos Aduviri), is cast as Hautey, the famous Taíno chief who worked to warn other natives of the treacherous Spaniards, eventually fighting the invaders before being captured and burned alive (Barreiro, 1990) With Daniel, the relationship between actor and role is different. There is no separation to be negated. He *is* the role he is playing. For despite the fact that Daniel is a contemporary Bolivian, while Hautey was from Haiti, and killed in Cuba in 1512, Daniel *is* Hautey in the sense that they share the same character traits: Daniel is also a fighter against oppression, although in a different guise. Daniel does not need to get in and out of character as the actor playing Columbus does. Daniel *is* the character. There is something different going on here. Something else is in play.

In the summer of 1999, the World Bank and the International Development Bank made the privatization of the water supply of Bolivia’s Cochabamba region a condition for receiving loans (Olivera & Lewis, 2004) The title of Bollaín’s film, *Even the Rain*, is taken from Law 2029, passed by the Bolivian government to satisfy these demands. This law prohibited the traditional distribution of water to rural areas beyond official jurisdiction, as well as banning the construction of collection

---

<sup>19</sup> Hulme-Lippert, M. (2016) “Negotiating Human Rights in Icíar Bollaín’s *También la lluvia*,” *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 25, no. 1, p. 108.

<sup>20</sup> There are a number of scenes in the film where the parallax structure of castration generates the true meaning of the film. Local actors refuse to re-enact a scene of drowning their children even though the director insists that “I’m not making this up. It’s what happened.” And a child actor, sitting in a movie theatre and watching her performance of watching her film father having his arm chopped off because he has not fulfilled his daily quota of gold for his masters, feels empathy with the oppression of her ancestors, a feeling which is worlds away from the congratulations for a good performance given to her by the director once the scene finishes.

tanks to gather rain water the privatization of rain water. The character of Daniel is at least partially based on the real-world leader of the main opposition group *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* (Coalition in Defense of Water and Life), Oscar Olivera. In the film, Daniel's work defending the local water supply repeatedly takes precedence over his acting duties. In fact, he has only taken the part in the film to obtain money to support the movement<sup>21</sup>.

But what is really so revolutionary about the character of Daniel? He illustrates the temporality of the daydream. For Freud, daydream temporality follows the endopsychic structure of id, ego, and superego, in that the daydream is first triggered by a contemporary event, then it reaches back to the past when a similar wish was fulfilled, before finally stretching out to the future to imagine when such a wish could be fulfilled again. In *Even the Rain*, the current event of the Water War triggers the memory of the (at least partially) fulfilled wish of Hautey's revolt in the past, which is then projected into the future wish for the film crew to change from maintaining "the existing order but with a human face" (Zizek, 2020, p. 36) to owning up to their behavior and doing something about it (which the film producer seems to do when he puts himself at risk to save the life of Daniel's daughter). Thus colonial oppression is contemporary Euro-centrism is World Bank neoliberalism. Yet the film also shows how this temporality makes the impossibility of the Thing visible. Hautey's life was cut short by being burned at the stake by the Spanish invaders. The representation of this scene in the film is supplemented by the police arriving to arrest Daniel for his role as a protestor in the Water War. Yet there is another element in play. There is an impossible moment in this scene. Daniel, playing Hautey, is shown burning at the stake, but this is not mere acting. Real fire is shown to be actually burning the actors alive.

This scene, in which "the film's intertwined temporalities are fully manifested,"<sup>22</sup> does not make sense in the economy of the film. The fire should have been added post-production, or somehow done with special effects, while here it is being shown as actual fire, really burning the actors. Yet a moment later the police come, interrupt the shooting, arrest Daniel, and take him away, unburned and unscathed. This scene indicates the impossibility of the Thing itself in the way that the scene is impossible in terms of the structure of the film. Yet the manner that this impossibility comes forth is through the limited, repressive, disruptive time of the

---

<sup>21</sup> In another connection between Olivera and the film, the passage cited above for information on the Water War, when reprinted in the 2018 *Bolivia Reader*, is given the title "Even the Rain." See Oscar Olivera, "Even the Rain," *The Bolivia Reader: History, Culture, Politics*, Edited by Sinclair Thomson, Rossana Barragán, Xavier Albó, Seemin Qayum, and Mark Goodale, Durham: Duke University Press, 2018, pp. 603-607.

<sup>22</sup> Clinto, op. cit., p. 255.

daydream, which is one of the few places where approaching the real becomes possible. Perhaps this is also why the last third of the film is the least successful. The European actors have supposedly “learned” their lesson of being oppressors and are now inhabiting the role they thought they actually occupied before: saviors. Yet this falls flat, since seeing themselves as saviors is the same sentiment which lead Columbus to rationalize the occupation of the “New World” with the thought of Christ rejoicing “on earth, as he rejoices in heaven, in the prospect of the salvation of the souls of so many nations hitherto lost.”<sup>23</sup>

## Conclusion.

The French state-owned television network France 24 reported that some authorities in Ukraine encourage beating and tying people who are caught stealing to poles. It was reported as videos of accused looters emerge on the web which took place in various parts of Ukraine. The Russia-Ukraine conflict resulted for Ukrainians the deprivation of their basic commodities, particularly food shortages. Paradoxically, Ukrainians described the attack of Russia as evil without apathy particularly to civilians while looters who wanted to survive are tied and beaten to the poles without sympathy. While in England, Queen Elizabeth II, the British longest-serving monarch celebrates a platinum jubilee, despite its colonialist attitude, garnered tribute from world leaders and ordinary people for one of history’s great acts of constancy making the apex of British power. In contrast to their failure to redress colonial-era land grabbing in Kenya.

Other issues around the globe have something to do with what Mannoni pointed out that the colonial is not looking for profit only, he is greedy for certain other—psychological—satisfaction, and that is much more dangerous, requiring adequate attention to the peculiar dynamics of desire that characterize the colonial situation.<sup>24</sup> Truly, we live in a time of uncertainty, confusion, suffering and trouble there emerges a weird phenomenon that points us to the idea that sometimes what is needed when confronted with uncertainties is not to search for solutions but it requires to change our standpoint for one to see the false realities.<sup>25</sup> It demands a rereading, reanalysis to the hegemonic foundations of our society from the vantage

---

<sup>23</sup> Paul Leicester Ford (Ed.), *Writings of Christopher Columbus: Descriptive of The Discovery and Occupation of the New World*, New York: Charles L. Webster and Co., 1892, p. 50.

<sup>24</sup> Derek Hook. *Postcolonial Psychoanalysis. Theory & Psychology*. SAGE Publications. Vol. 18(2):269-283 DOI: 10.1177/0959354307087886

<sup>25</sup> Žižek. S (2018) *Like a Thief in Broad Daylight*, (New York: Seven Stories Press,, 8, 182-208.

of psychoanalytic theory to colonial/postcolonial issues. Benjamin pointed out that those nations are not only forged by the pens and rhetoric of the intellectuals but also by the blood and cries of the marginalized. Thus, it is an important task for scholars to “brush against the grains.”<sup>26</sup> In this regard, psychoanalysis plays an important role in the pursuit of Walter Benjamin’s historical-philosophical thought. The psychoanalytic tradition of Sigmund Freud and Benjamin participates in Foucault’s view on criticism, where Foucault pointed out that criticism is a matter of flushing out that thought and trying to change it: to show that things are not as self-evident as one believed.<sup>27</sup> In addition, Benjamin perspective participates in Freud’s concept of daydreaming which is the desire to alter the existing and often unsatisfactory or unpleasant world of reality. The past and present are projected toward the future through the medium of art just like the 2010 film of Icíar Bollaín, *Even in the Rain*. Icíar’s presentation of her daydream (Even in the Rain) publicly there arises an experience of great pleasure thus making it emancipatory. According to Freud, the essential *ars poetica* of the film is in the technique by which the feeling of repulsion is overcome, and this has certainly to do with those barriers erected between every individual being and others. Icíar bribes the viewers by the offer of purely formal, that is, aesthetic, pleasure in the presentation of her phantasies. Freud further explained by saying that increment of pleasure that is offered to us in order to release yet greater pleasure arising from deeper sources in the mind is called ‘incitement premium’ or technically, ‘fore-pleasure’ which the enjoyment of film releases tensions in our minds.<sup>28</sup> Thus, making daydream emancipatory as an emancipatory strategy and effective compared to Marcuse’s “non-repressive desublimation.”

---

<sup>26</sup> Walter Benjamin. *On the Concept of History* available from [http://www.efn.org/~dredmond/Theses\\_on\\_History.html](http://www.efn.org/~dredmond/Theses_on_History.html); 5-6.

<sup>27</sup> Freud, S (1959) *Collected Papers Vol. 4*. Translated by Joan Riviere. New York: Basic Books, Inc.173-175.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 173, 180-183.

## REFERENCES.

- Barreiro, J (1990) "A Note on Tainos: *Whither Progress?*" *Northeast Indian Quarterly* (Fall 1990): 66-77. Internet: <http://www.hartford-hwp.com/archives/41/013.html>.
- Basu Thakur, G (2021) *Postcolonial Lack*, New York: SUNY Press
- Brassier, R (2003) "Unfree Improvisation/Compulsive Freedom," *Mattin*. Internet: [http://www.mattin.org/essays/unfree\\_improvisation-compulsive\\_freedom.html](http://www.mattin.org/essays/unfree_improvisation-compulsive_freedom.html).
- Chakravorty Spivak, G (1993) "Echo", *New Literary History*, 24 (1), p. 18-19.
- Cliento, F (2012) "Even the Rain: A Confluence of Cinematic and Historical Temporalities," *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, vol. 16.
- Fanon, F (1985) *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press.
- Freud, S (1959) *Collected Papers Vol. 4*. Translated by Joan Riviere. New York: Basic Books, Inc.173-175.
- Hook, D and Truscott, R (2013) "Fanonian ambivalence: on psychoanalysis and postcolonial critique. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 33 (3). pp. 155-169. ISSN 1068-8471.
- Hulme-Lippert, M. (2016) "Negotiating Human Rights in Icíar Bollain's *También la lluvia*," *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 25, no. 1, p. 108.
- Kellner, D (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London: Macmillan.
- Lane, C (2002) "Psychoanalysis and Colonialism Redux: Why Mannoni's "Prospero Complex" Still Haunts Us", *Journal of Modern Literature*, 25(3-4), 127-150. doi:10.2307/3831859.
- Lacan, J (1974) *Television*, New York; London: W.W. Norton & Company, p. 15.
- Marcuse, H (1974) *Eros and Civilization*, Boston: Beacon Press
- Mannoni, O (1964) *Prospero and Caliban: Psychology of Colonization*. Westport: Paeger.
- Olivera, O and Lewis, T (2004) *Cochabamba! Water War in Bolivia*, Cambridge: South End Press, pp. 8-10.

Said, E (2004) *Freud and the Non-European*, London: Verso

Veyne, P (1988) *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Trans. Paula Wissing, Chicago: The University of Chicago Press

Zupančič, A “Answers by Alenka Zupančič“, *European Journal of Psychoanalysis*, Available in: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/answers-by-alenka-zupancic/>)

Zizek, S (2019) *Sex and the Failed Absolute*, London: Bloomsbury

Žižek, S (2020) *PANDEMIC! COVID-19 Shakes the World*, New York: Polity Press

Žižek, S (2018) *Like a Thief in Broad Daylight*, (New York: Seven Stories Press,, 8, 182-208.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.002>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 37-56





# *Philosophy and Politics* – *An Odd Couple*

*Filosofía y política: una pareja dispareja*

FRANK RUDA

Chair of Modern and Contemporary Philosophy at the at  
the University of Dundee, Professor for Philosophy at the  
European Graduate School, and Adjunct Professor of School of  
Marxism at Capital Normal University in Beijing, China.  
Orcid: 0000-0002-4376-281X

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.003>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 57-76



*Recibido: 18/11/2021*  
*Aprobado: 20/06/2022*

## **Abstract**

The article addresses the strange relationship between politics and philosophy, a relationship that is determined by peculiar asymmetries, by critically discussing the work of French anthropologist, Sylvan Lazarus. It demonstrates from a Hegelian perspective that philosophy is able to think that and what “politics thinks” in a historically singular way and thereby does not fall prey to the criticisms raised against it from the “thinking of politics in its interiority” (Lazarus).

*Keywords: Diagonal, G.W.F. Hegel, Sylvain Lazarus, Coupling, Impossibility.*

## **Resumen**

El artículo aborda la extraña relación entre la política y la filosofía, una relación que está determinada por asimetrías peculiares, discutiendo críticamente la obra del antropólogo francés Sylvan Lazarus. Demuestra, desde una perspectiva hegeliana, que la filosofía es capaz de pensar que y lo que “la política piensa” de una manera históricamente singular y, por tanto, no es presa de las críticas que se le hacen desde el “pensamiento de la política en su interioridad” (Lazarus).

*Palabras clave: Diagonal, G.W.F. Hegel, Sylvain Lazarus, Acoplamiento, Imposibilidad.*

“I grief different.”  
(Kendrick Lamar, “United in Grief”)

“It is in names that we think.”  
(G.W.F. Hegel)

### *Philosophical Complaining*

This text is an exercise in philosophical complaining. But it is more than just a complaint. For philosophical complaining is different from – and this is not to say better than – usual complaining. It not complaining about a thing or feature, it is not even a form of moaning about a condition. It is rather a complaint addressed at what one can call an impossible – but unavoidable and therefore necessary – relationship. A philosophical complaint is thus a complaint at what is necessary for philosophy, but what is impossible for philosophy to manage appropriately, sovereignly, or adequately. When in the following, the present article will mainly address the work that Sylvain Lazarus has articulated in his book *Anthropology of the Name*, the philosophical complaint is not simply a way of complaining about the book. The complaint will rather coincide with a praise of the book and its insistence on conceiving of politics from a position of radical immanence, to conceive of politics on its own terms, that is to conceive of “politics in interiority.”<sup>1</sup> This way of conceiving of politics is fundamentally different from what he calls thinking “politics in exteriority”<sup>2</sup>, the latter operating in such a broad manner that it is able to identify a feature common to the contemporary parliamentary and democratic system as well as to the failed communist projects of the 20<sup>th</sup> century.

Any “politics in exteriority” defines politics in relation to a particular object, empirical or otherwise, which is external to the self-organization of a political collective. In this sense, for Lazarus, even if one refers, as in the Marxist tradition, to the structure of class antagonism, we do formulate a “politics in exteriority”, at least if one understands political action then as action within the framework of the structure of a struggle, as an action directed against an external enemy, as an action

---

<sup>1</sup> Sylvain Lazarus, *Anthropology of the Name* (New York: Seagull 2015), p. xiii.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.

being determined by a struggle the agent of the action did not determine. In this sense, the proletariat that emancipates itself by acting against the bourgeoisie – or more precisely against the bourgeois word in which there is a proletariat – remains incapable in its action, according to Lazarus, of proper self-organization.<sup>3</sup> But the distinction here gets more complicated, since there is not only a politics in interiority and a politics in exteriority, there are also two forms or types of subjectivization. The forms of subjectivization that were examined by Michel Foucault<sup>4</sup>, for example, rather belong to thinking politics in exteriority – since he examined what happens to people who are subjectivized in and through an institution like the panopticon; subjectivization in any politics in interiority must look constitutively different.

What follows is an attempt to take up what Lazarus calls the first proposition of the *Anthropology of the Name* – and note that proposition 1 is different from what he calls statement 1 (which is “the people think”). The first proposition is that “we have to assume the task of establishing in utterly new terms the expected outcomes and methods of thought and knowledge, if the interlocution is done with [the] people.”<sup>5</sup> So, if one speaks with the people and takes seriously what they are saying and thinks by taking what they are saying as one’s starting point, this may lead to and even necessitate a total transformation of everything we think about thinking. It may transform what we conceive to be our method or what conceive to be knowledge. A brief parenthesis: might this very ‘transformation’ not already have been – even though in a distorted way – been co-opted or even ex-adapted, as one could say with Stephen J. Gould, quite successfully by contemporary and reactionary forms of “politics”? Since they also proclaim that they basically listen to the people, especially because the people have not been listened to appropriately before. But this might ultimately only prove that there is nothing that cannot be appropriated – in inverted ways – by reactionary and obscurantist modes of practice.

To fully take up, as Hegel would have said, Lazarus at his word and engage in a serious attempt to enter into an interlocution with him and his thought of politics in interiority, the following reflections will not shy away from risking to transform our concept of philosophy. This is an intricate attempt, because Lazarus understands his project as something that methodically necessitates a distancing not only

---

<sup>3</sup> In some sense, the brings back the old Foucauldian claim that in the Marxist tradition too much emphasis was put on the concept of “class” and too little emphasis was put on the concept of “struggle.” Cf. Michel Foucault, “The End of the Monarchy of Sex”, in: *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*, ed. by Silvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1996), p. 224f

<sup>4</sup> Cf. for example Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (London: Penguin 2020) and Michel Foucault, *History of Sexuality*, Vol. 1: The Will to Knowledge (London: Penguin 2020).

<sup>5</sup> Lazarus, *Anthropology*, p. xi.

from the social sciences (he refers to sociology<sup>6</sup> and history), but also and importantly from philosophy.<sup>7</sup> Because they are inoperable, or more directly put: useless when it comes to “the realm of politics and the thought of the people.”<sup>8</sup> One could here hear an echo of the Marx, even though, certainly, not intended.

In what follows, the present text will elaborate a complaint, but one that takes the absence of anything to complain about as an excellent reason to complain. Obviously, something not being there, something not existing can be a very good reason to complain, since complaining about what is missing makes us think that which does not exist. For example, if there is no revolution in the form of thought, in the ways in which we think (politics), to slightly alter Kant’s famous formulation here, this can be a highly regrettable lack and it is an absence that needs explanation and proper conceptual working through. But in this specific case, the argument to complain about is one that directly concerns the absence of philosophy. Notably, the argument that philosophy is useless, helpless, uninformative or inoperative when it comes to conceiving politics in and from its interiority. Why this is a reason to complain is because if one starts from the position of the early Marx – articulated in the famous 11<sup>th</sup> thesis on Feuerbach –, this thesis seems to be not applicable to and valid for most philosophical positions, since philosophy frequently if not almost always came with normative suggestions of what the world, the commonwealth, the state, a political organization or rational political action ought to be (this is true from Aristotle to Habermas, at the very least). But there are exceptions, even though only a few. One of them is without a doubt, even though surprisingly given the context of the 11<sup>th</sup> thesis on Feuerbach, Hegel. Since undoubtedly, Hegel is – as for example Mladen Dolar has pointed out – one of the very few thinkers who does not conceive of philosophy as a form of instructing or changing the world. “No philosopher has ever entertained the idea of doing something as innocuous as merely interpreting the world – except for one, who spelled it out in all letters. . . . Marx’s adage is not against the rule. . . . but against the exception; it has only one addressee.”<sup>9</sup>

Hegel did not evaluate, judge, or interpret the world in categories, terms or concepts coming from its outside. Rather he ventured to grasp it in its own terms (when it has exhausted what it could do). He sought to articulate and conceive of

---

<sup>6</sup> Ibid., p. xvi.

<sup>7</sup> Ibid., p. xvii.

<sup>8</sup> Ibid., p. x.

<sup>9</sup> Mladen Dolar, “What’s the Time? On Being Too Early or Too Late in Hegel’s Philosophy”, *Problemi Internationalna*, vol. 4, 2020, p. 37; Mladen Dolar, “The Owl of Minerva from Dusk till Dawn, or Two Shades of Gray”, in: *Filozofia I društvo*, 26:4, pp. 875-890.

its immanent rationality in its own terms, or as Hegel has famously argued in the preface to his *Philosophy of Right*, the aim of philosophy is to grasp and understand what is. What is, is not simply what exists, but what is in and of the real, since what is real (actual) is what was and is what is rational.<sup>10</sup> Why should that be? Because only that which is rational is – what just is just is and is not anything (really) – because only what is rational has an immanent relation to thought. This is not to say that everything that is is rational, but it means only what is rational is. But this puts pressure on what is called “rational”. To cut a long(er) story short: what is rational is what can be thought by thought as that which is (rationally conceivable and) thinkable. To add another turn of the screw here: this can mean (for Hegel) that sometimes nothing of any real – universal rational, or thinking-political – significance happens in history, even if there seem to be happening a lot of things empirically. Hegel’s concept of the rational, or that which is is what thought must think<sup>11</sup>, holds what Lazarus claims about politics conceived of in its interiority, namely that it “is sequential and rare.”<sup>12</sup>

Even though, philosophy is unable to do what a purely immanent thought of politics must do, it is difficult not to see the close link between Hegel’s dialectical-rational and Lazarus’s interior approach to politics. The following will explore this proximity and thus from this point of view deal with and address the peculiar relationship, or non-relationship between philosophy and politics. My starting point is thus Hegel’s own affirmation and assertion of philosophy’s “inoperability”<sup>13</sup> vis-à-vis politics that is implied in assigning to philosophy the perspective of the owl of Minerva. What does happen to the critique of philosophy that is articulated from the perspective of thinking politics in interiority when this critique becomes the very starting point of conceiving of philosophy (thinking politics)?

### *On(e) Oddity*

Is there a relationship between philosophy and politics? Philosophy and politics, from the former’s beginning at least, form a kind of couple. But it is an odd one, since it seems that the mutual exclusivity of the philosophy-politics couple does not

---

<sup>10</sup> A longer elaboration of the position that therefore philosophy is in, cf. Frank Ruda, “The Purlieu Letter: Toward a Hegelian Theory of Conditioning”, in: *Problemi International*, vol. 4, 2020, pp. 179-199.

<sup>11</sup> Hegel’s point is that if thinking does not think what has been and is thought, thought does not think (what has been) thought and thus does not properly think what it(self) is.

<sup>12</sup> Lazarus, *Anthropology*, p. 23.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. x.

mean that there are no other partners involved. Rather the couple itself, internally struggles with an immanent form of exclusion. On the one side, therefore, one can claim that philosophy and politics form a couple, but that, on the other, it forms a unique couple, a couple that is different from all other couples. It is a couple and thus shares some things with the other couples: Georg Simmel once referred to this insight, when reflecting on the structure of love – the insight that almost everyone was in love at least once in their lives and love thus appears to be a universal thing, yet all love relationships are different and entirely unique, so that they appear to be absolutely singular, too – in terms of liquid universality.<sup>14</sup> There is something fluidly universal in the specific, concrete and singular odd coupling of philosophy and politics. Elucidating the fluid universality of this oddity will make intelligible why in this couple, philosophy is in the position of being the – unavoidable – complain-er. But why should philosophy and politics be an odd couple and why can this be taken as one of the philosophical lessons of Lazarus' *Anthropology of the Name*, even though the latter does explicitly want to engage with philosophy in its project at all?

Odd couples are obviously – philosophically – interesting entities. They bring together things that do not add up, or are not one of a kind, yet that are strangely bound and tied together. These are entities that can appear inseparable, but are at the same time of a very different and sometimes even mutually repulsive nature. But such couples are maybe the only ones of any real philosophical interest. This is – once again –, and herein I am following Brecht, one of the main lessons of Hegel that is articulated in his *Science of Logic*. Since Brecht once claimed that Hegel is the greatest comedian in the history of philosophy because he tells us how two things cannot leave each other alone, even though they are constantly trying to get rid of each other. It is a book about “how they fight each other...and... enter so to say in pairs, each is married to its opposite... They can live neither with nor without each other.”<sup>15</sup> Philosophy thrives on thinking in and through odd couples. But does the same hold for politics? Are things that are bound together and absolutely and appear in a singularly different manner to be paired together also of political interest?

The immediate answer might be “yes”, since is this not what is at stake with the concept of equality? But this kind of answer would be one that, for Lazarus, would appear to be given from an external position vis-à-vis politics, because it assigns an object or category to politics that then is proclaimed as the latter's conceptual substance (such that all politics cannot but be about equality). But is it the case that politics is all the time in a situation where it must be interested in questions

---

<sup>14</sup> Cf. Georg Simmel, „Über die Liebe (Fragment)“, in: *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre* (Munich: Drei Masken Verlag 1923), pp. 47-125,

<sup>15</sup> Bertolt Brecht, “On Hegelian Dialectic“, at: <http://www.autodidactproject.org/other/hegel-brecht.html>.

related to odd couplings, questions of equality and how would one generally know? Put differently, the thesis that all politics has an interest in organizing odd couples in such a way that one cannot avoid introducing the concept of equality seems rather to be philosophical and not political claim. It appears to assign a transhistorical conceptual destiny or framework to politics. In this sense, one could even be tempted – even though one really should not – to be talking about “the political.”<sup>16</sup> One can therefore raise the question if equality is a constant concept, principle, or axiom of collective political action or only sometimes. Is it possible to know this in advance or does one have to inquire into what is even meant by it in a concrete situation? Since is it always clear if the same concepts always name the same thing?

If philosophy finds odd couples interesting, it could be the case that ultimately (or sometimes) politics just does not. But there is no doubt that it makes an odd couple if one of its members thinks that odd couples are interesting and the other, at least potentially, does not care about them. It also seems to indicate that philosophy needs politics, but politics does not necessarily need philosophy. It is a odd relationship of one-sided dependence. If philosophy and politics are a couple, then one of the partners is clearly more autonomous than the other. But, of course, everything depends on what we mean when we say politics. Since if politics – and this is not the case for Lazarus – were to be identified with the actions or the constitution of a state – which was and is a rather common assumption –, this would explain it all, because the state does neither need philosophy nor is it a particular fan of fans of oddities. The state may tolerate them, but not much more. But if politics is understood, and this is Lazarus’ direction of thought, as something that originates always in distance from the state, because the state is identified by him as a “machine of corruption”<sup>17</sup>, and if politics always concerns the specific historical mode of the organization of collective action, things do look different. If politics is always the organization of thought, simply because – this is the decision that becomes manifest in Lazarus’ statement that “*People think*”<sup>18</sup> –, politics is about thinking what is thought. And this means that thinking (what is thought) does not for Lazarus mean to think *that* it / someone thinks, but it is rather unavoidable concerned with thinking what thought thinks, i.e. with something specific and concrete. From this perspective and therefore one cannot know in advance and in general – only specifically and singularly – if political thought in this sense is and can be indifferent to philosophy.

---

<sup>16</sup> An instructive problematization of the category of “the political” can be found in: Alain Badiou, *Metapolitics* (London: Verso 2005), pp. 10-25.

<sup>17</sup> Cf. Sylvain Lazarus, “Des conférences de Belgrade”, at: <https://www.youtube.com/watch?v=2HpZHt2ulsU>.

<sup>18</sup> Lazarus, *Anthropology*, p. ix.



State politics – if this were politics and not simple administration – is and maybe must be indifferent to philosophy. Since the state does not think, as one can modify Heidegger’s wrongful motto about science in this context. Because it does not think, it is a machine of corruption, of corrupting thinking for Lazarus. But the thought of the people does not per se – as there is no per se when it comes to the thought of the people – exclude any relationship to or need for philosophy, to use an expression of the early Hegel. One would be substantializing, state-ifying- politics, would inscribe the state into politics as being one of its substantial determinations otherwise. It cannot be said in overly generalizing terms if there will always and forever be a machine of corruption that politics must deal with or how it does have to deal with it. But if one seeks to avoid problematic generalizations, this cannot but also mean that it is not always and generally true– pace Lazarus’ own claim – that politics does not need, miss, or desire philosophy. Think here for example of the well-known anecdote about Lenin who exiled himself to Switzerland, after the Social Democratic Parties of Europe, except for the Russian one, voted for war credits. In Switzerland, he extensively read Hegel (and inter alia also Aristotle, Feuerbach or Deborin<sup>19</sup>), especially his *Science of Logic*, which depicts God’s thought before the creation of nature and finite mind – and this might have actually (and historically) proved to be a helpful perspective for revolutionizing Russia.

Even though the specific historical mode of politics that was determining for Lenin is over and “obsolete”<sup>20</sup>, as Lazarus argues, another lesson one can draw from this obsolescence is that one should never over-generalize a specific historical situation in such a way that it conditions our understanding of the constitution of politics in general. It is politically crucial to be specific about the singular situation of politics and this has also important repercussions for its relationship to philosophy. It is thus possible to see why philosophy does here find a reason to complain. Because it can never be certain if politics needs it or not, if it is desired by it or not. The philosopher might ask a version of the famous Freudian question, namely: what does politics want? But she will not get a clear answer. Politics is clearly autonomous and self-serving, yet it leaves it structurally and perpetually undecided if there is or will be a need for philosophy or not. This fundamental uncertainty is what philosophy might, justifiably, complain about. But is this not always the case with philosophy in its relation to other forms of practice? Is it not notoriously unclear if anyone needs it at all? But if this were generally true, then there would be no specific and

---

<sup>19</sup> Cf. V.I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, in: *Collected Works*, Vol. 38 (Moscow: Foreign Language Publishing House 1961).

<sup>20</sup> Lazarus, *Anthropology*, p. xxiii.

singular oddity to the philosophy-politics couple. It would just be a case of a more general feature of philosophy's discourse.

### *Singularly Twosome*

To grasp how and in what way there exists a *specific* oddness of the couple of philosophy-politics, it is instructive to turn to another strange partner philosophy is often involved with. This other relationship has often been found or declared even more fundamental and long-lasting and it has been perceived as being more intense than any other. There exist thus different forms of oddities, different odd relationships, and various forms of otherness in which philosophy is involved. Therein it will certainly remain unclear if some are essentially odder than others or all of them are just singularly odd. Yet, it is important to note that these forms of otherness are not all particular instantiations of the same general structure. Otherwise, there would not be a real difference between them, no otherness and hence no oddity. If there is an odd couple, there must be a specificity to the oddness. So, what makes the relationship between philosophy and politics specific and particular and singularly odd is a question that can be best answered by inspecting what other odd relations are involved in the daily life of philosophy. Philosophy obviously, and pace the cliché often raised against it, stands in more than one strange relationship with practices outside of it. This certainly implies a certain definition of philosophy.

It was once, and to my mind legitimately and instructively, defined as “the violence done by thought to impossible relationships.”<sup>21</sup> It is violent because it transforms what seems foreign to its own inventory of thought into the advent of a new possibility for philosophical thinking. It is violent because it does not stop at stating the incomparability and fundamental heterogeneity of two forms of practices or thoughts, but works through and with it. One can venture to say that Hegel called this violence *Aufhebung*, sublation. Philosophy does thereby and necessarily produce a realm that singular oddities possibly inhabit together, a realm where one feels *gut aufgehoben*, that one is in good hands, as it were. It thus creates a common space where everything and everyone is odd, a space of compossibility of that which by definition subverts any definition and is thus impossible. Philosophy is in all its operations concerned with oddities, with *Schrägheiten*. It is therefore neither straight nor non-straight, but *schräg*: weird, freakish, oblique, skewed, slant, or

---

<sup>21</sup> Alain Badiou, “On Cinema as Democratic Emblem”, in: *Cinema* (London: Polity 2013), p. 233.

more trivially, diagonal, a “‘diagonal’ reasoning.”<sup>22</sup> Odd couplings are what appears to be, maybe at first, maybe always, impossible couplings, couplings of the impossible. They are impossible relationships and hence point out the fact that philosophy cannot do without what it can impossibly do with. Philosophy brings together what appears as if you impossibly bring it together.<sup>23</sup> It is thus clear that there is no in-advance measure or standard by means of which philosophy would be able to judge what is an impossible relationship. It seems impossible to generally say what is impossible. It would not be impossible otherwise or one would essentialize the impossible (which one ought not to).

Violence in a relationship does rarely sound good – yet, a thinker like Slavoj Žižek insists, and rightly so, that “love” – and this must also hold for the love that is specific to the love of wisdom – “is an extremely violent act.”<sup>24</sup> If philosophy’s practice practically manifests in the violence done to impossible relationships this violence is the creation of a new peace: it implies to create new possibilities, “the possibility of the impossible”<sup>25</sup> relationships, liveable relationships. If philosophy’s practice consists in such creation, then impossibility is not a neutral modal category, but rather always already in actu when identified as such. It is not transhistorical, but immensely practical and historically specific and singular. Philosophy can then be defined also as the practice that makes it possible to identify something singularly impossible. This is not making the impossible practically possible. Since philosophy does not generate a new possibility in the world, but it makes it possible to see something impossible that potentially can or could become possible. It is like a positing of presuppositions of an “impossible possibility.”<sup>26</sup> The violence done to impossible relationships that is philosophy thus implies that

1. philosophy brings together what seems impossible to bring together.
2. it brings itself together with something it can impossibly be brought together with.
3. it identifies what is impossible in what philosophy can impossibly relate to.
4. it therefore diversifies the concept of the impossible and takes it at its basis.

---

<sup>22</sup> Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum 2006), p. 274.

<sup>23</sup> Recall how after the publication of Hegel’s *Phenomenology of Spirit* its readers complained that he had brought together such unrelated topics as the French Revolution, the birth and end of religion, comedy, Kant, terror, Diderot, etc.

<sup>24</sup> Cf. the well-known lines in “Zizek!” (2005).

<sup>25</sup> Alain Badiou, *Can Politics be Thought?* (Durham: Duke University Press 2018), p. 79

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 97.

Philosophy is not only involved in one but in more than one impossible relationship. It is a love of wisdom that is conceptually and notoriously polyamorous. But the way in which philosophy thinks its own involvement in more than one odd couple, is that philosophy thinks its own embeddedness in impossible relationships. Philosophy does so by thinking twosomeness, singularly impossible relationships. To think an odd couple or coupling does not mean to think *Zweideutigkeit* (ambiguity or equivocation), but *Zweiheit* (twoness or twosomeness) and by thinking it in more than one way – how else could one really think it? –, philosophy is driven forced to think four-foldly. To think one odd couple, to think one-two, one is led not only to think the twosomeness of this singular two, but thereby forced to think the concept of one-two-someness, of coupledness or odd-coupling. This means conceptually, that if there is one odd coupling of philosophy with something else, there must be more. Not simply two, but two to the power of two – this is twosomeness –, and this is what makes four. There must be, according to this account, at least four different singular one-two-someness relationships. Philosophy-politics being one of them. But if there are more than one, namely at least a couple of couples of impossible relationships in which philosophy stands and which it brings together, it is important to elaborate if there are domains of impossibility that can be discriminated (not only historically, but structurally). How can one differentiate between different impossible relations? And what is the specificity of this or that impossible relation? If it seems impossible to do so, this may just be an index that the task is to think what one cannot already think, so that one invents anew what we conceive of thinking. Hegel has thought this was thinking in the first place.<sup>27</sup> If philosophy has a history, it is obvious that it must spring from the and be determined by the relation to its partners. Philosophy is determined by the history of its impossible *liaisons*, of its liaisons not always *dangereuses*, but *impossibles*. And because it is polyamorous there is hardly one history, hardly one concept of history, but different temporalities, different couple-stories and histories without any unification.

The singularity of the impossible philosophy-politics relationship might come to the fore more easily if one accounts for another impossible relationship and remains aware of their respective difference. It thus helps to look at the relationship that philosophy entertains with art. This is not totally arbitrary reference, but has been invited by Lazarus himself, who once himself referred to the arts to elaborate

---

<sup>27</sup> Cf. Frank Ruda, “Hegel on the Rocks of Nature”, in: Agon Hamza / Frank Ruda / Slavoj Žižek, *Reading Hegel* (London: Polity 2022).

a point about his conception of politics.<sup>28</sup> So, it seems justified to turn to the arts to see how its impossible relation to philosophy differs from that of politics. The relationship between philosophy and art – if it is one at all – in general has, as some say, been “affected by a symptom – that of an oscillation or a pulse.”<sup>29</sup> It is not only that philosophy oscillates, but the relationship between the two pulsates. Because it is vibrating, oscillating, it can be compared to another type of relationship: “Historically, philosophy and art are paired up like Lacan’s Master and Hysteric.”<sup>30</sup> Why is the philosophy-art relationship similar to the one of the master and the hysteric? Because in it the hysteric – that is art in this case – constantly emphasizes that truth speaks through her but will also continually flee from any attempt of the master to provide a however subtle answer as to what this truth actually is. The hysteric will repeatedly emphasize that he or she escapes the master’s grasp. But at the same time, art addresses philosophy, this is the crucial point. “Likewise, art is always already there, addressing the thinker with the mute and scintillating question of its identity while through constant invention and metamorphosis it declares its disappointment about everything that the philosopher may have to say.”<sup>31</sup> Art has or looks for a constant reason to complain. The mere presence of art thus becomes an address to philosophy. But art is also constitutively disappointed, and it might be made worse through the fact that it cannot escape to be driven to this very disappointment. This is the diagnosis, however convincing (art wants philosophy to say something about it, or at least philosophy thinks that art wants philosophy to say something about it; but when philosophy does – define it, tell it what is all about – art thinks philosophy’s claims are insufficient and disappointing).

In this image, the reason for art’s disappointment is simple. The supposed to be master, the subject supposed to be one to know – philosophy – had historically only a limited number of options at hand of what to tell what art is. Either philosophy identifies only philosophy with the position of articulating truth, or it is, at least, the position from which one is able to evaluate and see what the essence of art is, or, finally, the philosopher is the one who understands that she has to give up any claim to either truth or evaluation and submit to the brilliant opacity of the hysteric’s discourse. This is the basic decision. There are thus three options. Either philosophy is the bearer of truth and art is pretending to literally be truth-ful, a

<sup>28</sup> Cf. Sylvain Lazarus, “Des conférences de Belgrade”, at: <https://www.youtube.com/watch?v=2HpZHt2ulsU>.

<sup>29</sup> Alain Badiou, *Handbook of Inaesthetics* (Stanford: Stanford University Press 2005), p. 1

<sup>30</sup> Ibid. And to mention this in passing, Badiou claims that Lazarus did for politics what Lacan did for love. So, he is the anti-philosophical (I leave this term in a state of allusion here) thinker of politics. Cf. Badiou, *Metapolitics*, p. 54.

<sup>31</sup> Badiou, *Handbook*, p. 1.

mimesis and semblance of truth (and then philosophy can sometimes even suggest using it in a way that is appropriate; Plato therefore thought there should be military music played during gymnastic training). But art is potentially problematic because it can disorient people through its powers. Art can effectively pretend to have access to something true. Or art does not have this capacity, and this is not even a problem, because art ultimately remains without real consequence, without consequence in the real. So, different from the first assumption where art is potentially dangerous (disorienting people), the second reading does not have this problem, because art is just entertainment. The third philosophical option is that only art has access to that which philosophy would love to have access to. The name of this gem is obviously truth. How the odd relationship then was supposed to work was quite determined by the very model or schema one assumed. If philosophy assumed the master position, this meant to administer and sometimes even censor or prohibit it, by “giving her a good beating”<sup>32</sup> – a beating because in art it is all about semblance of truth, fakery, masquerade, and deception. When the philosophical truth is expressed about the truth of art, the truth of art is taken into philosophical hands. Or, art was identified with a kind of therapy. Or, finally, the philosopher bowed the knee before the inexplicable and almost inexpressible wisdom of the arts and assigns the only place of truth-articulation to it. The poets and painters, musicians and sculptors must show us the way.

These three schemas of understanding the odd relationship between philosophy and art strangely explain away its oddity: philosophy is in charge or there is nothing to be in charge of or art is in charge – so strangely the relationship, the twosomeness is lost, because it is only one of the terms determining the other. All three were highly influential models that governed the history of understanding this relationship for a long period of time. Alain Badiou claimed a while ago that these models have been saturated. This is highly relevant because the method of saturation that Lazarus developed, was appropriated within a foreign, notably philosophical context.<sup>33</sup> What is the method of saturation? It is a method to immanently explain the end of a political sequence. It is the systematic consequence of the claim that politics is rare and precarious. It always has an end. And the thing that has a beginning and then an end – everything that exists deserves to perish – constitutes a “historical mode of politics.”<sup>34</sup> There are different modes that Lazarus distinguishes<sup>35</sup>: the

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 2.

<sup>33</sup> Lazarus, *Anthropology*, p. 22f.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 29f.

<sup>35</sup> Ibid., p. 73ff.

revolutionary one that existed from 1792 to 1794, the classicistic modus whose sequence lasted from 1848 to 1871, the Bolshevik mode that lasted from 1902 to 1917 and the dialectical mode that lasts from 1928 to 1958. Today, we are post-revolutionary, post-classicistic, post-bolshevist and post-dialectical. That these modes can be brought in one line is not because they share a common substance or are all structured alike. “There is no metastructure of modes”<sup>36</sup>, – not even history. It is thus not that they are all historical or part of the same always already existing and encompassing history. Rather such a history must be construed and a distinction between different modes must be created. It can be created by analysing how each of them, each in its own way became saturated, i.e. encountered a problem that it itself created but proved unable and incapable to solve.

### *Endings*

“The end of the sequence is the cessation, the exhaustion [the saturation] of its specific political capacity”<sup>37</sup> There is no metastructure and each mode must be thought and conceived of in its singularity.<sup>38</sup> Through conceiving of something singularly impossible, one may actually detect an impossibility of the previous mode. One can thus understand how one must move from a singular impossibility to the making possible of that very impossibility. And one can do so by prescribing that what appeared impossible must be (come) possible. Where there is the impossible, there shall be the (or another) possible. This is not the Hegelian labour of the concept, but the labour of the prescriptive – since “all thought is prescriptive.”<sup>39</sup> Politics is historical throughout it appears and disappears in historical modes, it disappears when its means are saturated, but there is no history as such. Politics, when it exists, exists in absolutely singular forms, and there is no form of all possible forms, which is why politics always poses the problem of how to identify what can be counted as politics and this demands concrete investigations. But it is also important that any singular mode of politics, politics in its singular historical modes always ends in a singular form. The singularity of politics is there at its beginning, throughout and at its end. These ends are new ends, novelties are novel forms of political endings. In a way, this is close to the fundamentally Hegelian idea that

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 38.

<sup>37</sup> Ibid., p. xiv.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, p. 4.

<sup>39</sup> Ibid., p. xxx.

something can only be properly thought in its singularity when it came to an end and thus if one started to conceive of its end. This does not endorse a finitizing, a finitude of politics, rather it endorses that the ability to think specific singularity of a historical mode of politics is linked to the singular way in which it ended.

The discussion of the different philosophical schemas for how to conceive of the relations between philosophy and art having become saturated thus allows to also clarify something about the relationship between philosophy and politics (and its other couplings). Since one can learn from what types of philosophical articulation of philosophy's relationship to politics can be saturated and which ones can— in the today — be and remain to be potent and instructive. This means that sometimes a certain philosophical mode of articulating the relationship between philosophy and politics comes to an end and is saturated because it exhausted all its historically specific mode of explanatory potency. It is here important to note that this saturation is not something that can be objectively measured, but rather concerns philosophy's capacity to think what happened in one of its impossible relationships (with art or politics for example). But this cannot but mean that philosophy, certain philosophical models can also be saturated. In this sense, even the existence of philosophy is precarious, because it has to think singular impossible relationships, it can have exhausted its means to do so. If, in Badiou's reconstruction the three ways in which philosophy related to art lost their validity, this exhaustion indicated that philosophy lost the potential to say anything relevant about art at all (when expressing it according to any of these three models). Why? Because they explained away the impossibility of the relationship between philosophy and art: the exhaustion and saturation is one that directly concerns the very status of impossibility. They started treating (the philosophy-)art(relationship) as all too possible. Art for philosophy became all too possible to explain. It became an art-object. In such a situation, art is absolutely right to complain because it received an increasingly poor conceptual treatment. One loses the conceptual impossibility if one makes art into something that can be dealt with in an always stable manner. Strangely, this makes thinking art even more impossible (by seeking to eradicate the impossibility of thinking art).

By assuming that it is always possible (for philosophy to think art and for there to be art), the thought-capacities of philosophy became saturated, that is to say what was created was the impossibility to conceive of art (and from the analysis of this specific impossibility one can prescribe and detect demands for what philosophy must think). Philosophy exhausted its language(s). This means that philosophy had absolutely nothing new to say about something whose characteristic it is to bring specific forms of singular novelties into the world. When philosophy's models started to miss the production of novelty, it got old, so old, it was on the brink of



dying. But this is to say that only by affirming the impossibility of its relationships, thinking something impossible in this relationship is what it makes philosophy potentially possible. What this means is that there one must not only start from a prescription of possibility<sup>40</sup>, but as the method of saturation itself indicates, there must also be the necessary prescription of specific impossibilities. Affirmations of what is impossible. Already Hegel indicated that after the French Revolution no philosopher was able to effectively talk about freedom, equality, and fraternity in the same way as before. There is thus a mode of saturation that contributes to what one once called a history of philosophy. It is genuinely philosophical and has to do with philosophy's odd relationship with politics. What does this mean for the relationship between philosophy and politics (since nothing forces us to assume that because the singular relationship between philosophy and art is saturated, we would also encounter a saturation in other relationships)?

In a seminar from 1991-1992 – a seminar in which he also praisingly refers to *Anthropology of the Name* –, Alain Badiou gives a similar account of the concrete situation of the odd couple philosophy and politics:<sup>41</sup> Three schemas or models in which philosophy accounted for what is (supposed to be) politics. The three are: political philosophy, philosophy of the political and philosophy of politics. Political philosophy articulates a typology of the form in which it takes politics necessarily to appear, notably the form of sovereignty incorporated in the state. Therefore, it presents a typology of good and bad states. But in this way, it transhistoricizes and substantializes the *form* in which politics must appear and thus cannot account for its true singular historical nature (and thus cannot account for example for actions that takes place in distance from the state or pre-state collective action). The philosophy of the political asserts that politics always becomes manifest in a certain practice, notably the coming together and this coming together does have different way of appearance, some are liberal and democratic. But there is an essence of what is political, namely coming together. Thereby it essentializes the form of practice that is considered to be political. And the philosophy of politics assumes that there is always one goal, one aim and end of all political action, say emancipation or revolution. But thereby it essentialized this very goal. These three forms are saturated because they indicate a trouble in explaining what happens in politics. Here, philosophy is incapable to say anything about anything new happening in politics.

All these ways of thinking politics have come to an end. Now and here one has to think the end, saturation proper. The way to do this is to accept and affirm that

---

<sup>40</sup> Ibid., pp. 168ff.

<sup>41</sup> Cf. Alain Badiou, *Le Séminaire – L'essence de la politique* (Paris : Fayard 2018).

philosophy cannot think politics, that it is impossible for philosophy to think politics. This is not simply the admission of a defeat or weakness. But it is the affirmation of something historically specifically impossible. This impossibility is the very possibility to see there something impossible can happen if we prescribe a new (im) possibility. Only by raising philosophy's incapacity to the point of impossibility, politics can be thought. Philosophy can think politics by starting from affirming the impossibility to think politics. Since then, it thinks that it is impossible that there will ever be politics.<sup>42</sup> We should rest assured, there never will be any.

---

<sup>42</sup> This is a point that I develop longer in my: *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Nebraska UP.

## REFERENCES

- Badiou, A (2005) *Metapolitics*. London: Verso.
- Badiou, A (2006) *Being and Event* London: Continuum.
- Badiou, A (2013) *On cinema as democratic emblem*. London: Polity.
- Brecht, B. *On Hegelian Dialectic*. Available in: <http://www.autodidactproject.org/other/hegel-brecht.html>
- Dolar, M (2020) *What's the Time? On Being Too Early or Too Late in Hegel's Philosophy* "Problemi International", vol. 4,
- Foucault, M (2020) *Discipline and Punish: The birth of the Prison*. London: Penguin
- Foucault, M (2020) *History of Sexuality. Vol I. The Will to Knowledge*. London: Penguin.
- Lazarus, S (2015) *Anthropology of the name*. New York: Seagull
- Lotringer, S (1996) *Foucault Live. Interviews 1961-1984*. New York: Semiotext(e).
- Ruda, F (2020) *The Purlieu Letter: Toward a Hegelian Theory of Conditioning*", in: *Problemi International*, vol. 4
- Ruda, F (2022) *Hegel on the Rocks of Natura*. In Hamza, A, Ruda, F y Zizek, S (2022) London: Polity
- Simmel. G (1923) *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*. Munich: Drei Masken Verlag

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.003>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 57-76



# *Politics of the Absolute: Hegel and Object Oriented Ontology (Excerpt)*

*La política del absoluto: Hegel y la ontología orientada al objeto (extracto)*

CHARLES WILLIAM JOHNS

Goldsmiths University, London

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.004>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 77-94

Charles William Johns is Visiting Lecturer at Goldsmiths University, London. His current research is on synthesising Hegelian philosophy with key works of the Speculative Realist movement. He is author of *Object Oriented Dialectics* (Mimesis, 2022) and *Hegel & Speculative Realism* (Palgrave - forthcoming- 2023). BA in Fine Art at Goldsmiths, London, A Master in Contemporary Art Theory and a PHD in Philosophy, London. Upcoming Publications: *Object Oriented Dialectics: Hegel, Heidegger and Harman*. Mimesis 2022. *Hegel and Speculative Realism*. Palgrave 2023. *15 Years of Speculative Realism: 2007 - 2022* (edited with Hilan Bensusan) 2022. Previous Publications: *Monographs. The Phenomenology of Tautology*, Editions Notre Savoir, 2021 (translated into French, Italian and German). *The Nettleham Gentlemen's Club*. Resource Press. 2021.



Recibido: 18/11/2021  
Aprobado: 20/06/2022

## Abstract

Within the last fifteen years there has been somewhat of a mini-renaissance of the philosophical concept of *the absolute* found in Quentin Meillassoux's 2008 work *After Finitude*<sup>1</sup> but also found in the Speculative Realism movement in general<sup>2</sup>. In this paper I will start by briefly describing the various mutations of this absolute in contemporary philosophy. I will then suggest some political implications associated with these notions of the absolute and then move onto an analysis of the absolute 'whole' (Hegel et'al) and the absolute (non-relative) independence of the discrete unit or individual object in the work of Graham Harman.

**Keywords:** *The Absolute, Totality, G.W.F Hegel, Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Speculative Realism, Absolute Idealism, Objective Idealism, Dialectics.*

## Resumen

En los últimos quince años ha habido una especie de mini-renacimiento del concepto filosófico del absoluto que se encuentra en la obra de Quentin Meillassoux de 2008 *Después de la Finitud*, pero que también se encuentra en el movimiento del Realismo Especulativo en general. En este artículo comenzaré describiendo brevemente las diversas mutaciones de este absoluto en la filosofía contemporánea. A continuación, sugeriré algunas implicaciones políticas asociadas a estas nociones de lo absoluto y luego pasaré a analizar el "todo" absoluto (Hegel et'al) y la independencia absoluta (no relativa) de la unidad discreta o del objeto individual en la obra de Graham Harman.

**Palabras clave:** *El Absoluto, Totalidad, G.W.F Hegel, Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Realismo especulativo, Idealismo absoluto, Idealismo objetivo, Dialéctica.*

---

<sup>1</sup> Meillassoux, Quentin, *After Finitude: An Essay On the Necessity of Contingency*. Continuum (reprint 2009).

<sup>2</sup> Inaugurated in 2007 at a conference at Goldsmiths College, London, England.

## Introduction

The general presuppositions and first principles that are formulated regarding the possible existence of an absolute *has been* a philosophical discourse of yesteryear. That is until only recently, when speculative materialist Quentin Meillassoux openly advocated a thinking of the absolute in terms of ‘an absolute necessity of contingency’<sup>1</sup> and an absolute ‘great outdoors’ regarding an escape from what he terms ‘correlationism’ (and ‘subjectalism’ respectively). There is an almost paradoxical flavour regarding this position, and its should be further analysed<sup>2</sup>; if one instantiates an absolute knowledge, whereby its content is at the same time *indifferent* to the human subject (mind-independent realism), then how can this even be deemed ‘knowledge’ in any normative sense as it does not refer to the history of knowledge we have formulated, such as a human ‘space of reasons’<sup>3</sup>, evolutionary knowledge, or knowledge as ‘transcendentally’ guaranteed (Kant/Hegel)? If this knowledge becomes untethered to us (absolutely) then- without sounding overtly philanthropic - how can this help us? In Meillassoux’s project, it seems that we are left ‘knowing’ only the ‘facticity’ of a thing (that it ‘is’) and that this facticity is mathematically formalizable/formulatable, yet the realm of phenomenological description, moral and teleological considerations, or *a priori* necessity - has nothing to do with this ‘realist’ fact and can only be subsequently offered up to us as broken idols which comfort us in a time of disappointment or denial; *we have nothing to do with knowledge*<sup>4</sup>.

In-fact, the ‘speculative realist’ movement in general has a plethora of implicit references to (what the twentieth century continental tradition had disregarded as the ‘dogma’ of) the absolute, such as Ray Brassier’s affirmation of the power of truth<sup>5</sup> and rationality against the auspices of relativism, and Iain Hamilton Grant’s

---

<sup>1</sup> Meillassoux, Quentin, *After Finitude: An Essay On the Necessity of Contingency*. Continuum (reprint 2009). Pg 34.

<sup>2</sup> How can one reconcile absolute knowledge with human thought (or ‘intellectual intuition’) when the absolute is in excess of the human?

<sup>3</sup> A pragmatist theory of meaning (Sellars etc.).

<sup>4</sup> For instance, knowledge is not *co-constituted* through the standard, phenomenological methods of subject-object found in both Kant and later Hegel. Neither is it a property of subjective ideation, mind or metal context (Berkeley), nor the demarcation of various linguistic instantiations.

<sup>5</sup> Ray Brassier states “I am a nihilist because I still believe in truth” in an online interview here; <https://xylem.aegean.gr/~modestos/mo.blog/i-am-a-nihilist-because-i-still-believe-in-truth/>

interest in Schelling's absolute metaphysics of nature. However, it is Graham Harman's characterisation of the 'object' - as a non-relational entity or unity - that will interest us in this essay, precisely because it signals a turn from the absolute (non-relative), autonomous 'whole' (Hegel) to the absolute autonomous independence of the individual *object* (or possibly even the 'in-itself' of the object). We will assume that this shift in contemporary philosophical readings of the absolute seeps into the collective unconscious, subconscious and conscious (intentional) activities of political theory and praxis, and, of course, such metaphysical formulations are not without political implications.

Considering the notion of a metaphysical absolute, Meillassoux reminds us that the absolutization of Being only implies the absolutisation of thinking or knowledge when Being is turned into a *sufficient* ground, origin or trajectory (Hegel), something that Meillassoux quickly disqualifies (it just so happens that Meillassoux feels ambitious enough to attempt reaching this absolute with a *rationalist* rhetoric traditionally tied to such a legacy). That the contemporary absolute is now associated with the non-conceptual, with 'hyper-chaos', and with the necessity of contingency (as well as being offered-up as a blanket term for any absolute 'blindspot', 'gap', 'whole' or 'not-all' in Lacan and Žižek's work), shows that we are some way off the trajectory of Hegel's absolute idealist axiom. But in speculative realism a strange inversion appears; it seems that we can 'know' this *failure* of absolute knowledge (and its equation with identity). Meillassoux can 'absolutely' know the 'unreason' driving the facticity of every 'thing' (i.e. that it is absolutely true that anything can change from one moment to the next; the abolition of the principle of sufficient reason). Graham Harman can also be seen to participate in this inversion of *absolute non-knowing* by suggesting that there is indeed a 'real object' or 'essence' *behind* the encyclopaedia of everyday objects we utilise as *dasein* ('being-in-the-world'), however, it is our *non-knowledge* of the 'real' object (or indirect access/allure of it) which we must uphold instead of 'undermining' or 'overmining' the object into a set of knowable traits. This is what leads Terrence Blake and others to label Harman's philosophy as a 'negative theology'<sup>6</sup>.

It seems that we are left at this crossroads in contemporary continental philosophy; if we wish to posit an absolute which is sophisticated and post-critical enough to endure, then we must set aside the possibility that *knowledge* can be tethered to this new, alien absolute. Yet the *positing* of such an absolute is paradoxically accessed through a *type* of thought (or where thought reaches its other, a resist-

---

<sup>6</sup> See <https://terenceblake.wordpress.com/2021/10/13/graham-harmans-the-third-table/> or <https://itself.blog/2011/02/08/ooo-a-negative-theology-of-the-object/>



ance, a ‘withdrawal’) which *appears* to be a new manoeuvre beyond Kantian and post-Kantian philosophy<sup>7</sup>. Or, alternatively put, knowledge of the absolute is secured if we accept that what this knowledge is *of* cannot be converted into anything even vaguely resembling the principle of sufficient reason, transcendental (Kantian/Hegelian) identity, or some underlying substance/form. Meillassoux in-fact makes the same point through his distinction between ‘metaphysical’ and ‘speculative’ thinking; the former is the argument for an absolutely necessary *entity* (God, Reason, Mind, Nature, ‘World’ etc.), the latter being the argument for the absolutely necessary *possibility* underpinning any one particular entity (or that an entity might *not* ‘be’ in alternative scenarios). In Meillassoux’s own words; “we must uncover an absolute necessity that does not reinstate any form of absolutely necessary entity”<sup>8</sup>. Harman manages to create a similar manoeuvre by reversing the known-unknown (Meillassoux) into an unknown-known by affirming the positive non-contradiction found in Kant’s deduction of the existence of ‘noumena’ (or the ‘in-itself’) distinct from phenomena whilst simultaneously suggesting that we can never fully account for noumenal entities; the complicit form of sensual/phenomenal ‘translation’ that stymies any direct encounter with the noumenal is turned into a kind of universal science, epistemology and ontology by designating all ‘objects’ as possessing this primary strife between noumenal and phenomenal modes of existence.

## Objective

There are at least four convictions in the following contents of this paper; 1) that a mini-renaissance of the absolute has begun and indeed is upon us. 2) that this ‘new’ speculative characterisation of the absolute, as *knowing an unknown* (Meillassoux) or *not knowing a known* (Harman) might be compatible with some strands of Hegelian dialectical thinking. 3) that the characterisation of the absolute as independent, non-relational unit (Harman), and the characterisation of the absolute as encompassing, relational ‘whole’ (Hegel for example) has political consequences which have always existed as such antagonisms in the history of philosophy but may be more prescient at present considering this renaissance of absolute (speculative) metaphysical thinking. 4) that such polarising descriptions of the absolute

---

<sup>7</sup> Hegel’s dialectical and antinomical thinking comes to mind here but instead of thoughts ‘other’ or ‘opposite’ being *speculatively* ‘reconciled’ or ‘sublated’ by a supplementary mode of *identity*, we have a *speculative* form of philosophising which outstretches any *identity* capable of integrating thinking and being into a transparent relation that can account for itself *causa sui*.

<sup>8</sup> Meillassoux, Quentin, *After Finitude: An Essay On the Necessity of Contingency*. Continuum (reprint 2009). Pg 34.

may in-fact be seen as *dialectically* formulated and hence less prone to the absolutization of either side (i.e leftism as fundamentally open and relational, rightism as fundamentally closed and consolidational). This paper will achieve this by sketching out some lines of commonality between Graham Harman's Object-Oriented Ontology (OOO) and G.W.F Hegel's theory of the (dialectical) object in his most accessible work *The Phenomenology of Spirit* (*The Phenomenology*).

Hegel's metaphysics has a somewhat non-dualist character to it, a character that J.N.Findlay encapsulates in his foreword to *The Phenomenology* as a "concern always with the *Begriffe* or universal notional shapes that are evinced in fact and history, and with the ways in which *these* align themselves and lead on to one another, and can in fact ultimately be regarded as distinguishable facets of a single all-inclusive universal or concept"<sup>9</sup>. This would seem miles away from Harman's metaphysical model for several reasons; Harman's model of 'real objects' (as opposed to 'sensual ones') cannot be absolutely and universally 'overmined' into a series of 'Notions' (however extra-phenomenal/logical these 'Notions' may be). The equation of the object with knowledge is but *one* way in which the irreducibility/inexhaustibility of the object is subsequently *translated* into a set of knowable traits, and this always follows a *reduction* of the object in some way or another for Harman. In the same way, a 'real object' cannot be reduced (or conflated) with the 'sensual object' or the many "swirling adumbrations" and "accidents" which Harman equates to the sensual 'surface play' of objects, a surface of accidents that Hegel would designate as necessary and quasi-teleological (in that every objects "successive phases bring out what is logically implicit in its earlier phases"<sup>10</sup>). In other words, for Hegel, contingency - in and around the object - is always formulated retrospectively as a necessary aspect or condition of its existence, just as the many seemingly fortuitous moments of the French Revolution may appear as intrinsic to its main cause when studied after the fact, in history for example. This point also brings us to another contrast in both respective philosophies; that Harman equates time as sensual<sup>11</sup> (i.e as the relational aspect of reality) which is not only counter to Hegel's crucial decision to claim that 'phenomenal time' ("the many moving shapes of consciousness") is intrinsically linked to the movement of logical operations (that logic is in-fact expressed and even sublated qua *the phenomenal as its highest form*), but also counter to the intrinsic continuity between logical and phenomena-logical progression (or simply 'becoming').

---

<sup>9</sup> Findlay, J.N. *The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press. Foreword to *The Phenomenology*, vii. 1977.

<sup>10</sup> Ibid vii.

<sup>11</sup> See Harman, G. (2016b) *Subspatial and Subtemporal*, in Amir, M. and Sela, R *Extraterritorialities in Occupied Worlds*. New York: Punctum Books.

However, it is the aim of this paper to reveal some similarities between these two philosophers' initially incompatible views on reality. For example, does the notion of 'preservation' (or the movement from implicit to explicit knowledge) in Hegel's dialectic suggest something more radical than the historical and teleological position that 'everything is preserved as it undergoes sublation'? Does this notion of preservation not function on a more ontological basis; that a "unity of negation" or a "unity of contradiction" can be preserved beyond the phenomenal movements of knowing and experience? In other words, can we maintain a difference between 'object' and 'knowledge' which does not contradict the presupposition that absolute knowledge - to be absolute - must take along the object and subject with it simultaneously (as a mutual sublation)?

There are at least four ways of doing this with Hegel. For example, we can emphasise 1) Hegel's own *buffering* process between implicit and explicit knowledge. 2) We can emphasise the Hegelian notion of 'utility' in relation to the necessary reason why an object must remain an object somewhat independent of its knowledge. 3) We can allow the object to have a *contradictory* capacity (essence as contradiction) which is hereby characterised as irreconcilable with human thought 4) We can distinguish between a fourfold of complementary yet distinct unities which are here seen as chronologically/historically constituted; Spirit, substance/object, subject, and unity of perception, which all avoid being conflated by the last unity (of perception) conventionally associated with absolute knowledge by Hegel. Please note; due to word limit, only a section of this paper (the first three bullet points) can be presented here.

## 1 : The Buffering of Implicit to Explicit Knowledge

In Willem DeVries little book entitled *Hegel's Theory of Mental Activity*, he describes Hegelian Spirit as follows;

"Spirit is thought to be a pure, self-generating activity. Rather than being thought of as a particular kind of thing with specific properties and interactions with other things, spirit has to be thought of as a particular pattern of activity, a special kind of organisation which interactions among things can exhibit. Spirit cannot be adequately grasped through categories or concepts abstracted from finite things, much less from sensible things, because it is not a thing or even like a thing".<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> DeVries, Willem, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, 1988.

Regarding what Hegel describes as the movement from implicit knowledge (or content), there appears to be the possibility of both a non-anthropocentric and anthropocentric reading of Spirit, especially if we consider - as does DeVries - Spirit as not exclusively mental. In one sense we have a sort of topology whereby this “self-generating activity” of Spirit simultaneously actualises and organises objects. It is this ‘doubling’<sup>13</sup> - of existing as a particular determination - and of existing as an element subsequently organised into a whole (even perhaps a *moving* whole), that acts as Spirit’s own immanent mechanism in which it gauges both particular and whole in its own transcendently constituted (albeit quasi-pantheistic) manner. If we are to affirm a theory of inhuman logical progression, with some form of collective prehension (Whitehead/Harman) or autopoietic nature, then it is precisely this - between the implicit and quasi-contingent embodiment of the becoming of nature on the one hand, and the subsequent self-arrangement of explicit, quasi-necessary *particulars* into *kinds* through object-object means or through some underlying ideational animism, cause, purpose or means.

This already allows us to judge - albeit in a kind of process-philosophical way - a distinction or buffering between the self-movement of implicit to explicit reality and even reminds us of Harman’s polypsychism; that an object’s capacity for prehension depends on what relations it comes into contact with (relations of organisation, synthesis, sublation etc.). It also presupposes that the movement from implicit to explicit content is a capacity *exhibited in the object* (Spirit as an *initially* mind-independent activity) with the caveat that the object only “exhibits” this activity (cannot be reducible to it), as well as process philosophy suggesting to us that no implicit content is *ever fully* made explicit (there is no final identity where this movement stops or is terminated). Regarding Hegel, there is much argument as to whether there is indeed a final stage to realities realisation (the Idea, or the fulfilment of an Absolute Science) or whether, as J.N. Findlay states, there is “no pronouncement as to what pathway to Science would be taken by men of the future, nor as to what pathway to Science would be taken in other thinkable world-situations”<sup>14</sup>.

Regarding the object, this movement of Spirit would seem to suggest that an object can *preserve* some of its earlier stages and ‘lower’ formations (‘sub’-lation) whilst other determinations may ensue. Even the Hegelian notion of the essential *contradiction of the object* - which we will look at in depth in Part 3 - suggests that the objects ‘identity’ is still *oscillating* between this movement; from implicit to explicit (or from the immanent determination of the particular, to its transcenden-

---

<sup>13</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg 17.

<sup>14</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg vi.

tal reorganisation into a universality, whereby the *object expresses the whole* and not merely “the great influence” of external contingencies that Hegel pejoratively finds initially in Nature).

Regarding process philosophy, this movement from implicit to explicit in Hegel runs even deeper in his initial analysis of Being and Non-Being in the *Science of Logic*<sup>15</sup>. In a section entitled *The Opposition of Being and Nothing in Ordinary Thinking*, the Being of Spirit is already a form of *determination* which requires Non-Being (or Nothing), for “in non-being the relation to being is contained: both being and its negation are enunciated in a single term ... as it is in *becoming*”<sup>16</sup>. Even if one does not wish to permit this rhetoric, one should still try to use dialectical notions to break Being out of its self-identical tautology. To try and situate Being *in that which it is not* seems to hold more potential and scope philosophically, just as situating hot in relation to cold, or birth in relation to death etc. In J.N.Findlay’s words;

“(T)he breakdown of a notion as achieving the opposite of what it claims to achieve, the above-mentioned passage from Being to Nothing is a good example. Pure Being is a would-be concrete notion, but it does nothing to substantiate its claim. What it sets before us, *an object that is and no more*, and which is without definite character, is also indistinguishable from the absence of an object which it claims to exclude”.<sup>17</sup>

In other words, the ostensibly self-identical object is dealing - both subjectively and objectively (implicitly and explicitly qua concepts and less explicit sublations) with its lack of identity, absence, non-being or nothingness. This *determination* of Being would seem to compliment the notion that there is a difference between what is being determined and the product of the determination itself (implicit and explicit) regarding both the object and its content and perhaps even between the real object and its subsequent sensual translation (Harman).

On the other hand, even if we designate this movement of implicit to explicit as strictly *subjective*; as the production of explicit Notions that correspond and exist within both mental and physical reality, Hegel is quick to remind us that “this substance, as Subject .. is in truth actual only in so far as it is the movement of positing itself, or is the mediating of its self-othering with itself”<sup>18</sup>. Hegel continues; “only this *self-restoring* sameness, or this reflection in otherness within itself - not an *original* or *immediate* unity as such - is the True”. Not only is this ‘self-restoration’ a

---

<sup>15</sup> Becoming Remark 1: The Opposition of Being and Nothing in Ordinary Thinking. *Science of Logic*.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Findlay, J.N. *Ascent to the Absolute*. Routledge. 2019 edition. Pg 134.

<sup>18</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Preface, pg 10.

process vulnerable to buffering, it also requires that it take on *form* to be *actual*; one must follow the “whole of the developed form” for Spirit, Substance, Essence, or consciousness to be “conceived and expressed as an actuality”. One almost forgets in Hegel’s phenomenology that the subject is a form/ object of knowledge itself and Hegel states that even “the individual certainly cannot by the nature of the case comprehend his own substance more easily”<sup>19</sup>. Lastly, we must always remember that with Hegel we have an absolute *phenomenology* (an absolute intersubjectivity) and the intentionality directing us toward the ‘outside’ is *negative*. In Bart Zantvoort’s words “for Hegel, the existence of thinking is the being-outside-of-itself of the object as much as that of the subject”<sup>20</sup>. This movement of otherness does not even allow the ‘Subject’ to be a *substantial identity* which can equate contingency with the necessity of a self-identical *mind*. In other words, this buffering is inherent to the act of ostensibly subjective thought and activity in the first place.

What seems to cause most controversy in Hegel’s oeuvre is his argument for the *commensuration* of the subject-ive and object-ive in his objective idealism; that both subjective and objective processes tend towards the highest form of (completed) reality, which culminates in self-consciousness’s appropriation (or assimilation) of substance as the ‘for itself’ of *Subjective* consciousness (or “substance as subject”). The entire history of sublations, the epic progression of the syllogism, has “had the patience to pass through these shapes over the long passage of time, and to take upon itself the enormous labour of world-history, in which it embodied in each shape as much of its entire content as that shape was capable of holding”<sup>21</sup> and since “all this has already been implicitly accomplished; the content is already the actuality reduced to a possibility, its immediacy overcome, and the embodied shape reduced to abbreviated, simple determinations of thought”, then thought truly takes the reins and becomes the quintessence of the ever-complex structure (or criteria) of reality. In J.N.Findlay’s words;

“(T)he thinking ego is ..connected ... with the category of categories used in the synthetic constitution of objects by the understanding, and, at the end of the Phenomenology, the conceptualization of all objects, and their subjection to universals, is not seen as different from the imposition on them of the form of self”<sup>22</sup>.

However, note that, although reality itself is shifting towards the ‘evolved’, universal categories found in human consciousness; a cognitive and determinative

<sup>19</sup> Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg 17.

<sup>20</sup> Zantvoort, Bart, *Hegel or Meillassoux: The necessity of contingency and the auto-stabilization of chaos* (forthcoming 2023).

<sup>21</sup> Ibid pg 17.

<sup>22</sup> Findlay, J.N. Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Foreword. Oxford University Press, 1977, Pg xi

mechanism which can organise many objects and concepts into an inter-relational and universal space, *the immediacy of reality* (or more aptly Nature) *lingers*. What is this *immediacy* that is entirely open to further sublations/Notions yet cannot be fully abolished as explicit content? In other words, what is this *raw material* that is commensurate with both objective recognition (sublation/syllogism) and subjective recognition (determinate ‘Notions’) yet is only ever *converted* through such circumstances and never formulated as anything other, independent or autonomous from this process<sup>23</sup> In-fact, it is in one sense preserved; as a *residue*, or as the dialectical opposite of what is not *overdetermined* into *content*. Not only is there much reality untouched by explicit content (qua the unresolved process of Spirit and its own internal attempts to *resolve its nothingness as part of the identity of exhibited objects*), the question has only ever been *subsequently* to do with the reconciliation of *human* consciousness with world consciousness; before this we must allow each organism and object to contribute and participate in what Hegel called ‘objective spirit’ or objective reality (if you allow me such terms). J.N.Findlay implies this when he states; (F)or Hegel, the spiritual, the ideal, the self-conscious which is the ultimate meaning of everything, does not lie at the beginnings of thought and being, but rather at their end”<sup>24</sup>.

Before Hegel can move us through the varying sequences of his Phenomenology, he must *retrospectively* account for this “immediacy”<sup>25</sup> of being, this “alien other ...which abstract reason does not yet contain”<sup>26</sup> before it has been colonised by the universality of consciousness reached in the full integrations of all syllogisms. Interestingly enough, regarding Harman’s philosophy, we have an inverse interpretation; while Hegel see’s only “unthinking” observation of “tasting, smelling, feeling, hearing and seeing”<sup>27</sup> in the initial Nature that man is observing (as its ‘bare immediacy’), what Harman would initially separate from this primary human relation would be the ‘real object’ itself. In other words, where Hegel’s ‘Nature’ independent of mind is a realm of incomplete *sensuousness* (for the very reason that Hegel insists that mind must be integrated into Nature as its complete realisation), Harman would comfortably place a menagerie of various real objects (as well as their subsequent object-object sensual interactions might I add) as existing and subsisting beyond Hegel’s immediate realm. Yet Hegel does not denounce any

<sup>23</sup> But of course Hegel would suggest that the ‘other’ is immanently contributing to this process.

<sup>24</sup> Findlay, J.N. *Ascent to the Absolute*. Routledge. 2019 edition. Pg 132.

<sup>25</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg 146.

<sup>26</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg 146.

<sup>27</sup> Ibid pg 147.



realism of mind independent objects as we soon come to realise in his now famous chapter in *The Phenomenology* entitled *Sense-Certainty: Or The 'This' And 'Meaning'* where he says that;

“(T)he object is: it is what is true, or it is the essence. It is, regardless of whether it is known or not: and it remains, even if it is not known, whereas there is no knowledge if the object is not there”<sup>28</sup>.

What is emerging in this account is the moment where determinate notions are ventriloquised (or assimilated) by the human rational subject, yet what is initially (or “immediately”) given - in the analysis of Nature - are empty concepts and empty objects. But this does not disqualify the object from being “True” or “real”, just that our understanding of natural objects - and the speculative enterprise of conceiving of objects as *understanding themselves* (“for itself”), have not been hitherto developed through human understanding as a progressive ingredient of universal understanding itself (consciousness as an objective science). There is a radical claim hidden behind this argument; that the logical development and self-reflexive nature of human thought bestowed upon us is both the key to resolving the *absolute identity* of objects in nature (essence as contradiction) but also that this form of cognition *completes* or *enhances* the reality of such entities from the radical viewpoint of an objective reality which is trying to identify itself *through* human thought (human thought being a development of the universal progression of the syllogism that existed in a half-state before humans existed).

But it is worth emphasising here that the desired commensuration (or reconciliation) - between subject and object - in the act of knowing - does not abolish these two poles ( these “two thises”) although both “move into their opposite”<sup>29</sup>. Rather, subject and object are restored but as two determinations of the same Notion (absolute knowledge or identity). This allows Hegel (and subsequently ourselves) to uphold a kind of dialectical movement whilst not advocating wholeheartedly a process philosophy which would put subject and object under the whims of a boundless aperiodon or flux. There is an Hegelian dialectic here which *maintains* both the reality of object-object interactions (before definitive realisation and appropriation into the realm of universal Notions qua human cognition) and also the more traditional subject-object distinction, for the very same reason. We have explained this maintenance in terms of Hegel’s buffered movement from implicit to explicit stages of realisation and how this links to the possibility of simultaneously upholding an object -oriented realism that is

---

<sup>28</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg 59.

<sup>29</sup> Ibid.



akin to Hegel's initial comments on the "true" object "regardless of whether it is known or not" whilst respecting the *explicitation* of the object (into determinate particulars and universals) as a knowledge of the object. The more ambitious question here is not only whether the *knowledge of* the object is *universally* valid (as a science) but whether such knowledge - emerging as real structures of ideation in reality - changes how the world identifies this object - giving knowledge a universal footing in a more ontological and speculative fashion. Regarding the maintenance of the distinction between subject and object (and implicit and explicit knowledge), there also exists a metaphysics of necessity and teleology, exemplified in Hegel's writings on *utility*, that defends this division.

## 2: Hegelian Utility

The notion of Hegelian utility is connected to our first numbered point regarding the movement from implicit to explicit, yet it argues that the *maintenance* of the distinction itself is an *absolute* one. For example, in J.N. Findlay's foreword to Hegel's phenomenology he writes;

"The notional integration thus indicated ends, according to Hegel, in Absolute Knowledge or the Absolute Idea, the test of whose absoluteness consists simply in the fact that nothing further remains to be taken care of. Even the contingencies and looseness of connection that obtain in the world are such as the sort of system we are constructing does and must involve"<sup>30</sup>.

In predictable Hegelian lingo, Findlay is saying that the surface contingencies, accidents and errors that necessarily distinguish objects from other objects and their environments, and the various "loosely connected" trajectories of determination that do or do not find themselves purposively integrated into a world, *are themselves necessary* upon reflection. This is the dialectic of utility itself; the necessity of a primary object *that utilises*, to a secondary object that becomes utilised, both interdependent in a sense yet both uncovering a *lack* in the movement/operation itself; that something necessitates or *requires* utility in the first place. For Hegel, this postulation of dialectical utility - *preserves* both accident and essence, contingency and necessity and the non-purposive and purposive - as part of the Absolute Ideas design; it's very specific chain of events, which have presented us with our present-day reality (all eventual paths lead to the Absolute Idea but this is our -actual and irreversible - one) . It would then be - in a sense - the necessity of contingency,

---

<sup>30</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg x (Foreword).

the purposiveness of non-purposiveness etc. (the *identity* of both identity and difference) that is truly characteristic of Hegel's absolute.

In this sense a kind of utility of essence and accident, implicit (real) and explicit (ideal), is maintained (as necessary) and an *analysis of their distinctions* can be carried out (as a phenomenology for example - whether Husserlian, Heideggerian or Harmanian). This theory also allows *object to be distinct from content* in the sense that the 'object' that Hegel describes as "what is true ... regardless of whether it is known or not" necessarily has to preserve or remain as *both* implicit and explicit movements of Spirit (Hegel's theory of utility) ; as both non-conceptual and conceptual (but both logical for Hegel). This is in-fact what Hegel says; "there is no knowledge if the object is not there"<sup>31</sup>. This is, of course , also aided by our earlier reflections on the *becoming explicit* of objects through Hegel's Spirit; that which can never totalise itself as identity and hence total content.

Not only is Hegel's notion of *utility* being mobilised here to uphold the *ontological necessity of distinctions* which are more accepting to Graham Harman's own philosophy, we also begin to see some common ground between the two; is Harman's 'real object' that which forever remains implicit, that which (without appearing too anthropomorphic/panpsychic) *refuses* the operation of explicitation? In Hegel's words "the explication of the notion in the sphere of being does two things: it brings out the totality of being, and it abolishes the immediacy of being, or the form of being as such"<sup>32</sup>. Both of these desired results of explicitation are to be categorically refused by Harman; 1) the individual object does not engage in an holistic or equipmental totality of being. 2) the immediate existence of the real object should not be reduced or converted into the "abolition of immediacy" (in other words, Hegel is saying that the explicit notion shows that *everything must be mediated*, and hence the immediate is abolished, but this is opposed to Harman's affirmation of the non-mediated aspect of real objects; the conversion of immediacy into *mediation* might be viewed as a reduction of the immediate into *the sensual* for Harman). Although Hegel encourages explicitation as the realisation of the Absolute Idea, it seems that Hegel simultaneously upholds the distinction of subject and object, and implicit and explicit content, because such a process (or passage) must be continually instantiated for the dialectic to exist. One may wish to go even further and suggest that the *limit* presupposed in the distinction between subject/object and implicit/explicit, is itself a limit that absolute knowledge *knows* and restores in itself.

---

<sup>31</sup> Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, Pg 59.

<sup>32</sup> *Part One of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences: The Logic*. First Subdivision. VII. BEING. Pg 84.

### 3: Essence as Contradiction

The Hegelian integration of *nothing* into the objects identity, as a “movement into its opposite”, a “contradiction”, a “negative unity”, or a process of sublating nothing into “an aspect of Being”, also provides a similar function to the previous attempts at maintaining the distinction between object and subject (or object and human knowledge) because it provides a *determination* that in-fact *limits* both the object and subject as an actual *tension* between Being and Nothing (Becoming). Being, qua Becoming, tries to integrate Nothingness or Non-Being into itself, only partially succeeding by *exhibiting* some form of nothingness as a dialectical aspect or movement of Being but never disclosing *nothingness itself* ( nothing is always converted into *something*) . Hegel sometimes characterises this nothingness as an aspect of circular finitude; “finite things, in their indifferent variety, are therefore just this: to be contradictory, internally fractured and bound to return to their ground”<sup>33</sup> as a movement (and return) to their opposite side of Being (Non-Being) and the negativity that makes up part of their identity. However, there are some Hegel interpreters, like myself, who view nothingness as a negation which can never be fully sublated or integrated into the teleological system of Hegel<sup>34</sup> (the impossibility of Being’s sublation of Nothingness) and hence this leaves us with a spectre of nothingness which cannot be transferred into explicit knowledge; which is in-fact a speculative problem for knowledge in a similar way that Brassier see’s the problem of extinction for any horizon of thought;

“[T]he earth will be incinerated by the sun 4 billion years hence; all the stars in the universe will stop shining in 100 trillion years; and eventually, one trillion, trillion, trillion years from now, all matter in the cosmos will disintegrate.”<sup>35</sup>

Nothingness indeed finds its place within Hegel’s system in several ways but its association with movement, the operation of determinate negation, and the object as a ‘negative unity’, are all ways of circumscribing nothingness into *utility*; as a nothingness which is never just nothing but maintains the distinctions of subject-object operations, or a nothingness which discloses the finitude of things (and their teleological “Ends” in Hegel’s case), or a nothingness which haunts the object like a spectre and encourages the ‘fuller’ realisation of identity as the *reconciliation* of these two opposites etc. This is very similar to the way that Hegel utilises *exteriority* - as something concomitant or complicit with internal self-consciousness and

<sup>33</sup> Hegel. G.W.F. *The Science of Logic*, Cambridge University Press, 2010. Pg 384

<sup>34</sup> As opposed to those who see Nothingness as solely the development or reconciliation of the Being of the Object with its Other.

<sup>35</sup> Brassier, Ray, *Nihil Unbound*, Palgrave Macmillan, 2007, pg 49.

essence; the Hegelian characterisation of subjectivity as “a being-for-self which is for itself only through another”, which can never define itself purely in self-relation to an ‘ego’ but rather through its interaction with the external world, where it becomes aware of its self-consciousness through its relationship with others. Just as subject and object are *retained* in their *utility* whilst simultaneously offering up a newer development of knowledge and a newer more refined topology of object and subject inter-relations, internal and external are also retained as necessary meta-categories, whilst the two are sublated as a movement (or oscillation) of interior and exterior ensconced and given justification through the absolute. “Self-consciousness exists *in and for itself* when, and by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged”<sup>36</sup>. However, this “acknowledgement” *through* otherness/exteriority in-fact converts the acknowledgement of exteriority (found in the contradistinction of the ‘for us’) into an *interiority* as soon as it acknowledges ‘otherness’ as ‘for itself’. Although Hegel believes that this subsequent, sublatory identity always trumps the external or other it encounters (the *identity of* identity and difference), it becomes harder to affirm the initial distinctions of subject/object in the first place through the ostensible success of absolute sublation, and this is possibly why so many contemporary Hegel scholars dismiss the totalisation of the dialectical process (Adorno and Žižek come to mind).

Although we must affirm a non-translatable aspect in Harman’s ‘real object’, the arena of Harman’s objects exist - albeit in a non-totalisable way - in a very similar manner to Hegel’s objects; they constantly negotiate their internal integrity (or self-determination) with external relations<sup>37</sup>, in other words, they are constantly complicit within the tension between the existence of immediate implicit being (the object as immediately real and lacking larger structures of relations) and the mediated, explicit translation that either Harmanian polypsychism<sup>38</sup> or Hegelian dialectical process (or Spirit) exhibits. For Hegel, this is achieved simply through the passage of time; the preservation of instances which simultaneously progress past such instances (implicit to explicit). Both philosophers also utilise *the sensual* as an operation of explicitation; whilst Hegel views the sensual as a motivating/purposeful criteria of ‘givenness’ available to all objects that participate in one’s own ex-

<sup>36</sup> Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*. Lordship and Bongabe, pg 111.

<sup>37</sup> The following passage from Harman is eerily Hegelian; “The relation between an object and its own real qualities (we called this essence) is a relation produced by outside entities”. Harman, Graham, *The Quadruple Object*. Zero Books; Illustrated edition. 2011. Pg 106/7

<sup>38</sup> By using Harman’s neologism ‘polypsychism’ I mean the process whereby a (‘dormant’) object comes to participate in larger contexts of objects through its “mode” of relating and prehending other objects, which will subsequently produces possibilities of “fission” and “fusion” enhancing the explicit identity of the objects involved in such a process.

plicitation/reflection (inviting such to be a “moving shape of consciousness” which leads to the upper echelons of the ‘Idea’), Harman allows the ‘sensual’ to be the fundamental bridge between the confrontation of two ‘real’ objects; ‘prehension’ being the sensual translation that ensues between them. We can also establish the opinion that both Hegel and Harman convert (or translate) both nothingness, otherness and alterity into Identity in some way or another. For example, Harman suggests that space - and therefore the spatial aspect of the object - is “both relation and non-relation”<sup>39</sup>, which posits non-relation as having an existence, just as Hegel posits nothingness as having an existence within Spirit and its many “exhibited” objects. Furthermore, if Hegel can be seen to sublimate differences into identity, such as a new developed unity of differences (which he exemplifies through his musing on the series of dialectical stages of flowers and plants), Harman can equally be seen to make difference and alterity a surface phenomena found *on the interior of the object*; as the way the object *translates difference* into an internal, sensual component of itself. This is how Harman safeguards the non-changing and even non-temporal aspect of the real withdrawn object; by displacing movement into a purely relational and hence sensual capacity that rarely affects the dormant interior (or non-relational aspect) of both objects participating in any confrontation<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Harman, Graham, ‘The Road to Objects’, *SubStance*, pg. 171-179

<sup>40</sup> The remainder of this excerpt can be found published in Charles’ new book on Hegel & Speculative Realism published by Palgrave 2023

## REFERENCES

- Brassier, Ray, *Nihil Unbound: Enlightenment & Extinction*, Palgrave Macmillan, 2007.
- DeVries, Willem. *Hegel's Theory of Mental Activity*. Cornell University Press. 1988
- Findlay, J.N. *Ascent to the Absolute*. Routledge. 2019 edition.
- Grant, Iain Hamilton, *Philosophies of Nature after Schelling*, Bloomsbury, 2006.
- Harman, Graham, *Aristotle With A Twist, Speculative Medievalisms*, Punctum, 2013.
- Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Zer0 Books, 2011. DOI 978-1-84694-700-1
- Hegel. G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977.
- Hegel. G.W.F. *The Science of Logic*. Cambridge University Press; New edition 2015.
- Meillassoux, Quentin, *After Finitude*, Continuum, 2008. <https://doi.org/10.5040/9781350252059>

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.004>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 77-94

*On the Possibilities for Future  
communisms: Rethinking  
Communism as Biocommunism*

*Sobre las posibilidades de los comunismos del futuro:  
Repensar el comunismo como biocomunismo*

PHILIP HØJME

Ph.D. Candidate GSSR, IFiS, PAN, Poland

DOI:<https://doi.org/10.15366/bp2023.32.005>  
Bajo Palabra. II Época. Nº32. Pgs: 95-118



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Abstract

This essay rethinks the concept of biocommunism by rearticulating it *via* a sensitivity towards individual suffering rather than the human species as a whole. The essay is divided into three parts. The first part outlines Marx's concept of alienation because of the central role that the fourth kind of alienation plays in Dyer-Witheford's original conception of biocommunism. The second part briefly elaborates on the discussion of species in the Kyoto School. These two parts lead to the third part, where a novel interpretation of biocommunism is outlined, focusing on individual suffering rather than the human species..

*Keywords: Agamben, Biocommunism, Butler, the Kyoto School, Marx.*

## Resumen

Este ensayo replantea el concepto de biocomunismo rearticulándolo a través de una sensibilidad hacia el sufrimiento individual más que hacia la especie humana en su conjunto. El ensayo se divide en tres partes. La primera parte esboza el concepto de alienación de Marx debido al papel central que desempeña el cuarto tipo de alienación en la concepción original del biocomunismo de Dyer-Witheford. La segunda parte desarrolla brevemente el debate sobre las especies en la Escuela de Kioto. Estas dos partes conducen a la tercera, en la que se esboza una interpretación novedosa del biocomunismo, centrada en el sufrimiento individual y no en la especie humana.

*Palabras clave: Agamben, Biocomunismo, Butler, Escuela de Kioto, Marx.*



## Introduction

Biocommunism, while not a new concept (Dyer-Witheford, 2008), has yet to be the subject of considerable academic research. Wróbel (2020a; 2020b) has most recently taken it up. Beginning with Dyer-Witheford's suggestion of a return to Marx's concept of species-being or *Gattungswesen* (2008), this essay will elaborate on the influence of this term in the early Marx and the role which the notion of species held in the Kyoto School. The essay concludes with an allusion to Agamben and Butler that aims to provide a much-needed discussion about the feasibility of the term biocommunism as an improved notion of communism more suitable for the current reality.

Dyer-Witheford originally proposed that the early Marx already took such a standpoint. Hence, Dyer-Witheford's original argument construed biocommunism as a return to a neglected concern with "life itself" (2008, 1). A concern that is already present in Marx's early writings, particularly in the *Economic and Philosophic Manuscripts* (2004[1844]). Thus, biocommunism is in no way the same kind of Communism often connected with what Foucault called biopolitics: a term that delineates the usage of "diverse techniques for achieving the subjugation of bodies and the control of populations, marking the beginning of an era of 'biopower'" (1978[1976], 140). Instead, biocommunism rejects such a political agenda (Wróbel 2020a; 2020b). Biocommunism is instead an orientation towards a life without direct state control. Suppose the human species is, as Dyer-Witheford states, capable of "transforming itself, directing its own evolution" (2008, 1). The state then becomes, at best, a dynamic construct (and at its worst, it becomes a somewhat monstrous creation à la Hobbes' *Leviathan* [1965(1651)]).

## Marx's Alienation

In the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Marx described four kinds of alienation that workers are subjected to *1. alienation from the product of their labour, 2. from the work process itself, 3. from their species-being, 4. from themselves*. The relationship between the four kinds of alienation can be described as follows: the subject of Marx's inquiry (the worker) progressively becomes alienated from

the world and themselves through each type of alienation they find themselves subjected to.

In the first kind of alienation, each worker is alienated from the object of their production by being waged instead of selling the fruit of their labour. This makes them a commodity that can be bought or rented on the market. The owner of the machines of production hires the skilled or the cheapest labour to perform increasingly simple tasks. With each step towards an increased simplification (by, e.g. introducing a new piece of automatic equipment), workers find themselves in a relationship with the means of production, which increasingly sees them as cogs in the industrial process. Workers under these conditions rent their time and skill to the highest bidder – thus, they become employed. Workers can sell themselves short (if workers are abundant, wages are low, and it is often better to have a low wage than none), or they can negotiate for higher wages (if workers are scarce, wages tend to rise). Marx described this as an auction, where the owner's goal is to pay as little as possible. Without any checks or controls, Marx stipulated that “[t]he needs of the worker are thus reduced to the need to maintain him during *his work*, so that the race of workers does not die out” (2004, 92).

The second kind of alienation, where the workers are alienated from the mode of production, is closely connected to the first kind. The specialization of production (as seen in Fordism and later gains in automatization of production processes) means that the individual worker loses sight of the whole process of production. Instead, each worker only knows how to produce a limited number of parts needed to assemble the final product. An effect of this is that each worker's skill becomes increasingly specialized and thus also easier to come by. Despite what common sense might suggest, it is impossible for an increase in specialization to lead to the individualization of the worker. Each worker is simply a cog in the machine, and the more specialized the task, the easier it is for the owner to train someone else to perform it. Reducing complicated production processes to repetitive tasks made it possible to produce complex products without needing workers who are masters of many trades. As an example of the producing class, a shoemaker was a person who could make a whole shoe, from measurements to the finished product. In capitalism, the honed skills of a single shoemaker have been divided among many unskilled workers who only know how to make a single part of the shoe.

The third kind of alienation is the alienation that workers experience from themselves. This form of alienation comes about because workers must compete against one another. Workers no longer see each other as having a connection to their common struggle for a better life and society; instead, each worker lives simply for themselves. In a sense, they are divided from each other and have lost their class co-

hesion. Under this regime, the workers increasingly view each other as competitors rather than equals (following this, one might also argue this follows not from the fourth but rather from the first kind of alienation). The undermining of class cohesion in capitalism is vital for production lines to run smoothly and profit margins as high as possible. Collective bargaining, a unified working class, is perhaps one of the biggest threats to the capitalist *ratio*.

Additionally, the need for surplus value in capitalism effectively means that this system depends on a certain level of unemployment (a redundant population) to keep wages low. The fragmentation of the workers, and to a large extent, the majority of the population, intensifies as jobs become fewer and wages drop. This often leads to nationalist sentiments as political parties blame the lack of employment on foreigners, migrants or refugees. Thus, capitalism's successful fracturing of class cohesion can be considered an explanation for the surge in nationalist tendencies before and after the world wars (e.g. Adorno, 1969. Or Goodfellow, 2019).

The fourth kind of alienation directly relates to Marx's concept of species-being. In this form of alienation, the workers are alienated from the processes and products of production or from each other and their biological needs. This alienation focuses on the fact that the workers are no longer treated "as a *universal* and consequently a free being" (2004, 83). Since capitalism treats the workers' humanity as less than universal and free, it warps each individual's life into a parody. Under capitalism, the needs humans share with animals become the *telos* of work: each worker works to afford; eating, drinking and procreating, while the work itself becomes a means for securing the satisfaction of these needs by fracturing humans' connection with their nature, which capitalism does by imposing a strict mind-body dualism that gives preferential treatment to contemplation (a position that is criticized in *the 11th thesis on Feuerbach* [Marx, 1976, 15]). By making the human body a simple means to an end, as if it were an object like food, shelter or clothing, capitalism makes basic needs into the highest. The term species-being is the specific category that makes it possible to delineate humans and their alienation from their bodies or nature. This alienation follows from a particular understanding of (human) nature that equates nature with something humanity can conquer by making it useful. The workers treat their bodies as tools that can be sold or rented out. Such a situation facilitates understanding the body as a possible site for profit generation, making old age and bodily degeneration a natural enemy of capitalism. Alienation from one's species-being means that humans have come to regard work as a means to fulfil their basic needs. This starkly opposes Marx's understanding of labour as a life-affirming activity in itself – labour for the sake of life is the most human activity. However, in capitalism, labour has become a means pressed into the service

of survival. By making the body a vessel containing the mind and making work a necessary activity for securing life, the capitalist mind-body dualism reasserts itself as a natural state of affairs. However, as Marx writes, “[p]roductive life is, however, species-life” (2004, 84), which means that labour is not only have something to do with our body. Instead, and more importantly, according to Marx, labour is also an integral part of what it means to be human – it is the life of the human species; it is their species-being.

Biocommunity understands the species-being of humans to be a particular sensitivity towards humanity’s connectedness, both with nature and with each other. Species-being constitutes humanity’s ability to “identify and assemble itself as a species and alter itself” (Dyer-Witheford, 2008, 2). Biocommunity construed in this sense aligns with recent scholarship within the tendency of post-humanism; we will return to this later. Hence, Dyer-Witheford’s conception of biocommunity and its return to Marx’s species-being suggests a critique of how the capitalist ratio renders particulars into the same.

## **Society and Individuals in the Kyoto School**

The following part offers the reader a concrete example of a specific discussion of species in relation to society and individuality. I offer this example for two reasons. On the one hand, Miki’s critique of Tanabe’s notion of species informs the conclusion of this essay. On the other hand, this example offers a warning related to applying the idea of species as the foundation for nation-states. Tanabe’s logic of species and Miki’s critique of Tanabe offer precisely this.

Tanabe’s intervention in the philosophy of the Kyoto School was a reorientation of the founder Nishida’s logic of (absolute) nothingness, a reorientation that saw the term species take centre stage. Tanabe diverged from Nishida’s logic by shifting its focus from individuals to society by focusing on the notion of species. This reorientation is directly related to Tanabe’s exposure to historical materialism, which Tanabe sought to combine with the logic of nothingness (Nakaoka in Masakatsu 2018, 43). In eurocentric terms, Tanabe’s reorientation refuted Hobbes’ claim that the individual precedes the state. Instead, Tanabe proposed that “society is not a relationship that simply proceeds from individuals. Rather ... [it] exist[s] as something preceding them” (in Masakatsu 2018, 25). This directly links Tanabe’s philosophy with the Japanese Empire’s conduct during the second Sino-Japanese war and the second world war. Tanabe argued that the rise of ethnocentric state ideologies in Asia during the early 20th century proved this. Some commentators

have interpreted this claim as fuelling Japanism and effectively turning imperial citizens into tools the state could use and abuse as it saw fit. Leaving a detailed account of this aside, let us look at the intersections between Tanabe and Marx's writings.

Stating that society proceeds from individuals, Tanabe echoes Marx's claim that part of what it means to be a human is to be a biological or material being. However, Tanabe fails to emphasize Marx's realization that each human being is also an individual whom neither precedes nor comes after society. Instead, Marx's individual, which differs from Tanabe's, is both the condition for and conditioned by society – this is a dynamic process that is also historically situated in the present state of affairs. However, Tanabe and Marx share the conception that humans are *universal* and *free beings*. Tanabe promotes precisely such a vision by stating that “the rational individual’ has no reason to blindly follow any state ideology because ‘external coercion [does not] possess a morally binding force’ (Ibid., 26). Instead, “the coercion of state society must be converted to autonomy through reason” (Idem.), which surprisingly enough means for Tanabe that the autonomous individual is reasonable enough only to follow a morally righteous state and not an immoral one (the Japanese Empire, the Third Reich and Stalin seem to offer examples that contradict Tanabe's argument). It would appear that Tanabe's using the term species-being comes with a promise and a curse.

On the one hand, it promises a communal life and a renewed focus on society (Ibid., 27) while also rejecting what Bloch, in opposition to Marx's branch of humanism, called “general and abstract [humanitarianism]” (2018, 21). on the other hand, it is cursed by being all too easily misappropriated by totalitarian ideologies. However, the danger was that Tanabe's philosophy was susceptible to propagating ethnic supremacy and encouraging state coercion.

Another figure associated with the Kyoto School, Miki, opposed the nationalistic use of Tanabe's philosophy. Miki's critique is essential for biocommunity because it addresses the conservative tendency to put society before individuals. Miki's critique involves shifting focus from species (which Tanabe understood as specific to each culture or society) to each individual's creative force. Thus Miki instead suggested a ‘logic of imagination’ (in Masakatsu 2018, 59). With this logic, Miki stipulated that art and technology are near-perfect examples of each individual's creative force and that the individual's creativity has the power to change society. This critique is essential for biocommunity because Miki's focus on the creative force of each member of humanity suggests the possibility of conceiving biocommunity as an imaginative project of individuals attempting to change their common conditions.

## Zoe, Bios, and Grievability

In the preface to *The Highest Poverty*, Agamben states that the book is concerned with “life as that which is never given as property but only as a common use” (2013, xiii). As an example of communal life, Agamben alludes to the monastic life while, at the same time, proclaiming that it is “surprising that the monastic ideal [the contemplative life]... should have given origin to a model of total communitarian life” (Ibid., 9). The reason behind Agamben’s surprise is rooted in the fact that while the monastic life is communal, it is also secluded from the other parts of society. It is, moreover, a life utterly devoted to contemplation and seclusion. However, the monastic life is a template rather than a mould for a communitarian future. In an attempt to juxtapose Agamben with biocommunity, the following section elaborates on Agamben’s concern with biopolitics and communal life and supplements this with Butler’s conception of grievability and precarious lives and insights gained from Miki’s critique of Tanabe’s logic. In the end, the goal of juxtaposing these thinkers is to present biocommunity as a concept concerned with critiquing biopolitics for turning its gaze solely on life itself.

Similar to Agamben, Butler’s book *Precarious Life* and the Adorno Prize Lecture *Can One Lead a Good Life in a Bad Life?* share Agamben’s concern with issues related to how one understands life. In both texts, Butler defines a precarious life as a life in danger of being lost. Thus, a precarious life is, first and foremost, constituted by its vulnerability. Such an understanding of life can be gleaned from Butler’s portrayal of humans as “socially constituted bodies, [which are] attached ... [and] exposed to others” (2004, 20). The tension expressed here between one’s own life and the other is of cause Hegelian at its core (Hegel, 2018, 112-113). I am, of course, referring to the master-slave dialectic where Hegel uses the allegory of the master and slave battling for recognition as a metaphor for the tension between, e.g. individuals and society (a tension which plays a predominant role in Marx’s philosophy). Like Hegel, Butler recognizes the relativity of knowledge and its situatedness in the world. Still, in moving beyond Hegel, Butler follows in the footsteps of Levinas, whose notion of ‘the face’ to Butler suggests that a “body implies mortality ... the skin and the flesh expose us to the gaze of others” (2004, 26). Hence, Butler and Marx’s material dimension of human life, their actual lived lives, becomes the point of departure for any philosophical inquiry into inter-human relationships.

The notion of bare life (Zoe) is by Agamben opposed to the political life (Bios). Agamben makes a similar argument in *Homo Sacer* by distinguishing bare life from political life. The former is a vulnerable life without political influence, while the latter is a political life – it is the citizen’s life. Thus, not unlike Foucault, for

whom biopolitics began as “a form of power that subjugates and makes” (2000, 331) subjects into citizens, Agamben locates the beginning of biopolitics with the human body becoming politicized; the human body becomes political when “birth immediately becomes nation” (1998, 128). Under such conditions, life is subject to a calculable ratio that only sees citizens or foreigners (non-citizens). There are no longer human beings, only citizens subjected to various nation-states.

A grievable life is a life whose disappearance warrants grief. Butler describes the notion of grievability as a condition for a life being understood as being worth living – “[if] I have no certainty that I will have food or shelter, or that no social network or institution would catch me if I fall, then I come to belong to the un-grievable” (2012, 15). This predicament leads Butler to claim that “it surely does not seem worth it to survive under such conditions [being ungrievable]” (Idem.). Hence, it seems that grievability can be a helpful term for elaborating on Agamben’s distinction between *Zoé* and *Bios*. On the one hand, grievability allows us to understand those specific conditions under which a life can be deemed liveable or not.

On the other hand, Butler’s notion is also easily translated into Agambian terms. The grievable life is comparable with *Bios*, and the precarious life with *Zoé*. *If a bare life is not worth living because it is regarded as worthless in the eyes of the state or society, how can we begin thinking about those lives that take up such a position in our societies?* To answer this question, Agamben’s idea of *Homo Sacer* seems useful. The sacred human is a term that describes a (human) life exempt from the political sphere, a human who can be killed or sacrificed – it is a profane life, a bare life – and the killing of the sacred human is, therefore, neither murder nor is it sacrilege. In Butler’s terms, such a person constitutes an ungrievable existence – a person “who are unreal ... [who] cannot be mourned ... [and thus] must be killed” (2004, 33). Thus for Butler, “human vulnerability ... emerges with life itself ... [and is the] condition of being laid bare from the start” (Idem.). The notions of bare life, species-being, and grievability all seem concerned with a similar question: *what are the conditions of life itself?* This concern is, therefore, something which both Agamben and Butler share with biocommunism.

## Conclusion

The introduction showed that Dyer-Witheford’s conception of biocommunism was directly related to Marx’s idea of humanity’s common species-being. Following this, I suggested that biocommunism could be a novel intervention, a new kind of communism, which is reoriented towards a sensitivity towards the social life of hu-



mans instead of a focus on mechanical production and the state. With the detour to Japanese modernity in general and Tanabe in particular, we saw how the notion of species became problematic because of the nationalistic tendencies that so easily perverted it. Furthermore, with Miki's critique of Tanabe, we were led to our present task: to inquire into the emancipatory possibilities of biocommunity in light of Miki's rejection of those kinds of social ontologies that emphasize society above individuals. Moreover, Miki's critique of Tanabe suggested that creativity and imagination are shared universally by all humans, a sort of shared, as Marx would have called it, species-being.

Restrictions to what possibly counts as a grievable life must necessarily foreclose any possibility of understanding what it means to be a human being. In light of this, biocommunity should attempt to provide an unrestricted account of all the nuances of human life. I must, however, confess here that I do not mean this in a logical or progressive sense. Instead, I suggest that biocommunity must refrain from becoming a static theory of what constitutes a human(e) life. Therefore, biocommunity must, if it is to be a successful term, always be ready to backtrack on its claims and reiterate the constant need for reevaluating its attempts at providing a complete description of what constitutes a life worth living (Dyer-Witheford, 2008, 5). By making the biocommunitarian life negotiable, fluid and dynamic, it is possible to hint toward it being a utopian project without settling on a consensus regarding its final form. From Marx's writings, we know that any description of a society is always limited to the specific historical situation in which it finds itself. Hence, biocommunitarians must be aware of the term's limited perspective. This awareness must materialise itself as a constant preparedness to reexamine one's own assertions as much as those of one's opponents'. Biocommunity constitutes a possibility of understanding humans in their ever-evolving stages of development without being restricted by pre-given theoretical givens. Moreover, biocommunity would be a kind of communism concerned with the creative force of humanity in all its shapes, present and future alike. However, the rise of biopolitical regimes means that the individual has lost direct control over their development, which suggests that society is currently being dictated by institutions rather than by the individuals themselves.

There is a sense in which biocommunity is a specific conception of communism, which could align itself with Bookchin's idea of social ecology (a theory whose emphasis on the relationship between nature and society, ecology and social disaster, makes it specifically well suited for engaging with current humanitarian predicaments, e.g. the Kurdish cause, climate change and so on). However, in this text, Bookchin's writings figure only in the back of my mind (1996; 2006). There-



fore, I must urge the reader to remember that if biocommunism turns out to be viable, then the real test of this term will not be in the head of any academic but in the hands of a freedom fighter. Biocommunism is, therefore, an attempt at insisting on the need for an increased sensitivity towards individuals' lives, and this means to insist on biocommunism's possibility of rethinking our alienation from our species-being in new ways that enable each individual to be creative and through this creativity to have a direct relationship with their development both as individuals and as social beings living in a society.

## REFERENCES

- Adorno, T. W., et al. *The Authoritarian Personality*. New York: The Norton Library, 1969[1950].
- Agamben, G. *The Highest Poverty*. Translated by Adam Kotsko, Stanford: Stanford University Press, 2013[2011].
- Agamben, G. *Homo Sacer*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press. 1998[1995].
- Bloch, E. 'Karl Marx and Humanity: The Material of Hope'. In *On Karl Marx*. Translator John Maxwell, London, New York: Verso. 2018[1968]. 16-45.
- Bookchin, M. *Social Ecology and Communalism*. Edinburgh, Oakland: AK Press, 2006.
- Bookchin, M. *The Philosophy of Social Ecology*. Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1996.
- Butler, J. 'Can one lead a good life in a bad life?'. In *Radical Philosophy*. 2012. 9-18. <https://www.radicalphilosophy.com/article/can-one-lead-a-good-life-in-a-bad-life>. accessed 04.02.2023
- Butler, J. *Precarious Life*. London, New York: Verso. 2004.
- Dyer-Witheford, N. *Species-beings: For Biocommunionism*. Presented at Historical Materialism Conference 'Many Marxisms'. 2008. Doi: 10.1.1.458.8546
- Foucault, M. *The History of Sexuality Vol. I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978[1976].
- Foucault, M. 'The Subject and Power', in *Essential Works of Foucault Vol. 3: Power*. Edited by James D. Faubion. New York: The New Press, 2000[1982]. 326-348.
- Goodfellow, M. *Hostile Environment*. London, New York: Verso Books, 2019.
- Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of the Spirit*. Edited and translated by Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press. 2018[1807].
- Hobbes, T. *Leviathan*. London: The Clarendon Press, 1965[1651].
- Marx, K. 'Economic and Philosophical Manuscripts'. In *Marx's Concept of Man*, edited by Erich Fromm, translated by Thomas B. Bottomore. New York: Continuum, 2004[1844]. 71-152. Marx, K. 'Theses on Feuerbach'. In *Marx/Engels Selected Works Vol. 1*. Moscow: Progress Publishers, 1976[1845]. 13-15.

Masakatsu, F., et al. *The Philosophy of the Kyoto School*. Edited by Fujita Masakatsu & John Krummel, translated by Robert Chapeskie. Singapore: Springer. 2018. 25-42; 43-53; 57-64.

Wróbel, S. 'Biocommunity or Beyond the Biopolitical Paradigm'. In *Philosophy Study*. 2020a. 293-308. Doi: 10.17265/2159-5313/2020.05.002.

Wróbel, S. 'Biocommunity and its Role as it Overcomes Biopolitics'. In *Polish Sociological Review* 2020b. 301-321. Doi: 10.26412/psr211.03.

---

DOI:<https://doi.org/10.15366/bp2023.32.005>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 95-118



# *Displacing the State of Nature: A Disagreement with Graeber and Wengrow*

*Desplazamiento del Estado de Naturaleza:  
Un desacuerdo con Graeber y Wengrow*

GRAHAM HARMAN

Distinguished Professor of Philosophy  
Southern California Institute of Architecture  
graham\_harman@sciarc.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.006>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 109-122



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Abstract

David Graeber and David Wengrow's *The Dawn of Everything* offers a salutary corrective to modern political theory, with its choice between two forms of the "state of nature": Hobbes's negative vision of bloodthirsty humans held in check only by the violent power of the sovereign, and Rousseau's apparently more positive vision of naturally equal humans corrupted by the introduction of agriculture and metallurgy. However, the alternative Graeber and Wengrow offer –a world of imaginative and experimental humans freely choosing different forms of society– excessively downplays the political mediating role of non-human things. This move, in turn, is overly dependent on a modernist ontology that opposes free human thought to mechanically deterministic things. Drawing on the insights of Actor-Network Theory in particular, this article argues for the central role of inanimate objects in the political sphere.

*Keywords:* David Graeber; David Wengrow; Shirley Strum; Bruno Latour; Peer Schouten; state of nature

## Resumen

El amanecer de todo, de David Graeber y David Wengrow, ofrece un saludable correctivo a la teoría política moderna, con su elección entre dos formas del "estado de naturaleza": La visión negativa de Hobbes de seres humanos sedientos de sangre mantenidos a raya sólo por el poder violento del soberano, y la visión aparentemente más positiva de Rousseau de seres humanos naturalmente iguales corrompidos por la introducción de la agricultura y la metalurgia. Sin embargo, la alternativa que ofrecen -un mundo de humanos imaginativos y experimentales que eligen libremente diferentes formas de sociedad- resta excesiva importancia al papel político mediador de las cosas no humanas. Este movimiento, a su vez, depende excesivamente de una ontología modernista que opone el pensamiento humano libre a las cosas mecánicamente deterministas. Basándose en las ideas de la teoría del actor-red, este artículo defiende el papel central de los objetos inanimados en la esfera política.

*Palabras clave:* David Graeber; David Wengrow; Shirley Strum; Bruno Latour; Peer Schouten; estado de naturaleza.

David Graeber and David Wengrow's *The Dawn of Everything* was already one of the most anticipated books of recent years, and public interest only increased with Graeber's unexpected death in 2020.<sup>1</sup> The subtitle of the book, *A New History of Humanity*, rings with the sort of ambition that the reading public loves, even in an era that likes to imagine that heroic aspirations are somehow outdated. Although rich in examples and specific claims, the argument of this 526-page work is nonetheless fairly simple. Namely, the authors want us to consider alternatives to the pillar of modern political theory: the notion that humans in the so-called state of nature are either good or evil, with vastly different conceptions of the role of government resulting from the choice one makes between these competing narratives. (2 ff.) The "good" version of the state of the nature is the one promulgated by Jean-Jacques Rousseau, and through him the work of Karl Marx, Friedrich Engels, and most other figures on the modern Left.<sup>2</sup> As Graeber and Wengrow summarize this view: "Once upon a time, the story goes, we were hunter-gatherers, living in a prolonged state of childlike innocence, in tiny bands." (2) Through the intervention of agriculture and metallurgy, motivated in part by excessive population growth, this primitive idyll was destroyed. What followed was a process of urbanization and specialization that led in turn to "almost everything bad in human life: patriarchy, standing armies, mass executions and annoying bureaucrats demanding that we spend much of our life filling in forms." (2) As Graeber and Wengrow note, popular writing is saturated with this Rousseauian outlook, as in the frequently encountered proclamations that pre-civilized humans lived in small groups of hunter-gatherers, or that everything was ruined by agriculture.

Unfortunately, those who oppose this outlook too often assert the opposite error, the "evil" vision of the state of nature: "if not Rousseau, then Thomas Hobbes." (2) In the Hobbesian vision, humans are wild and bloody beasts: murderers, thieves, and rapists to the core.<sup>3</sup> The only reason we have been able to surpass this awful human nature is "largely due to exactly those repressive mechanisms that Rousseau was complaining about: governments, courts, bureaucrats, police." (3) In one respect Hobbes

---

<sup>1</sup> Graeber, David and David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. (New York: Farrar, Straus, & Giroux, 2021.) In the present article all page numbers in parentheses refer to this book.

<sup>2</sup> Rousseau, Jean-Jacques *A Discourse on the Origin of Inequality* trans. D. Cress. (Indianapolis: Hackett, 1992); Marx, Karl & Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, ed. R. Tucker. (New York: Norton, 1978.)

<sup>3</sup> Hobbes, Thomas. *Leviathan*. (Oxford: Oxford University Press, 1996.)

can actually be viewed as the founder of liberalism, given that he seeks to depoliticize the interior of society and reserve to the sovereign the right to combat other nations in an international version of the state of nature. But his vision of human nature can be linked with the modern Right just as easily as Rousseau can be associated with the Left. If humans are naturally vicious and licentious predators, this might suggest that we need to be fierce with our enemies, ruthless in our treatment of criminals, cohesive in our patriotic and religious ceremonies, and strict in our sexual mores. Along with Hobbes we might also add such thinkers as Niccolò Machiavelli and Carl Schmitt.<sup>4</sup> In Schmitt's words, for instance: "One could test all theories of state and political ideas according to their anthropology and thereby classify these as to whether they consciously or unconsciously presuppose man to be by nature evil or by nature good [... by their] answer to the question whether man is a dangerous being or not, a risky or a harmless creature."<sup>5</sup> The typical right-wing decision on this issue is obviously the former. Humans are inherently dangerous for other humans, and must be held in line by strict, even violent means.

Graeber and Wengrow reject both alternatives, on the grounds that the theories of Rousseau and Hobbes "1. simply aren't true; 2. have dire political implications; 3. make the past needlessly dull." (3) Initially, the first two of these reasons might seem the most serious and hence the most worthy of our attention: after all, what could be more important than truth and politics? But in many ways the third point is the key to Graeber and Wengrow's book: they are bored with the standard narratives of modern political theory, and offer enough surprises to provide the reader with as much entertainment as enlightenment. What reader could forget their hilarious idea that precious shells spread over vast distances in North America were moved not due to some sort of proto-market economy, but in part due to female gambling habits? (22-24) In part, their book is an effort to capitalize on "evidence that has accumulated in archaeology, anthropology, and kindred disciplines; evidence that points towards a completely new account of how human societies developed over roughly the last 30,000 years." (3-4) Those readers who –like me– are not professional archaeologists, anthropologists, or prehistorians will surely find much that is new in these pages. In the wake of reading this volume, politics feels less like a tense life-or-death exercise and more like a playground for various brainstorming forays.

There should be one sentence beginning "But what sort of new political theory do Graeber and Wengrow intend. What sort of new political theory do Graeber and Wengrow intend with their attempt at a new history of humanity? This is the

---

<sup>4</sup> Machiavelli, Niccolò, *The Prince*, Second Edition, trans. R. Adams. (New York: Norton, 1992); Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, trans. G. Schwab. (Chicago: University of Chicago Press, 1996.)

<sup>5</sup> Schmitt, op. cit., p. 58.



question that drive the present article. As mentioned, the authors dismiss the usual Left and Right political theories, each of them based on a different conception of humans in the state of nature. Graeber and Wengrow replace such theories with a model of humans as natural experimenters, able to try out and play with different forms of culture and governance. A second key human feature for them, the ability to amass surplus goods that go beyond immediate needs, receives less detailed treatment; they seem to regard it mostly as a springboard for tyrannical elites able to control such surplus. (128) Yet their new variant on the *homo ludens* theme does provide them with significant leeway for speculation in considering different models for how prehistory might have unfolded.<sup>6</sup>

But by the same stroke, I will claim, they render themselves unable to escape the same Hobbes/Rousseau dualism that they otherwise criticize. For even if we replace the notion of good or evil humans with that of imaginative and playful ones, it is still humans who remain at the center of the picture, and this still gives us just another variant of modern political theory. The only way to escape the modern deadlock is to give non-human entities a far greater role in political theory. Motivated by New Materialism, Actor-Network Theory, and Object-Oriented Ontology, some efforts in the directions of a politics of things have already been made: I am thinking for example of contributions by S.S. Strum and Bruno Latour, Jane Bennett, Noortje Marres, Peer Schouten, as well as in my own book on Latour's political theory.<sup>7</sup> Graeber and Wengrow, by constraint, are suspicious of granting any political role to things. They treat such discussion warily, as if it were a matter of caving in to mechanisms that channel or condition choice and experimentation, countering their wish to stress the political imagination as the human feature *par excellence*.

## The Creative Animal

Graeber and Wengrow are not the first on the contemporary Left to emphasize the mostly unlocked powers of the human political imagination. For some years,

---

<sup>6</sup> Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, trans. R.F.C. Hull. (London: Routledge & Kegan Paul, 1949.)

<sup>7</sup> See Strum, S.S. & Bruno Latour, "Redefining the Social Link: From Baboons to Humans," *Social Science Information*, 26.4 (1987), pp. 783-802; Bennett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. (Durham, NC: Duke University Press, 2010); Harman, Graham, *Bruno Latour: Reassembling the Political*. (London: Pluto, 2014); Marres, Noortje, *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*. (London: Palgrave Macmillan, 2012); Schouten, Peer, "The Materiality of State Failure: Social Contract Theory, Infrastructure and Governmental Power in Congo," *Millennium: Journal of International Studies* 41.3 (June 2013), pp. 553-574.

the usual refrain that capitalism is evil has been accompanied by the complaint that capitalism is a bore. This is easy to understand, given the way in which “capitalism plus liberal democracy” has assumed a near-monopoly state in public political reflection. Given this atmosphere, Slavoj Žižek has become fond of quoting Fredric Jameson’s words: “Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism.”<sup>8</sup> Matthew Beaumont has traced the initial inspiration for this remark to some comments by H. Bruce Franklin about Jean Baudrillard; in any case, Žižek repeats the phrase so frequently that he is often wrongly identified as its author.<sup>9</sup> The late Mark Fisher took it as the premise for his widely read *Capitalist Realism*.<sup>10</sup> This call for imagination feeds, in turn, into the notion that all political transformation takes is the will to do so. As Peter Hallward puts it: “By ‘will of the people’ I mean a deliberate, emancipatory and inclusive process of collective self-determination.”<sup>11</sup> Even Catherine Malabou, whose work generally emphasizes the reality of brain structure against untrammelled claims to free will, has taken a sharp turn towards political voluntarism unconstrained by outside forces.<sup>12</sup>

This recent stress on the naked political imagination, unconstrained by non-human forces, is also the keynote sounded by Graeber and Wengrow. As mentioned, they see both sides of the political spectrum as stuck in the same rut: “At the time of the American Revolution, the terms ‘left’ and ‘right’ themselves did not yet exist. A product of the decade immediately following, they originally referred to the respective seating positions of aristocratic and popular factions in the French National Assembly of 1789.” (69) Viewed in this context, “Rousseau did in fact write the founding document of the left as an intellectual project.” (69) While they find Rousseau innocent of promulgating the myth of the “noble savage,” they find him guilty in the case of the “stupid savage,” joining Pierre Clastres in arguing that so-called simple peoples are “actually *more* imaginative than we are.”<sup>13</sup> (73) They

<sup>8</sup> Jameson, Fredric, *The Seeds of Time*, p. xii. (New York: Columbia University Press, 1996.)

<sup>9</sup> Beaumont, Matthew, “Imagining the End Times: Ideology, the Contemporary Disaster Movie, *Contagion*,” in M. Flisfeder & L.P. Willis, L.P., eds., *Žižek and Media Studies*, pp. 79-89. (New York: Palgrave Macmillan, 2014); Franklin, H. Bruce. “What Are we to Make of Jean Baudrillard’s Apocalypse?”, *Adventure Thru Inner Space: Essays and Articles*, 1979.

<sup>10</sup> Fisher, Mark, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* (Winchester, UK: Zero Books, 2009.)

<sup>11</sup> Hallward, Peter, “The Will of the People: Notes Towards a Dialectical Voluntarism,” *Radical Philosophy* 155 (May/June 2009), pp. 17-29.

<sup>12</sup> Malabou, Catherine, “Le vide politique du réalisme contemporain,” in *L'écho du réel*, C. Crignon, W. Laforge, & P. Nadrigny, eds., pp. 485-498. (Sesto San Giovanni, Italy: Mimesis, 2021.) For a critique of Malabou’s position see Harman, Graham, “Malabou’s Political Critique of Speculative Realism,” *Open Philosophy* 4.1 (2021), pp. 94-105.

<sup>13</sup> Clastres, Pierre, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. (New York: Zone, 1987.)

soon cite another authority as their ally: “As Christopher Boehm puts it, we seem doomed to play out an endless recycling of the war between ‘Hobbesian hawks and Rousseauian doves’: those who view humans as either innately hierarchical or innately egalitarian.”<sup>14</sup> (85-86) The truth lies elsewhere, they hold. For in fact, “the very essence of our humanity consists of the fact that we are self-conscious political actors, and therefore capable of embracing a wide range of social arrangements [...]” (86) Humans are imaginative and interesting. By contrast, Graeber and Wengrow claim in an eye-opening lament: “Social science has been largely a study of the ways in which human beings are not free: the way that our actions might be said to be determined by forces beyond our control.” (498) As a result, “these days we can hardly envisage our own past or future as anything other than a transition from smaller to larger cages.” (514)

Graeber and Wengrow do not fall into the trap of romanticizing non-Western peoples. They dutifully record instances of slavery, mass executions, and raids devoted to kidnapping and rape among various prehistoric and even historic units. But what they admire in such societies is a flexibility that we today can scarcely imagine. They give several examples of large cities that were either used only intermittently, or which seem to have been voluntarily abandoned after centuries of use. One of their go-to examples is the now well-known phenomenon of “seasonality,” in which a given society is able to flip between authoritarian and democratic structures at different times of year. There is also the topsy-turvy experience of inverted social order known from many festivals: “Seasonal festivals may be a pale echo of older patterns of seasonal variation— but, for the last few thousand years of human history at least, they appear to have played much the same role in fostering political self-consciousness, and as laboratories of social possibility. The first kings may well have been play kings.” (117) But somehow, we got stuck with real kings. (115, 519) Their vision of this transition is grisly enough: “Play kings cease to be play kings precisely when they start killing people: which perhaps also helps to explain the excesses of ritually sanctioned violence that so often ensued during transitions from one state to the other.” (505)

Another token of the human political imagination can be seen in the contrarian political force known as “schismogenesis,” (56-58) a term borrowed by Graeber and Wengrow from Gregory Bateson.<sup>15</sup> This refers to a process of conscious cultural differentiation from one’s neighbors: “after the end of the last Ice Age, the archaeological record is increasingly characterized by ‘culture areas’: that is,

---

<sup>14</sup> Boehm, Christopher, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behaviour*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.)

<sup>15</sup> Bateson, Gregory, “Cultural Contact and Schismogenesis,” *Man* 35, pp. 178-183.

localized populations with their own characteristic styles of clothing, cooking and architecture; and no doubt also their own stories about the origin of the universe, rules for the marriage of cousins, and so forth.” (166) This fits well with the idea of Marcel Mauss that “[c]ultures [are], effectively, structures of refusal. Chinese are people who use chopsticks, but not knives and forks; Thai are people who use spoons, but not chopsticks...”<sup>16</sup> (174) Along with the classic example of Athens and Sparta (180) –one might also think of the United States and Soviet Union during the Cold War– Graeber and Wengrow enter at length into the striking cultural differences between the natives of northern California (characterized by an almost Protestant spirit of self-discipline and the accrual of wealth) and their neighbors in the Pacific Northwest (a militaristic slave-culture devoted to boastful speeches, human sacrifice, and extravagant displays of wealth). (504) There is also the more general example of how urban grain states and pastoral barbarian hordes remained “dark twins” for thousands of years, as exemplified in the history of China. (445) By showing a negative dependence of cultures on each other, the authors verge on a theory of politics as trapped in a human echo chamber, much like the anti-realist meditations of René Girard.<sup>17</sup> They extend this idea into an interesting meditation on the strange ancient Mexican city of Teotihuacan, which they interpret as having reversed direction from an expansionist centralized state into a conscious utopian political experiment around the year 300 A.D., marked by lavish public housing provided to all residents. (332)

The intellectual jackpot that Graeber and Wengrow think they have struck by stressing both individual imagination and cultural schismogenesis is to have freed themselves from what they see as a perilous use of environment to explain all cultural and political history. They happily report the findings of Mauss that only about forty percent of Inuit culture could be explained by environmental factors; other nearby peoples had very different forms of social organization. (108) They reject Clark Wissler’s early attempt to trace Pacific Northwest slavery to their fish-based diet, by contrast with the acorn-gathering norms of northern California.<sup>18</sup> (177) They even go so far as to say that “the idea of classifying human societies by ‘modes of subsistence’ looks decidedly naïve.” (188-189) Instead, “the process by which cultures define themselves against one another is always, at root, political, since it involves self-conscious arguments about the proper way to live.” (203) Yuval Harari’s argument that wheat domesticated humans, rather

---

<sup>16</sup> See Graeber, David, “Culture as Creative Refusal,” *The Cambridge Journal of Anthropology* 31.2 (Autumn 2013), pp. 1-19.

<sup>17</sup> Girard, René, *Violence and the Sacred*, trans. P. Gregory. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.)

<sup>18</sup> Wissler, Clark, *The American Indian*. (New York: Douglas C. McMurtrie, 1922.)

than the reverse, would fit nicely in an Actor-Network Theory context, given the ANT proclivity for seeing the human-object relation as symmetrical.<sup>19</sup> But Graeber and Wengrow dismiss this effort at symmetry as just another Rousseauian tale, as just another version of the expulsion from the Garden of Eden: a strange claim, given Harari's reversal of the anthropocentrism found in both. (231) They insist that rather than agriculture being encouraged by environmental or demographic concerns, it was a consciously "playful" process. (241) If we do not leave everything in the hands of inventive and politically self-conscious humans, they worry, we will be trapped in such deterministic discourses as optimal pathway theory (204) or even a structuralism or post-structuralism in which "language speaks us." (205)

I am generally opposed to calling those with whom one disagrees "naïve." But since Graeber and Wengrow have already used that term for their opponents, it seems fitting here to say that they have what looks like a "naïve" commitment to modernist ontology. On one side we have creative human beings, limited by nothing but their own imaginative horizons. On the other we have "the world," working according to deterministic clockwork and therefore totally incompatible with the basic conditions of political life. It is not specified where animals fall in this duality, but modern philosophy generally assigns them to the "world" side of the divide, making humans a more or less miraculous singularity in an otherwise cold universe of unbreakable mechanical law. This makes human decisions, especially political decisions made after considered collective debate, a source of utter ontological novelty. That is the background ontology of Graeber and Wengrow's book. It is the sort of unreflective modernism attacked by Latour, and which I have re-christened with the term "onto-taxonomy," referring to the notion that the universe contains only two basic kinds of things: (1) human beings, and (2) everything else.<sup>20</sup> This comes through in their rather Kantian worry about people and things becoming interchangeable, which they see as lying at the basis of debt, servitude, and bureaucracy. (426-427) Interestingly, Graeber and Wengrow's hostility toward the role of things in history also makes them suspicious of the idea of sudden revolutions that one normally associates with Left standpoints like theirs. Contra Rousseau, the shift from foraging to agriculture was by no means sudden; for 3,000 years,

---

<sup>19</sup> Harari, Yuval, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, p. 80. (London: Harville Secker, 2014); on Actor-Network Theory see Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.)

<sup>20</sup> Harman, Graham, *Dante's Broken Hammer: The Ethics, Aesthetics, and Metaphysics of Love*, p. 237. (London: Repeater, 2016); Harman, Graham, "The Only Exit From Modern Philosophy," *Open Philosophy* 3 (2020), pp. 132-146; Young, Niki, "Only Two Peas in a Pod: On the Overcoming of Ontological Taxonomies," *Symposia Melitensia* 17 (2021), pp. 27-36.

humans were “play-farming.” (248, 429) Although Rousseau famously links cereal farming with violent war-waging aristocrats, this did not happen for some 5,000 years. (523) To focus the study of history on sudden revolutions, they worry, “is a way of representing our species as decidedly less thoughtful, less creative, less free than we actually turn out to have been.” (501) Against all usual patterns, Graeber and Wengrow’s anthropocentrism also allies them with historical gradualism, or at least with social oscillations having little in common with “progress.”

## Thing Politics

The problem, we have seen, is that Graeber and Wengrow’s conception of history empowers the human imagination at the cost of adopting something like a Sartrean subject able to produce political reality *ex nihilo* using nothing but human creative power.<sup>21</sup> The reason this happens is that they have a strong motivation to avoid what they regard as the “determinism” that they see as entailed by non-human entities. In this respect their argument is reminiscent of Raymond Williams’s critique of Marshall McLuhan as a “technological determinist,” despite McLuhan making plenty of allowance for humans to choose and change the media they inhabit.<sup>22</sup> Of course, this is not an all-or-nothing issue. Earlier I cited Schouten’s work on the materiality of state failure in Congo. Are the ongoing problems really due to a “failure of imagination” by the Congolese? Or perhaps we could blame the situation there on such abstractions as “Western colonialism” or even “neoliberalism”; in the present intellectual climate there would be no shortage of applause for such a maneuver, although this really just amounts to a new sort of determinism, one aimed at the supposedly irredeemable corrupting force of Western civilization.<sup>23</sup>

It is also worth mentioning Timothy Mitchell’s *Carbon Democracy*, with its powerful argument that we cannot just speak of a disembodied capitalism, since a capitalism that traffics in oil entails very different structures than those of cotton or spice.<sup>24</sup> Graeber and Wengrow’s reliance on “schismogenesis” as a purely cultural differentiating force is often enlightening, but it cannot explain how the acorn-gathering proclivities of indigenous northern Californians would differ from an equally schismogenetic choice to rely on deer rather than acorns, both of them

---

<sup>21</sup> Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, trans. S. Richmond. New York: Washington Square Press, 2021.

<sup>22</sup> Williams, Raymond, *Television: Technology and Cultural Form*. (London: Routledge, 2004); Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*. (Cambridge, MA: MIT Press, 1994.)

<sup>23</sup> Schouten, op. cit.

<sup>24</sup> Mitchell, Timothy, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. (London: Verso, 2013.)

equally opposed to the piscocentric culture of the Kwakiutl further to the north. To choose one food source rather than another is to change one's lifestyle, even if that choice is at some point marked by free human innovation; in turn, that choice will entail different infrastructural frameworks that will make the future of the culture highly path-dependent, no matter how frequently Graeber and Wengrow say that the record speaks of rapid shifts or "play" between one lifestyle and another. Stated differently, to downplay the pressing and different realities that follow from fish-based or acorn-based culture borders on the argument that "guns don't kill people, people do," forgetting that a human with a gun is a different sort of creature from a human with a bronze or (later) iron sword.<sup>25</sup>

Whereas Graeber and Wengrow would rely on the modern conception of "freedom" as what distinguishes humans from other animals, Strum and Latour reach a different conclusion.<sup>26</sup> It is baboons, not humans, who are constantly attentive to shifting social conditions within their group. Human life, by contrast, is heavily mediated by inanimate objects that stabilize identity, rather than identity emerging through the purely social form of schismogenesis. Our lives consist of fixed residences, identification cards, wedding rings, and the various forms of private property that Graeber and Wengrow (and not just they) convincingly link with older forms of "the sacred." (159) In principle, I as a resident of Los Angeles *could* decide to sell my car and use public transportation instead, in an effort to reduce the impending catastrophes of human carbon-dependence; in practice, this would make my life nearly impossible without major changes in employment status and standard of living. Graeber and Wengrow's account renders impossible any account of what the archaeologist Christopher Witmore calls "anthropoiesis," in which humans and their things can and do exchange properties, in a way not dissimilar from that of metaphor.<sup>27</sup> To be a gun owner is not just to be a human who can freely decide whether to shoot or not shoot an intruder, or to murder the employees and customers of a supermarket: instead, the range of one's choices is radically changed by the human acquisition of lethal gun-qualities.

---

<sup>25</sup> Latour, Bruno, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, pp. 176-181. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.)

<sup>26</sup> Strum & Latour, op. cit.

<sup>27</sup> Harman, Graham & Christopher Witmore, *Objects Untimely: Conversations Between Archaeology and Object-Oriented Ontology*. (Cambridge, UK: Polity, forthcoming 2023.)



## REFERENCES

- Bateson, Gregory. "Cultural Contact and Schismogenesis," *Man* 35, pp. 178-183.
- Beaumont, Matthew. "Imagining the End Times: Ideology, the Contemporary Disaster Movie, Contagion," in M. Flisfeder & L.P. Willis, L.P., eds., *Žižek and Media Studies*, pp. 79-89. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC : Duke University Press, 2010.
- Boehm, Christopher. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behaviour*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Clastres, Pierre. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York: Zone, 1987.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester, UK: Zero Books, 2009.
- Franklin, H. Bruce. "What Are we to Make of Jean Baudrillard's Apocalypse?," *Adventure Thru Inner Space: Essays and Articles*, 1979. <[https://www.jgballard.ca/criticism/ballard\\_apocalypse\\_1979.html](https://www.jgballard.ca/criticism/ballard_apocalypse_1979.html)>.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*, trans. P. Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- Graeber, David. "Culture as Creative Refusal," *The Cambridge Journal of Anthropology* 31.2 (Autumn 2013), pp. 1-19.
- Graeber, David & David Wengrow. *The Dawn of Everything : A New History of Humanity*. New York: Farrar, Straus, & Giroux, 2021.
- Hallward, Peter. "The Will of the People: Notes Towards a Dialectical Voluntarism," *Radical Philosophy* 155 (May/June 2009), pp. 17-29.
- Harari, Yuval. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Harville Secker, 2014.
- Harman, Graham. *Bruno Latour: Reassembling the Political*. London: Pluto, 2014.
- Harman, Graham. *Dante's Broken Hammer: The Ethics, Aesthetics, and Metaphysics of Love*. London: Repeater, 2016.



- Harman, Graham, "Malabou's Political Critique of Speculative Realism," *Open Philosophy* 4.1 (2021), pp. 94-105.
- Harman, Graham. "The Only Exit From Modern Philosophy," *Open Philosophy* 3 (2020), pp. 132-146
- Harman, Graham & Christopher Witmore, *Objects Untimely: Conversations Between Archaeology and Object-Oriented Ontology*. Cambridge, UK: Polity, forthcoming 2023.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, trans. R.F.C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- Jameson, Fredric. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Latour, Bruno. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.)
- Machiavelli, Niccolò. *The Prince*, Second Edition, trans. R. Adams. New York: Norton, 1992.
- Malabou, Catherine. "Le vide politique du réalisme contemporain," in *L'écho du réel*, C. Crignon, W. Laforge, & P. Nadrigny, eds., pp. 485-498. Sesto San Giovanni, Italy: Mimesis, 2021.
- Marres, Noortje. *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- Marx, Karl & Friedrich Engels. *The Marx-Engels Reader*, ed. R. Tucker. New York: Norton, 1978.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- Mitchell, Timothy. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. London: Verso, 2013.
- Rousseau, Jean-Jacques. *A Discourse on the Origin of Inequality*, trans. D. Cress. Indianapolis: Hackett, 1992.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, trans. S. Richmond. New York: Washington Square Press, 2021.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*, trans. G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Schouten, Peer. "The Materiality of State Failure: Social Contract Theory, Infrastructure and Governmental Power in Congo," *Millennium: Journal of International Studies* 41.3 (June 2013), pp. 553-574.

Strum, S.S. & Bruno Latour. "Redefining the Social Link: From Baboons to Humans," *Social Science Information*, 26.4 (1987), pp. 783-802.

Williams, Raymond. *Television: Technology and Cultural Form*. London: Routledge, 2004.

Wissler, Clark. *The American Indian*. (New York: Douglas C. McMurtrie, 1922.)

Young, Niki. "Only Two Peas in a Pod: On the Overcoming of Ontological Taxonomies," *Symposia Melitensia* 17 (2021), pp. 27-36.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.006>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 109-122

*La escuela eslovena, aportes y debates  
actuales: una exploración desde  
una perspectiva latinoamericana*

*The slovenian school, contributions and current debates:  
an exploration from a latin american perspective*

NICOL A. BARRIA-ASENJO.

Universidad de Los Lagos, Departamento de Ciencias Sociales, Osorno, Chile. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>. E-mail: [nicol.barriaasenjo99@gmail.com](mailto:nicol.barriaasenjo99@gmail.com).

HERNÁN SCHOLTEN.

Universidad de Buenos Aires, Argentina. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3366-2142>  
Email: [hshscholten@gmail.com](mailto:hshscholten@gmail.com)

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1610-6531>. E-mail: [davidpavoncuellar@gmail.com](mailto:davidpavoncuellar@gmail.com)

JAIRO GALLO ACOSTA

Universidad Cooperativa de Colombia.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4183-7416>. E-mail: [jairogallo75@yahoo.com.ar](mailto:jairogallo75@yahoo.com.ar)

JESÚS AYALA-COLQUI.

Universidad Tecnológica del Perú, [c24512@utp.edu.pe](mailto:c24512@utp.edu.pe)  
<https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

ANTONIO LETELIER S.

Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA) Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0203-7256>.  
Email: [antonio.letelier@usach.cl](mailto:antonio.letelier@usach.cl)

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.007>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 123-150



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## **Resumen**

Tras una breve reflexión sobre las características de la historiografía del psicoanálisis de las últimas décadas, este artículo se propone mostrar ciertos dilemas y/o debates que atraviesan el campo psicoanalítico tanto en la región como en el mundo contemporáneo. Para ello, se colocará el foco en la campaña organizada por Nina Krajnik a favor de la clínica psicoanalítica y contra el psicoanálisis teórico de Slavoj Žižek, Alenka Zupančič y Mladen Dolar. Interesa especialmente examinar cómo los argumentos de Krajnik se insertan en un proyecto más amplio que apunta tanto a una expansión de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) encabezada por Jacques-Alain Miller, como a obtener un monopolio sobre la teoría psicoanalítica y sus efectos políticos. Se mostrará que es posible hallar las primeras manifestaciones de este proceso en América Latina ya desde tiempos anteriores al proyecto de la AMP. En este sentido, a partir de las producciones de Dolar, Zupancic y Žižek, se mostrarán algunos aportes actuales de la escuela eslovena, que se retoman aquí a la luz de contexto latinoamericano, buscando iluminar las implicaciones teóricas, institucionales, políticas, ideológicas y culturales de la dominación y la hegemonía de la corriente milleriana en el terreno psicoanalítico. Esta lógica de poder, como se verá, no ha impedido el surgimiento y el desarrollo de algunas planteos radicales e irreverentes que, no obstante, parecen haber fracasado: en algunos países latinoamericanos, como Argentina, el psicoanálisis milleriano logró imponerse incluso con mayor intensidad que en la propia Francia. Esto plantea un reto y un dilema dignos de considerar y que es preciso asumir.

*Palabras Clave: Slavoj Žižek; Filosofía; Psicoanálisis; Escuela Eslovena.*

## Abstract

After a brief reflection on the characteristics of the historiography of psychoanalysis in recent decades, this article aims to show certain dilemmas and/or debates that cross the psychoanalytic field both in the region and in the contemporary world. To this end, the focus will be placed on the campaign organized by Nina Krajnik in favor of the psychoanalytic clinic and against the theoretical psychoanalysis of Slavoj Žižek, Alenka Zupančič and Mladen Dolar. It is of particular interest to examine how Krajnik's arguments are embedded in a broader project aiming both at an expansion of the World Association of Psychoanalysis (WAP) headed by Jacques-Alain Miller, and at obtaining a monopoly over psychoanalytic theory and its political effects. It will be shown that it is possible to find the first manifestations of this process in Latin America even before the WAP project. In this sense, based on the productions of Dolar, Zupancic and Žižek, some current contributions of the Slovenian school will be shown, which are taken up here in the light of the Latin American context, seeking to illuminate the theoretical, institutional, political, ideological and cultural implications of the domination and hegemony of the Millerian current in the psychoanalytic field. This logic of power, as will be seen, has not prevented the emergence and development of some radical and irreverent approaches which, nevertheless, seem to have failed: in some Latin American countries, such as Argentina, Millerian psychoanalysis managed to impose itself even more intensely than in France itself. This poses a challenge and a dilemma worthy of consideration and which must be taken up.

*Keywords: Slavoj Žižek; Philosophy; Psychoanalysis; Slovenian School.*



## Introducción

«Sólo el hombre es un error triunfante que hace de su aberración la ley del mundo»

LOUIS ALTHUSSER.

El siglo XXI permanece abismalmente marcado por cuestiones trascendentes propiciadas por las estructuras y ambientes académicos, políticos, institucionales, económicos, sociales y/o culturales de nuestra época. Algunos enigmas que deambulan en las coordenadas de nuestro tiempo tienen su origen en el siglo XX... Otros vienen de más atrás.

En el marco de este trabajo, resulta relevante mencionar los aportes de Sigmund Freud (1856-1939), fundador de lo que él mismo denominó en 1914 como un “movimiento” (*Bewegung*) psicoanalítico<sup>1</sup>. Se le reconocen al psicoanálisis cuatro áreas principales de aplicación que aparecieron paulatinamente tras la búsqueda de la etiología de la neurosis<sup>2</sup>: una teoría del funcionamiento de la mente humana, un método y dispositivo de tratamientos psíquicos, un método de investigación y una herramienta útil para analizar dilemas sociales, políticas, culturales. La amplia variedad de usos que este saber mantiene en la actualidad y desde temprana data<sup>3</sup> hace que sea imposible delimitar el campo de manera clara y definitiva<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Para conocer más de Freud se sugiere revisar alguna de sus biografías, como *La vida y Obra de Sigmund Freud* de Ernest Jones (1997), *Sigmund Freud Biografía: La vida trágica* de Raymond de Becker (1999) y *Freud: En su tiempo y en el nuestro* de Elisabeth Roudinesco (2015). En su trabajo con pacientes histéricas Freud aprendió e identificó que los síntomas neuróticos eran mensajes portadores de contenidos psíquicos reprimidos e inconscientes. Jeffrey Moussaief Masson (1984, 1985) ha realizado un trabajo de reconstrucción histórica y ha publicado la correspondencia de Freud a W. Fliess de 1887 a 1904, ofreciéndonos atisbos de lo que sería posteriormente una teoría sofisticada y con evidencia.

<sup>2</sup> Si bien el movimiento debe su origen a la ciencia, es menester esclarecer que no responde a un mero discurso científico porque aborda y se interesa por todo lo comprendido desde la “subjetividad”.

<sup>3</sup> Por ejemplo, a finales de la década de 1910, Sigmund Freud mostró afinidad con el proyecto de la social democracia de “la Viena roja”. Desde ese mismo año, el campo psicoanalítico comenzó a consolidar los criterios de formación de los psicoanalistas, integrando la cuestión del *Wilde Psychoanalyse*.

<sup>4</sup> Desde que el psicoanálisis fue dado a conocer por Freud, comenzó a evolucionar y a transformarse en diversas escuelas, dispositivos y técnicas de intervención. Entre sus principales exponentes del siglo XX, algunos de los cuales terminaron distanciándose de Freud, cabe mencionar a Carl Gustav Jung (1875-1961), Alfred Adler

En ¿Pueden los legos ejercer el *análisis*? (1926/1992) –texto que Freud redactó en defensa de Theodor Reik, que había sido acusado por un paciente de mala praxis y por los médicos psicoanalista de ser un intruso dentro de la práctica psicoanalítica<sup>5</sup>–, el padre del psicoanálisis advertía sobre la poca conveniencia de que la psiquiatría se apoderara de psicoanálisis, lo cual parece haber finalmente sucedido ya que la medicina y la psiquiatría se convirtieron en la perspectiva predominante de ejercer dicha praxis.

Además, casi tan antiguo como el propio psicoanálisis es el tópico de las resistencias que genera. Russel Jacoby (1983), por ejemplo, señaló la represión del psicoanálisis que implicaba su domesticación y adaptación a la sociedad estadounidense entre los años 1930 y 1940. A propósito de ese escenario, Paul-Laurent Assoun (2006) afirmó que *“el psicoanálisis tenía por esencia y vocación suscitar resistencias (Widerstände) en cierto modo estructurales”* (p. 17). En virtud de la creciente frecuencia e intensidad de esas resistencias, fue necesario que el fundador de la escuela adoptara una postura respecto del contexto y coyuntura en los campos de la política, de la ciencia y de la universidad, explicitando las condiciones que un psicoanalista “debía” cumplir.

Para responder a estas presiones, la década de 1960 ofreció un panorama idóneo para repensar la estructura del psicoanálisis. En este contexto, Jacques Lacan afirmaba que *“le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même”* (*“el psicoanalista sólo se autoriza por sí mismo”*) y un referente del Partido Comunista Francés, Louis Althusser (1918-1990), propuso una abierta reivindicación del psicoanálisis en el marco de su radical reformulación de la obra de Karl Marx en textos como *Pour Marx, Lire Le Capitale e Idéologie et appareils idéologiques d'État*.

Las reformulaciones en la corriente psicoanalítica se prolongaron posteriormente y, en pleno siglo XXI, los debates son amplios y extensos. Hay cuestiones que siguen siendo candentes y que no se han resuelto aún. ¿Cuál es el rol y relación que el psicoanálisis debe asumir respecto de la política? ¿Es posible identificar antinomias en el seno del psicoanálisis sobre su funcionamiento como enfoque, dispositivo y/o práctica? ¿Cómo poder deconstruir las estructuras y lógicas dominantes que parecen proliferar y adoptarse sin aparentes críticas conscientes respecto de la potencia de las ideas y la inclinación de éstas?

---

(1870-1937), Wilhelm Reich (1897-1957) Melánie Klein (1882-1960), Wilfred Bion (1897-1979) y Donald Winnicott (1896-1971), quienes tomaron los tópicos centrales de Freud y los reformularon, dando paso a nuevas teorías y conceptos psicoanalíticos. En este marco hay que ubicar el “retorno a Freud” que, desde la década de 1950, planteó Jacques Lacan (1901-1981), proponiendo una nueva modalidad de organización institucional.

<sup>5</sup> Hay que recordar que Reik no era médico, había estudiado psicología en la Universidad de Viena, por lo cual los médicos psicoanalistas estaban en contra de su práctica



Las cuestiones a las que nos hemos referido plantean importantes dilemas en el psicoanálisis sobre la práctica y la teoría, la clínica y la cultura, la curación y la reflexión política. En relación con estos dilemas se ubican las palabras de Slavoj Žižek (2005) cuando plantea que, cuando se ignora los estudios culturales en la práctica clínica, esta última queda atrapada en un empirismo pre-teórico, y cuando en los estudios culturales se niega la clínica, terminamos en un ejercicio ideológico vacío.

Hay una deuda presente en el cuestionamiento respecto del ejercicio ideológico inserto en la práctica habitual. Una amplia variedad de intelectuales sólo apela a proponer ligeras modificaciones de las producciones y doctrinas elaboradas en los centros dominantes, excluyendo lo que se desarrolla en lo que se concibe como los “márgenes” o la “periferia”<sup>6</sup>. En esta situación encuentra su origen uno de los objetivos de este trabajo.

A partir de un sucinto recorrido histórico del psicoanálisis en América Latina, exhibiremos algunos de los dilemas y/o debates que atraviesan el campo psicoanalítico en la región y en el mundo contemporáneo. Nos detendremos en la reciente campaña de Nina Krajnik a favor de la clínica psicoanalítica y contra el psicoanálisis teórico de Slavoj Žižek, Alenka Zupančič y Mladen Dolar. Examinaremos cómo los argumentos de Krajnik se insertan en un proyecto más amplio en el que se busca no sólo una expansión de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) encabezada por Jacques-Alain Miller, sino un monopolio sobre la teoría psicoanalítica y sus efectos políticos por parte de los analistas clínicos millerianos organizados. Mostraremos cómo este proceso se ha manifestado en América Latina ya desde tiempos anteriores a los de Miller y su AMP. Contemplaremos algunos aportes actuales de la escuela eslovena que retomaremos desde una perspectiva latinoamericana. Reflexionaremos sobre las implicaciones teóricas, institucionales, políticas, ideológicas y culturales de la dominación y la hegemonía de la corriente milleriana en el terreno psicoanalítico. Esta lógica de poder, como se verá, no ha impedido el surgimiento y el desarrollo de algunas planteos radicales e irreverentes. Las propuestas existen, pero fallaron: en algunos países latinoamericanos, como Argentina, el psicoanálisis Milleriano se ha impuesto incluso con mayor intensidad que en la propia Francia. Esto plantea un reto y un dilema digno de cuestionar.

---

<sup>6</sup> Como lo plantean Plotkin y Ruperthuz (2017), “es sorprendente comprobar la ausencia casi total de menciones a América Latina en la gran mayoría de la historiografía general sobre el psicoanálisis, producida fundamentalmente en Europa o en los Estados Unidos. (...) Por otro lado – y esto también resulta significativo-, ninguna de las biografías sobre Freud hace referencia -con la excepción de algunas pocas menciones presentes en la clásica escrita por Ernest Jones -a los vínculos de Freud con personajes Latinoamericanos” (pp. 10-11)

## 1. ¿Es posible hablar de una nueva historia del psicoanálisis en el siglo XXI?

*Pero así se desenmascara como un simple heredero de aquella primitiva reacción contra lo nuevo, como un nuevo disfraz para asegurar su subsistencia*

FREUD, 1924 [1925]

En términos generales, hasta la década de 1960 la historia del psicoanálisis era esencialmente hagiográfica. Se trataba de relatos que buscaban resaltar la épica freudiana y que reducían la historia a una biografía o, a lo sumo, a una sumatoria o cadena de biografías. *The life and work of Sigmund Freud* de Ernest Jones (1953) se convirtió, en este sentido, en el modelo y referente de este modelo historiográfico.

De todos modos, las historias del psicoanálisis que surgieron posteriormente comenzaron a presentar nuevos y diversos enfoques: en efecto, sin desconocer la insoslayable relevancia de Freud, buscaron ubicar al psicoanálisis en un proceso histórico que lo incluye y desborda ampliamente. Es el caso de la ambiciosa investigación sobre *The Discovery of the Unconscious* de Henri Ellenberger (1970), de *Freud and the Americans* de Nathan Hale (1971), de la *Histoire de la psychanalyse en France* de Elisabeth Roudinesco (1982) y de *Freud: A Life for Our Time* de Peter Gay (1989), entre muchos otros.

Sin embargo, estos nuevos relatos estaban claramente centrados en su desarrollo en los países centrales y las referencias a otros contextos eran, por lo general, meramente anecdóticos. Uno de estos contextos fue el latinoamericano, lo que resulta llamativo, pues como lo plantea Pavón-Cuéllar (2020),

*América Latina siempre se ha dejado infectar con mayor facilidad por las pestes provenientes de Europa. Ocurrió con la revolución, con la secularización y el anticlericalismo, con el marxismo, con el socialismo y el comunismo, incluso en parte con el anarquismo. Ha sucedido también de algún modo con el psicoanálisis.*

De hecho, el psicoanalista e historiador chileno Mariano Ruperthuz sostenía recientemente que “[s]i bien, el psicoanálisis se ha constituido como uno de los sistemas de pensamiento más influyentes en el mundo occidental a lo largo del siglo XX, no han existido investigaciones a nivel local que reconstruyan toda su riqueza como objeto histórico” (2015, p.35). Fue hacia finales del siglo pasado que se iniciaron las primeras investigaciones sobre la historia del psicoanálisis en América Latina. Éstas adoptaron, inicialmente, un enfoque esencialmente local, proponiendo relatos que mostraban el desarrollo del psicoanálisis a nivel nacional (Balán, 1991; Plotkin, 2000; Vezzetti, 1989, 1996). Será en los albores de este siglo que comenzó

a adoptarse una perspectiva transnacional o incluso regional, que buscará iluminar las derivas del psicoanálisis en Latinoamérica.

Estos trabajos permiten recuperar y exhibir los asiduos intercambios que, desde temprana data, intelectuales y médicos chilenos, brasileños, mexicanos, colombianos, peruanos y argentinos mantuvieron con Sigmund Freud. En *Estimado doctor Freud: Una historia cultural del psicoanálisis en América Latina*, Plotkin y Rupertthuz (2017) dan cuenta de la correspondencia que Freud mantuvo con sus seguidores regionales –con algunos de los cuales mantuvo entrevistas personales en Viena (Scholten & Ferrari, 2018) – así como de la incorporación de sus libros y publicaciones a su biblioteca personal.

Estas diversas historias del psicoanálisis permiten también iluminar un panorama mucho más complejo que una mera relación directa y unidireccional entre centros de producción y países periféricos. Además de mostrar el impacto de los contextos sociales, culturales y políticos, permiten dar cuenta del papel que jugaron las figuras locales y regionales en la difusión de la producción psicoanalítica en América Latina, que no se limitó simplemente a reproducir los modelos extranjeros. De todos modos, no llegaron a configurarse, como en el caso de Inglaterra, Francia e incluso EE. UU., ninguna escuela local o latinoamericana de psicoanálisis y las referencias a Freud, Klein, Lacan, y otros, serán una constante fuente de autoridad de sus seguidores en la región.

En términos generales, este sesgo centralizador está presente también en la historia institucional del psicoanálisis en América Latina. La Sociedade Brasileira de Psicanálise (SBP) y la Asociación Psicoanalítica Argentina fueron las primeras en ser reconocidas por la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), impulsada por Freud en 1910, para lo cual debieron cumplir con el requisito de incluir en sus filas a un analista didáctico, que debía haberse formado como tal en Europa<sup>7</sup>. Durante décadas las filiales locales de la IPA, mayormente impulsadas por médicos, fueron reconocidas como el ámbito legítimo de formación de psicoanalistas, hasta que comenzaron a surgir espacios alternativos al *establishment*. Ese el caso, por ejemplo, de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA) que fue fundada por iniciativa de Oscar Masotta en 1974, siguiendo el modelo de su homónima parisina dirigida por Jacques Lacan<sup>8</sup>, cuya obra comenzaba ya a difundirse en México y Argentina desde

---

<sup>7</sup> Desde 1925, en el IX Congreso Internacional de Psicoanálisis, se había establecido al análisis didáctico junto con el análisis de control (supervisión) y la formación teórica, como la tríada fundamental en la formación de un psicoanalista. En los casos de Brasil y Argentina, fue posible cumplir con estas condiciones a partir de la llegada a Brasil de la psicoanalista alemana Adelheid Koch en 1936, y del psicoanalista español Ángel Garma, que se había formado en el Instituto Psicoanalítico de Berlín, a Argentina en 1938.

<sup>8</sup> En 1953, el propio Lacan entró en conflicto con la Sociedad Psicoanalítica de París y fundó, junto a Daniel Lagache, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Sin embargo, no estaba aún en sus planes salir de las filas de la

finales de la década anterior. El centro de referencia se traslada aquí de Londres, sede de la IPA, a la ciudad capital de Francia.

Para la misma época, tomaba relieve una problemática que, si bien conocía antecedentes, asumirá una relevancia particular en este contexto: la relación del psicoanálisis con la política. En el agitado clima que atravesaba la región en ese momento, se iniciaba la propagación y apropiación de las ideas de Louis Althusser (Rodríguez Arriagada & Starcenbaum, 2017), ya mencionado previamente, al mismo tiempo que se rescataban los aportes de diversas figuras del “freudomarxismo”. En términos generales, se trataba de figuras externas al movimiento psicoanalítico (incluso expulsadas de sus filas, como en el caso de Wilhelm Reich). A nivel regional, amerita al menos mencionar el caso de los grupos *Plataforma* y *Documento*, formados por miembros de la Asociación Psicoanalítica Argentina que presentaron su renuncia a la institución en 1971, por motivos esencialmente político-ideológicos.

Sin embargo, el posterior desarrollo del movimiento psicoanalítico a nivel regional mantuvo un sesgo esencialmente clínico. Salvo algunas escasas excepciones, se buscó mantener al psicoanálisis alejado de la política y las iniciativas para incorporar las concepciones freudianas a los debates políticos eran externas al *establishment* psicoanalítico —es decir, ajenas a las instituciones psicoanalíticas que, con el correr de las décadas siguientes, se fragmentaban, disolvían y multiplicaban.

Por otra parte, a partir de la década de 1980, comienza a reformularse la relación del psicoanálisis con el ámbito académico. Esto es especialmente notable en el caso de Argentina: en 1985, al mismo tiempo se sanciona la ley de ejercicio profesional de la psicología que autorizaba a los psicólogos el ejercicio de la psicoterapia, se renovaba radicalmente el plan de la carrera de psicología de la Universidad de Buenos Aires y se creaba la Facultad de Psicología —cuyos claustros son ocupados mayormente por psicoanalistas, muchos de ellos provenientes de las filas del lacanismo. Esto convertía al ámbito académico en un espacio de formación de psicoanalistas, paralelo o complementario al *multiverso* de instituciones psicoanalíticas —cuyas actividades, desde el punto de vista legal, no habilitaban para el ejercicio del psicoanálisis, pero cuyos representantes estaban integrados en las cátedras universitarias.

Ahora bien, pasadas ya más de tres décadas, parece seguir en discusión tanto el “potencial político” del psicoanálisis como los espacios válidos de formación psicoanalítica. Más precisamente, se proponen valoraciones diversas respecto de la aplicación de los conceptos e ideas psicoanalíticos más allá del estrecho marco de la clínica. Mientras que, en algunos casos, las consideraciones sobre el “buen uso”

---

IPA. Esta ruptura se impuso finalmente en 1964, lo cual llevó a Lacan a fundar la Escuela Freudiana de París que condujo hasta su disolución en 1980. Masotta presentó la EFBA ante Lacan en 1975 (Masotta, 1976) y fue nombrado como Analista Miembro de la institución parisina.

queda restringido al ámbito del consultorio y son promovidas en el marco de las instituciones psicoanalíticas que operan en paralelo o por fuera del ámbito universitario, en otros casos son figuras provenientes del espacio académico quienes proponen una aplicación extendida del psicoanálisis que permita iluminar el escenario socio-político actual.

## 2. Contra la elitización del psicoanálisis: Aportes y retos de la Escuela Eslovena.

*Only the concept can be truly added to a world. Unreflected practices cannot but handle what is already there. Therefore, the way to summarize Žižek's politics is through the title of his talk in the first series of the Idea of Communism conferences: "to begin from the beginning," that is to say, a ruthless insistence on theoretical (philosophical) rigor with a realistic and pragmatic intervention in our predicament. When Žižek calls us to "step back and think" it is not a call of the "beautiful soul"—that position that presupposes the higher moral position of a given subjectivity that will do no wrong. The urge to do nothing doesn't imply a neutral position with regard to a certain political development, a political event, popular uprising, or even elections, critique or even celebrate them from a certain (usually a safe) distance. Žižek does not urge us to withdraw from acting into thinking, thus occupying a position that, from a higher "moral" position, is always afraid of wrongdoing.*

AGON HAMZA

El interés principal de algunos textos dignos de abordar es que contienen “*elementos intemporales*” (Merkl), “*ideas universales*” (Bluhm), “*sabiduría sin tiempo*” (Catlin) o alguna “*aplicación universal*” (Hacker). Estos documentos, en virtud de sus características, son aportes al ámbito reconocido como “*la historia de las ideas*” (Skinner, 2000).

En el campo psicoanalítico —específicamente en algunos sectores del movimiento liderado por Jacques-Alain Miller— se reproduce una estructura interna a veces débil en su rigor teórico, fuertemente conservadora y elitista, pero muy rentable, siendo una fiel aliada de las posturas academicistas. Éstas son algunas de las razones por las que ha logrado penetrar en los rincones más recónditos del planeta, generando verdaderas sectas que han convertido al psicoanálisis en un mero producto despolitizado y con lógicas afines al neoliberalismo.

Respecto de la aparente despolitización que el psicoanálisis Milleriano puede presentar externamente, Slavoj Žižek (2020) ha observado que en la última década

se ha promovido claramente un cinismo liberal del goce, interviniendo activamente en el espacio socio-político y atacando activamente a lo que podría llamarse “*la izquierda*”.<sup>9</sup> En dirección contraria y buscando exhibir las lógicas de los discursos dominantes, encontramos precisamente al propio Žižek, uno de los fundadores de “*Ljubljanska lakanovska šola*” (Escuela lacaniana de Ljubljana), conformada también por otros filósofos contemporáneos como Mladen Dólar y Alenka Zupančič<sup>10</sup>.

La rivalidad entre la escuela de Ljubljana y la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) de Jacques-Alain Miller fue especialmente patente en 2017. En este año la psicoanalista eslovena Nina Krajnik, secundada por Miller y por la AMP, dirigió una campaña contra Slavoj Žižek y sus colaboradores. El tono violento de la campaña, sobre la que nos detendremos en el siguiente apartado, puede ejemplificarse con los títulos “En las fauces de Žižek” (Krajnik, 2017a) o “Žižek, el fraude” (2017b) utilizados en los artículos publicados en la revista milleriana francesa *Lacan Quotidien*. Los artículos incluían fuertes acusaciones sobre un uso “engañoso” y la difusión de una versión “falsa” del psicoanálisis. Estas acusaciones nos llevan irremediablemente a preguntarnos por la distinción entre lo “verdadero” y lo “falso” de las historias y de las interpretaciones, distinción que, de por sí, contiene una imposibilidad (Schaff, 1982; Pons, 2004; Ginzburg, 2011; Jaksic, 2013).

### 3. Krajnik vs. Žižek: una cruzada contra el psicoanálisis “verdadero”

La distinción entre lo verdadero y lo falso es el eje rector de la campaña de Krajnik contra Žižek. Esta campaña pretende rectificar y refutar lo que se describe sin ambages como “falsedad” y “falsificación” (Gilbert, 2017, párr. 12), como “delirio”, como “engaño” (Krajnik, 2017a, pp. 11-12), como “fraude”, como “charlatanería”, como “calumnias” y “comentarios sofistas” (2017b, p. 9). No hay aquí transiciones graduales ni medias tintas entre lo verdadero y lo falso. Los dos términos tampoco se compenetran, problematizan o trascienden en configuraciones más complejas como las que el psicoanálisis descubre en sueños, lapsus o síntomas.

Resulta desconcertante que Krajnik, hablando en el nombre de la clínica psicoanalítica, se valga de un criterio de verdad más afín al ámbito jurídico o al primer capítulo de un manual escolar de lógica proposicional. Este criterio pre-filosófico no sirve para pensar en los matices de la práctica psicoanalítica supuestamente defendida por Krajnik en su lucha contra la filosofía lacaniana de Žižek. Lo verdadero

<sup>9</sup> Referencias obtenidas a través de una comunicación personal con el filósofo esloveno.

<sup>10</sup> Según Slavoj Žižek, en una comunicación personal, a estos nombres se han sumado filósofos más jóvenes y “mucho más lacanianos” tales como: Simon Hajdini, Gregor Moder, Samo Tomšič, Jure Simoniti.

que se revela en lo falso o que tiene estructura de ficción, por ejemplo, no existe en el simplismo binario con el que opera la argumentación maniquea de Krajnik. Para ella todo es demasiado simple: o se está en la verdad o se está en la mentira, y es obviamente ella quien está siempre en la verdad, mientras que Žižek está irremediabilmente en la mentira.

En la argumentación de Krajnik, en la que no cabe ninguna dialéctica, lo falso es lo contradictorio, mientras que lo verdadero es tautológico. La verdad que se atribuye Krajnik es la de ser lo que es, la de ser la psicoanalista y lacaniana que es, mientras que la falsedad que imputa reiteradamente a Žižek es la de ser lo que no es o la de ofrecer algo que es lo que no es. Según Krajnik, Žižek está en lo falso, *es* falso, porque “introdujo el psicoanálisis sin psicoanálisis” (Krajnik, 2017b, p. 9); porque “logró marcarse a sí mismo como psicoanalista, aunque no lo es” (Gilbert, 2017, párr. 7); porque, así como Alain Badiou sería un “revolucionario sin revolución”, así Žižek sería un “psicoanalista sin psicoanálisis” (Krajnik, 2017c, p. 6).

Notemos que el problema de Žižek, para Krajnik, no es exactamente pretender ser lo que no es, sino serlo sin serlo, ser lo que le falta, lo supuesto en lo que le falta. Esta definición del falso psicoanalista podría ser la definición misma del verdadero analista, el que no se toma en serio como tal, el que se pone en el lugar del objeto, el que no se pierde al esencializarse, al identificarse con su papel en el análisis, pero semejantes sutilezas no tienen cabida en una argumentación de trazo grueso como la de Krajnik. Para ella, Žižek sencillamente es lo que no es porque funciona como una moneda falsificada que es porque funciona, pero que no es porque es producto de una falsificación. En un razonamiento circular, es falso porque está falsificado, sin que sepamos bien por qué diablos está falsificado.

La comparación de Žižek a una moneda falsificada no es mérito propio de Krajnik, sino que proviene, según ella, de Jacques-Alain Miller. Es él quien habría dicho “alguna vez” que “la Sociedad de Žižek para el psicoanálisis teórico es *la fausse monnaie*, un dinero falso”, lo cual, según la penetrante interpretación de Krajnik, significa que Žižek está “negociando” con una moneda que “es un fraude”, cuyo valor “es falso” (Gilbert, 2017, párr. 12). Žižek sería falso porque es falso. Por más que exprimamos el discurso de Krajnik, no sacaremos nada más de él en el plano de la argumentación racional. Se trata siempre de las mismas razones que se reiteran, de la misma circularidad argumentativa, de las mismas tautologías. No hay lugar para la conexión lógica de unas razones con otras en un razonamiento, lo que podría explicar en parte, al menos en parte, la repugnancia de Krajnik hacia lo teórico y lo filosófico.

Lo que sí hay en Krajnik es la multiplicación de razones inconexas e infundadas para justificar su ataque a Žižek. Además de atacarlo por falso, lo ataca por “pla-

giario”, porque su trabajo “se basaría enteramente en el plagio de los textos de Jacques-Alain Miller” (Krajnik, 2017b, p. 8), y porque sería junto con Badiou uno de los “dos grandes plagiadores de Lacan” (2017c, p. 6). Žižek también es atacado por vender sus libros, por venderlos aunque tenga convicciones de izquierda, lo que sería “un buen ejemplo” del “capitalismo que puede vender el comunismo” (Gilbert, 2017, párr. 11). Estas extravagantes incriminaciones pueden incluirse en la misma categoría de las acusaciones contra la falsedad žižekiana: Žižek sería falsamente comunista por vender sus libros, así como sería falso en sus ideas al pretender que son suyas cuando en realidad serían de Lacan y de Miller.

#### 4. Clínica vs. teoría: contra el psicoanálisis teórico supuestamente inexistente

De los diversos actos que falsearían el aporte žižekiano, los más graves para Krajnik son curiosamente los de teorizar y filosofar. Los grandes engaños de Žižek serían el psicoanálisis teórico y la filosofía lacaniana. Es aquí donde radicaría el meollo del fraude.

Para Krajnik, el psicoanálisis teórico es fraudulento por ser “algo que no existe” (Gilbert, 2017, párr. 12), mientras que la filosofía lacaniana es engañosa por ser filosofía, porque la filosofía, como decía Lacan, es un “sueño eterno” (Krajnik, 2017c, p. 7). En ambos casos, tenemos un enorme engaño en el que habrían caído todos en Eslovenia, donde “nadie entra en análisis, todos estudian Lacan; nadie hace los cambios políticos, todos los piensan” (2017d, párr. 10). El problema es pensar y estudiar a Lacan. Este estudio y este pensamiento le resultan insoportables a Krajnik.

Hay que reconocer, en honor a la verdad, que el planteamiento de Krajnik tiene sus matices. Lo engañoso es pensar lo político sin hacerlo o estudiar a Lacan sin analizarse. El engaño no radica tanto en la teoría como tal, sino más bien en “la teoría sin la clínica” (Krajnik, 2017c, p. 7), o en “la clínica que es simplemente un adorno de la grandiosidad del conocimiento filosófico” (2017a, p. 12). La filosofía debe someterse a la clínica psicoanalítica y no mantener su libertad como en Žižek y en los demás filósofos lacanianos de Eslovenia. Esta libertad es el supuesto engaño denunciado por Krajnik.

El gran fraude esloveno, según los propios términos de Krajnik (2017a), es que “nadie necesite hacer análisis para desarrollar conceptos psicoanalíticos” al estudiar “fenómenos sociales y culturales” (p. 12). Una interpretación en términos freudianos o lacanianos exigiría, para Krajnik, la experiencia del diván. A falta de tal experiencia, la interpretación sería fraudulenta. El fraude, bajo este criterio, no sería sólo



de ciertos filósofos eslovenos, sino de algunos estructuralistas y post-estructuralistas, de varios exponentes de la Escuela de Frankfurt y de una gran parte de los más importantes pensadores del último siglo que nos habrían engañado por emplear conceptos psicoanalíticos sin ser analistas ni analizantes.

Krajnik tira por la borda la mayor parte del pensamiento filosófico nutrido por el psicoanálisis en el último siglo. Para ella, el verdadero pensamiento inspirado por la herencia freudiana es el que surge en una relación directa con el diván. Todo lo demás es una simple “defensa contra el psicoanálisis” (Gilbert, 2017, párr. 9), incluso “la defensa más fuerte contra el psicoanálisis que existe en nuestro tiempo” (Krajnik, 2017a, p. 12). Esto es así porque lo psicoanalítico, tal como lo concibe Krajnik, sólo está en el análisis que se hace y no en lo que se piensa.

Krajnik (2017a) llega al extremo de sugerir que antes de ella no existía el “psicoanálisis lacaniano” en Eslovenia (p. 11). Lo que Žižek, Zupančič y Dolar han hecho durante décadas no tendría nada que ver con el psicoanálisis, consistiendo a lo sumo en su “mal uso filosófico” (2017c, p. 7). Para Krajnik, el psicoanálisis está exclusivamente en la clínica y en las escuelas y organizaciones que la respaldan. Lo psicoanalítico se ve así reducido a una profesión liberal de la salud, una medicina del alma, una técnica especializada, y es reprimido como acto, como subversión política, síntoma de la historia, fuerza cultural y aventura intelectual. Es la misma represión que sufrió el psicoanálisis al expandirse durante los años 1930 y 1940 en los Estados Unidos (Jacoby, 1983). Es la misma represión contra la que Lacan se sublevó al criticar la psicología del yo.

Krajnik intenta revertir el retorno de lo reprimido. El psicoanálisis, para ella, tan sólo puede ser un trabajo clínico, técnico, especializado, profesional, asociativo, milleriano. En cuanto al psicoanálisis teórico y la filosofía lacaniana, son literalmente una “desviación” que “hace daño al psicoanálisis”, un “discurso antilacaniano” (Krajnik, 2017a, p. 12), una “traición a una causa analítica” (2017b, p. 9). Estas palabras son exactamente las mismas que se usaban en los partidos comunistas en la etapa de mayor burocratización y persecución de las disidencias. El tono de Krajnik no sólo es patético y frenético, sino violento, dogmático e intolerante.

Las palabras de Krajnik, además, comportan una extraña fetichización de las herencias freudiana y lacaniana. ¿Qué podría ser el psicoanálisis para que se le *hiciera daño* por el simple hecho de teorizarlo sin la clínica? ¿Por qué un discurso ya sería *anti-lacaniano* por no basarse en la experiencia del análisis? Todo esto es demasiado enigmático y delata una relación irracional, sectaria y persecutoria con el psicoanálisis.

El mensaje de Krajnik es muy claro: si no se está en la clínica, se está contra el psicoanálisis. Para no ser anti-lacaniano, hay que “aceptar las consecuencias” de

“ser lacaniano”, esto es, “practicar el análisis” (Krajnik, 2017b, p. 9). Tan sólo el psicoanalista puede pensar en el psicoanálisis de modo consecuente, de verdad y sin *hacerle daño*.

## 5. De Eslovenia a Latinoamérica, de Krajnik a Miller, de la verdad superestructural a la base del poder económico y político

La teoría psicoanalítica es para Krajnik el monopolio de los psicoanalistas clínicos, de preferencia los millerianos, los miembros de la AMP. Lo que aquí está en juego no sólo es la verdad, sino el poder y el dinero. Krajnik lo dice claramente al atacar a Žižek y a los demás filósofos lacanianos en el terreno de sus “recursos financieros”, su influencia en los “departamentos universitarios” (2017a, p. 12), sus “conexiones en los ministerios”, el “presupuesto público para asegurar las publicaciones de su agenda” (2017b, p. 9). En definitiva, en todo el conflicto con Žižek, de lo que se trata es de quién tendrá “el poder sobre el significante Lacan”, según la expresión de la propia Krajnik (Gilbert, 2017, párr. 6). Este poder es político, pero sobre todo económico. Llegamos así a la base del problema.

En la base económica-política del conflicto, Krajnik está defendiendo abiertamente un monopolio del psicoanálisis lacaniano en Eslovenia para los psicoanalistas clínicos millerianos miembros de la AMP. Esto le exige, en el nivel superestructural, desacreditar a los teóricos y filósofos que parecen tener ahora y desde hace tres décadas el poder monopólico sobre el significante “Lacan”. Se trata de una estrategia publicitaria contra la principal competencia en una mezquina lógica de mercado.

La estrategia publicitaria de Krajnik en Eslovenia fue la misma que Jacques-Alain Miller desarrollaba simultáneamente en el mundo. Esta estrategia se puso en evidencia, justo antes de la campaña de Krajnik, cuando Miller (2017) amenazó a sus competidores que “hacían malabares con juguetes tomados de Lacan para entretener a un público aturdido y que recorrían los campus estadounidenses jugando a los matamoros pseudo-comunistas” (p. 10). En una clara alusión a Žižek y a sus seguidores, Miller anunciaba la ampliación de gama de productos ofrecidos por una poderosa transnacional, la AMP, que ahora incursionaría en el rentable sector de la política. ¡No se podía dejar este sector en manos de los teóricos y filósofos!

Hay que entender bien que los intereses de Krajnik son los de la AMP. El propósito es conquistar el mercado esloveno con la franquicia francesa milleriana. Es un fenómeno que ya conocemos bastante bien en América Latina, donde las diversas asociaciones y escuelas de psicoanálisis rivalizan unas con otras por el dominio del mercado, lo que hace también que entren en rivalidad con otros competidores,

entre ellos los intelectuales, teóricos y filósofos, quienes reciben a menudo cuestionamientos muy próximos a los recibidos por Žižek, Zupančič y Dólar en Eslovenia.

Los argumentos de Krajnik no son más que variaciones o exageraciones de la fórmula automática “le falta clínica” utilizada sistemáticamente en América Latina para descalificar los aportes psicoanalíticos de los nuevos “legos” o “profanos”. Los intelectuales y académicos, lo mismo que los miembros de otros colectivos psicoanalíticos diferentes del propio, son instantáneamente neutralizados al reprochárseles de modo lapidario que “les falta clínica”. Esta fórmula, que se escucha lo mismo en Argentina que en Chile, Colombia y México, ha servido y sigue sirviendo para que la herencia freudiana y ahora lacaniana sea monopolizada por escuelas y asociaciones, como la AMP, que funcionan según las formas institucionales más favorecidas actualmente por el capitalismo neoliberal, como las sectas, las corporaciones, las empresas lucrativas, los clubes elitistas, los gremios de profesionistas y otros grupos de interés.

Las escuelas y asociaciones psicoanalíticas no sólo tienden a convertir el psicoanálisis en un oneroso privilegio de las clases pudientes de América Latina, sino que lo aíslan de la sociedad, atenúan su fuerza cultural, debilitan su vigor teórico, lo desintelectualizan, lo reducen a una actividad profesional acéfala y parecen despolitizarlo al desvincularlo de los movimientos radicales y al abandonarlo a inercias conservadoras lógicamente afines al neoliberalismo. Esto último se ha comprobado en las tomas de posición política de psicoanalistas latinoamericanos afiliados a la AMP y apoyados por Miller: posicionamientos contra la falta de estado de derecho en los regímenes izquierdistas de Hugo Chávez y Nicolás Maduro en Venezuela, pero no contra la violencia de los regímenes derechistas de Enrique Peña Nieto en México y Sebastián Piñera en Chile; pronunciamientos a favor de la derecha golpista y racista boliviana, pero no en apoyo a los movimientos sociales progresistas y democráticos chilenos, ecuatorianos y colombianos.

No es casual que el bloque milleriano apoyara simultáneamente a la derecha reaccionaria en Latinoamérica y la opción política neoliberal de Macron en las últimas elecciones en Francia (Pavón-Cuéllar, 2018). Tampoco es una casualidad que fuera el mismo bloque el que dio su apoyo incondicional a la campaña de Krajnik contra el psicoanálisis teórico en Eslovenia. Los tres apoyos van en la misma dirección.

Al suprimirse la teoría, se deja un espacio vacío para lo que siempre brota en su lugar: lo que debería seguir llamándose por su nombre, la ideología dominante, con la que pueden justificarse tanto las visiones de la derecha francesa y latinoamericana como la reducción del psicoanálisis a una mezquina práctica profesional bien remunerada y bien adaptada a la sociedad capitalista neoliberal. Esta práctica es *la*

*verdad de la verdad* subyacente a la clínica defendida por Krajnik contra el supuesto engaño del psicoanálisis teórico. Es la misma verdad invocada por los pudientes psicoanalistas latinoamericanos, los que tienen sus consultorios en el barrio mexicano de Polanco o en el argentino de Palermo, contra los teóricos: los intelectuales, universitarios y activistas políticamente comprometidos a los que aparentemente “les falta clínica”, lo que hace que se desvíen –como diría Krajnik– hacia posiciones radicales de izquierda en su trabajo de repolitización del psicoanálisis.

La sobreestimación del polo empírico de la clínica, siempre a costa de la teoría, es una maniobra que sólo puede beneficiar a la ideología dominante, la que se impone con la experiencia, la que únicamente puede ser estorbada por la teoría. Esto habría sido claro para Althusser (1996a, 1996b), pero nunca lo será ni para su genial alumno Miller ni mucho menos para los no tan geniales alumnos del alumno, precisamente porque la claridad exigiría una teoría de la que deben prescindir para poder seguir justificándose con la efectividad ideológica de sus argumentos, como lo ha mostrado recientemente Gabriel Tupinambá (2019). Ocurrió lo previsto por Althusser, una vez más, como tantas otras veces.

## 6. Más allá del modelo biomédico en el psicoanálisis

Previamente, hemos referido a una clara discusión y/o debate teórico, práctico, que bordean cuestiones del plano ético entre las asociaciones norteamericanas de psicoanálisis - que se tornaron poderosas hacia finales de la década de 1930 debido a la emigración de los psicoanalistas hacia América del Norte- y las asociaciones europeas de psicoanálisis.

Cabe precisar que lo que se discutía entre Estados Unidos (Sociedad Psicoanalítica de Nueva York) y la Asociación psicoanalítica internacional en Europa a finales de la década de 1920 era que del lado americano no aceptaban a psicoanalistas no médicos para ejercer la práctica psicoanalítica. Esta postura que no se modificó sino a finales del siglo XX, aceptando a comienzos de la década del noventa a profesionales no médicos para el ejercicio del psicoanálisis.

Freud siempre defendió el ejercicio no médico en la práctica psicoanalítica y creía que así la práctica podía beneficiarse de otras teorías y disciplinas. En una carta al psicoanalista Fritz Wittels que se encontraba en Estados Unidos comenta:

Me place saber que comparte mi opinión sobre el valor del análisis en los tratamientos médicos, en pedagogía y en la formación cultural en general, sin restricciones. No obstante, si se presentara usted allí con mi programa en favor de la aplicación del análisis lego, suscitaría la hostilidad de los analistas médicos cuya desconfianza hacia nuevos visitantes de nuestro

círculo aumentaría. En América no puede imponerse este criterio. (...) Desde luego, no quiero decir que debe usted descartar la cuestión del lego, o mantener en secreto su opinión; pero no haga bandera de ella. A esos primitivos les interesa poco toda ciencia que no tenga aplicación práctica directa. Lo peor del modo de ser norteamericano es su llamada amplitud de criterio, por la que se sienten hasta magnánimos y superiores a nosotros, los intolerantes europeos; esto, en realidad, no es sino el práctico velo con el que tapan su completa falta de discernimiento. Ellos elaboran -casi a modo de tendencias inconscientes- un compromiso o mezcla de análisis, misticismo junguiano y adlerismo, una estupidez vergonzosa, naturalmente, que sólo merece burla. Esta labor les resulta tanto más fácil por cuanto no han leído prácticamente ninguna de las publicaciones originales, por falta de tiempo y de voluntad (Timms, 1997, p. 105).

Más allá de ciertos prejuicios freudianos con respecto a la sociedad norteamericana en esta carta, lo que también se cuestiona allí es el carácter pragmático que descuida, como el mismo Freud lo señala, cualquier elemento que no esté al servicio de una aplicación práctica directa. ¿No será esta discusión sobre el análisis profano el antecedente actual de la afirmación que los ambientes psicoanalíticos de “le falta clínica”?

Frente a esa pregunta, es necesario recordar el hecho de que aunque hace varias décadas los profesionales no médicos pueden ejercer la práctica psicoanalítica, y estos son admitidos en las diferentes escuelas e instituciones psicoanalíticas que imparten la formación “oficial” de psicoanalista -incluyendo a las de la Asociación Psicoanalítica Internacional- todavía se siguen sosteniendo lógicas médicas que subyacen las prácticas clínicas.

No olvidemos, que es esa misma perpetuación implícita del mantenimiento de los “requisitos” formales, son las que convirtieron la clínica en una rama más de la psicopatología médica, con sus mecanismos de defensa, sus encuadres rígidos que no permitían sacar la práctica psicoanalítica de los consultorios y divanes, sus diagnósticos incluyendo los denominados “bajo transferencia” basados en las estructuras clínicas del psicoanálisis lacaniano, eso sin contar las “presentaciones de enfermos” que el mismo Lacan ayudó a consolidar.

Afortunadamente también existe otro Lacan y otras prácticas psicoanalíticas lacanianas que entre otras cosas no fundamentan su acto desde un diagnóstico para poder “dirigir” una cura, el psicoanalista Francés Allouch (2006) al respecto comenta:

Muchos psicoanalistas dicen que primero hay que tener un diagnóstico para saber qué tratamiento seguir. Sin embargo, en la práctica psicoanalítica, cuando una persona le habla a otra, no hay necesidad de establecer previamente un diagnóstico. Algunos imaginan que el diagnóstico ayuda para psicoanalizar, para intervenir, pero no es así. El psicoanálisis no es una medicina (Allouch, 2006, párr. 4).

En este sentido, podemos identificar que la herencia médica que imperó en las diversas asociaciones psicoanalíticas después de Freud siguió imperando en las lacanianas, y en la actualidad. Es esta herencia la que a fin de cuentas sigue imponiendo la existencia de un psicoanálisis “verdadero”, “oficial” e “institucionalizado”, aquel que para muchos no debe salirse del “dispositivo analítico” de los consultorios, diferenciado ese psicoanálisis “verdadero” avocado exclusivamente a lo clínico, y que, por supuesto, no puede salir de su “entorno natural” y ser llevado a un análisis de los fenómenos sociales o dilemas sociopolíticos.

## 7. Lo excluido de la clínica: la clínica

El modo como el psicoanálisis se ha constituido en la mayoría de casos en Latinoamérica, y como éste se propagó (como una peste, usando el mito laciano de Freud y Jung llegando a América) fue el de una práctica que se consolidó como “clínica”, un psicoanálisis que algunos denominan en “intensión” para referirse a ella como una práctica pura y verdadera, esa que comienza con Freud y sigue con otros y que termina con Lacan y los lacanianos, dejando el psicoanálisis en “extensión” como un asunto menor.

La diferencia entre “clínica” y “psicoanalista” fue abordada por el mismo Lacan en diferentes contextos, textos y ocasiones. Es precisamente desde este hecho que muchos psicoanalistas convirtieron su práctica es una cuestión hermética de la que sólo se podía saber en unos grupos selectos y limitados. Afortunadamente las excepciones son muchas, hay brechas, resquicios donde surgen sujetos que no sostienen más esas prácticas, siendo agentes activos en la verdadera lucha por la implantación de un psicoanálisis hegemónico y dominante.

En Latinoamérica, por ejemplo, son muchos los ejemplos de psicoanalistas que han logrado sacar al psicoanálisis de los sacrosantos consultorios, Marie Langer (1910-1987), Enrique Pichon-Rivière (1907-1977) u Fernando Olloa (1918-2002) sólo para mencionar algunos en Argentina, hasta Estanislao Zuleta (1935-1990) o Álvaro Villar Gaviria (1921- 1999) la lista sería larga incluyendo a México, Brasil, Chile y otros países.

A nuestro entender, es aquí donde la Escuela Eslovena de psicoanálisis se torna importante. a través de Dolar, Zupancic y Žižek. Se suele pensar que estos autores, al ser filósofos, solo aportan herramientas teóricas para poder pensar o re-pensar en la disciplina filosófica, el arte o la cultura popular, y desde ese fondo, articularlo con algunos elementos psicoanalíticos. También se suele pensar que estas teorías, en el

mejor de los casos, sirven para reflexionar sobre las cuestiones sociales desde ciertos elementos psicoanalíticos.

La idea es atreverse a pesar en algo más, que estos planteamientos de la Escuela Eslovena, pese a que ellos mismos se rehúsan a la clínica y a ser catalogados como psicoanalistas, sirven para pensar la clínica y que sus aportes sirven para cuestionar una práctica que poco a poco se ha constituido en ideológica bajo un ideal de pureza o la existencia de una verdadera clínica que sólo se sostiene en la transferencia entre analista -analizante en los límites del consultorio y del diván.

Este dilema que se ha desarrollado de forma general y en profundidad en este trabajo, se torna importante en un contexto social donde sólo se deja espacio para el ideal de una praxis psicoanalítica “pura” enfocada y permitida para los “puros” que en este caso son de una blanquitud elitista tanto para el que habla como para el que escucha.

Ya lo advertía Lacan (2003) al afirmar que no podemos ser “*garantes del sueño burgués*” (p.362) donde los analistas se confinan a un diván al servicio de personas que pueden pagar altos costos bajo el supuesto que así se hace trabajar al inconsciente y poder resolver problemas “*íntimos*”.

Es necesario asumir que hay una imposibilidad de hablar de *un* psicoanálisis: en realidad tendríamos que atrevernos a hablar de “los psicoanálisis” de “las practicas clínicas” en plural, pues se trata siempre de un asunto socio-simbólico, tiene que ver con el Otro y tiene “*una dimensión intrínsecamente social, objetiva y crítica*” (Zupancic, 2013, p.12).

La praxis psicoanalítica debe ocuparse de señalar que las realidades que se muestran inmutables en los contextos latinoamericanos no son tales, que esa realidad socio simbólica donde un sujeto está inmerso es fruto de unas fijaciones de goce que por intermedio de significantes lo ubican en un discurso social, y así como se pudo ubicar allí, podría elaborar un saber hacer para poder ubicarse en otro lugar no sin antes poder cuestionar ese lugar y su relación con un Otro<sup>11</sup>.

La cuestión es que a pesar de esas normatividades que han regido la formación y la práctica clínica psicoanalítica, ella siempre debe estar ligada a una interrogación teórica. Tanto en Freud como en Lacan como en otros psicoanalistas esta interrogación proviene de diversas disciplinas, incluso de la misma filosofía: por ejemplo, el hecho que Freud se haya mantenido al margen de la filosofía no significa que no la utilizó para la misma clínica y, en el caso de Lacan y su antifilosofía, su uso es todavía más extendido y casi toda su obra está atravesada por autores como Hegel,

---

<sup>11</sup> Pero en ese mismo lugar “neutral” se han ubicado históricamente ciertas prácticas psicoanalíticas, desde freudianas pasando por klenianas hasta llegar a las lacanianas, todas ellas atravesadas por un ideal medicalizado, convirtiendo la práctica clínica en una supuesta práctica sin ideales- como si la práctica clínica estuviera por

Heidegger, Kierkegaard, Platón, y de otras disciplinas como la etnología y las matemáticas o en los últimos años de la topología o de la teoría de cuerdas.

En suma, la teoría sirve para cuestionar lo que se pone en acto en la práctica clínica. Pero la clínica en muchas ocasiones cayó en una especie de formulación técnica, y así se ritualizó una práctica, estandarizándola.

En Latinoamérica a pesar de presentarse una serie de practicantes de psicoanálisis que son fieles participantes de diferentes escuelas e instituciones lacanianas que se fundan como sucursales obedientes a los dictámenes que se redactan casi siempre en París, hay como siempre desobedientes, y afortunadamente cada vez son más. Existen quienes cuestionan ese saber y práctica colonizadora en donde también se ha envuelto el psicoanálisis; otros tratan de contextualizar dicha teoría con una praxis en sistemas de salud pública o incluso proponen un ejercicio de escucha psicoanalítica en las plazas públicas o en la calles; otros haciendo converger la teoría y práctica psicoanalítica con otros saberes, no sólo tradicionales como lo son la filosofía y las ciencias sociales sino saberes ancestrales indígenas y afro.

Todo esto brinda unas nuevas perspectivas de la práctica psicoanalítica. Enlazando el significante clínica con otros significantes, dicha práctica va reelaborando un nuevo porvenir en los contextos latinoamericano y la saca de eso que durante muchos años dominó al psicoanálisis: el consultorio como espacio exclusivo del psicoanálisis. Esa es la clínica que nos puede deparar en una apuesta de una praxis en Latinoamérica, una que esté a la altura de la subjetividad de la época para así no renunciar a ese imposible que es tratar de sostener una praxis desde el psicoanálisis.

## 8. Conclusiones sobre los retos pendientes.

Hasta el momento, se revisaron algunos de los aportes y retos de lo que se conoce como La Escuela Eslovena, entendiendo que, la práctica y teoría clínica psicoanalítica requiere, desde nuestro punto de vista, de nuevas aproximaciones. En esto se vuelve necesario abordar con rigurosidad y postura crítica el estudio de las producciones que los autores de este movimiento filosófico llevan décadas produciendo.

Es necesario, incorporar y aceptar nuevos prismas interpretativos que estén a la altura de las demandas de los individuos, de la sociedad. Es necesario no limitarnos exclusivamente al estudio de autores europeos, y seguir sus textos e indicaciones sin adoptar una posición crítica. Sólo a partir del cuestionar las pro-

---

fuera de los ideales- haciendo retornar desde lo reprimido el ideal sin ideal de una práctica sin contexto, una práctica aséptica. Fue así que, durante casi un siglo, la mayor parte de los psicoanalistas no se involucraron con nada más allá de su clínica, circunscripta a su consultorio



ducciones y prácticas tanto externas como internas podremos abandonar aquello que parece perpetuarse: el seguir aferrados a prácticas eurocentristas y teorías del siglo pasado<sup>12</sup>.

No obstante, hemos de ver que, desde temprana data el estudio de obras filosóficas, teóricas o literarias de otras épocas fue uno de los focos más abordados por vastos grupos de historiadores. No fue un fenómeno que se concentró en un momento histórico determinado, es una práctica habitual entre los estudiosos de las ciencias sociales el recurrir a los legados de aquellos exponentes o referentes clásicos. En la actualidad, esta practica parece haber sufrido algunas leves modificaciones en el terreno local donde en énfasis no solo están en autores de otras épocas, sino, autores que, si bien son de otros tiempos, además, son europeos.

Los estudiosos y escritores del siglo XXI recurren a estas prácticas una y otra vez, en específico hay un inevitable regreso a la historia de las ideas<sup>13</sup>, ya que este terreno prontamente se convirtió en un campo diferente, singular y con una amplia variedad de recursos que comenzaron a articular su armazón. Entendiendo esto, no afirmamos que el estudio de Sigmund Freud o Jacques Lacan es algo que debe dejarse de lado para avanzar, o progresar, recordemos que ambos se opusieron al termino progreso, por la violencia impositiva que hay en ello. Si no, invitamos a dejar la modalidad de fieles súbditos que intentan ser parte de los grupos selectos que hoy continúan “oficialmente” con su legado no concluido.

En este sentido, consideramos que no solo la Escuela eslovena es un aporte al campo de la historia de las ideas, siendo un proceso de historia en construcción, algo que se está desarrollando o gestando incipientemente pero que ha logrado producir una potencia teórica y critica respecto de las practicas antiéticas que intentan difundirse. Es menester esclarecer que no señalamos aquí un límite al movimiento, una dirección más o menos correcta. Tampoco proponemos un dispositivo singular y de aplicabilidad universal. Sería caer en el mismo abismo de donde pretendemos salir. Solo apuntamos a uno de los muchos aportes actuales que están siendo producidos por autores y autoras no solo del mundo del psicoanálisis, sino de campos usualmente poco considerados.

Uno de los conceptos que nos puede ayudar a resumir las cuestiones entre lo supuestamente verdadero y lo falso, o el lugar que tiene el psicoanálisis en nuestra

---

<sup>12</sup> Para esto apuntamos a una reconfiguración de las lógicas que son dominantes en la actualidad, y desde aquí, se vuelve necesario revalorizar el alcance de los aportes locales.

<sup>13</sup> Según Donal R Kelley (2002) La historia de las ideas tuvo su nacimiento independiente en el siglo XIX, hasta antes de esto, se la relacionaba con la filosofía sin establecer distinción alguna. Fue Victor Cousin quién denominó como “l’histoire des idées” al campo que hoy conocemos como tal. Por lo tanto, el punto de partida para este documento encuentro su origen en el trabajo de Cousin.

época, es la noción de ideología, entendiéndola en su sentido más amplia, como lo señala Slavoj Žižek (1994) en *Mapping Ideology*:

La palabra “ideología” puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable. (p.10)

Este antagonismo presente al intentar definir el concepto de ideología, es extrapolable a la complejidad de definir una práctica clínica, un concepto, un enfoque, un movimiento. Sin embargo, este dilema parece ser sencillo de abordar para algunas instituciones reemplazando las preguntas y convirtiendo al psicoanálisis en un producto más que forma parte de las vitrinas de sus procesos formativos ¿Es posible pensar un psicoanálisis sin que este sea aliado del capitalismo y la ideología que corrompe nuestro mundo? Creemos que es posible, aun cuando no es algo que sea habitual, ni hayan rastros de la dirección que debería adoptarse para que esa liberación se produzca.

Por lo pronto, los retos locales y los retos de la disciplina psicoanalítica muestran su tensión en aquellos elementos que no parecen ser cuestionables, aquellas ideas, pensamientos, prácticas, teorías que prevalecen como intocables e irremplazables. No se trata solo de descolonizar las prácticas y los saberes –lo cual es un movimiento potente y necesario-, tampoco se trata simplemente de reemplazar las figuras de referencia, o de ubicarnos reactivamente en una posición antagónica, que podría llevar a que todo cambie para que siga igual.

En su libro titulado “Lacan en México, México en Lacan: Miller y el mundo”, Manuel Hernández (2016) lleva a cabo una revisión de aquellos discursos oficiales y públicos, a partir de los cual se analiza el porvenir del psicoanálisis desde una posición crítica. Este fragmento, que se cita aquí en su extensión, resume el trabajo del autor es el siguiente:

Pero antes de la colonialidad siempre hay un movimiento de conquista colonial. Fue con lo que me topé hace más de veinte años en boca de Eric Laurent cuando dio un seminario en México y dijo que la Asociación Mundial de Psicoanálisis, fundada por Miller en 1992, se había propuesto conquistar todos los territorios donde la IPA había expulsado a Lacan. Jamás lo he olvidado. Hace algunos años Jacques-Alain Miller fue todavía más específico cuando hizo un nuevo llamado a los miembros de la EOL en Buenos Aires a que vinieran a México a instalarse y “abrir México a la orientación lacaniana”. (p15)

Entonces, dada la cantidad de producciones que la EOL ha generado, el aporte teórico es innegable, pero es nuestro deber el afrontar que lo que se está llevando a cabo es solo una difusión masiva de un producto nuevo que se intenta difundir sin importar si es un aporte, un dilema o si responde a ambiciones aliadas del capitalismo de hacienda donde hay un “patrón” que ha comprado todo y solo desea expandir su territorio de explotación y dominación.

No se trata exclusivamente de México, de una situación específica que ha sido desfavorable para los autores locales de ese país, es un verdadero virus que intenta ingresar a las entrañas mismas de todo intento de subjetividad literaria y teórica, arrasando con las libertades de reflexión, crítica y progreso.

Los retos pendientes, no solo son un punto que debe considerarse al mirar las producciones de la escuela eslovena, es más bien un reto pendiente para las producciones de nuestro siglo, seguimos sin un porvenir justo y digno para los autores latinoamericanos porque en cada retorno, regresamos a los mismos autores, y, en nuestra época, nuestra atención persiste en el exterior, somos una periferia teórica por nuestras propias prácticas, que si bien están influenciadas por elementos culturales, por una suerte de impronta colonizada, no es motivo para justificar y mantener el escenario sin cambios.

Así como la escuela eslovena ha tenido que confrontar los ataques que ponen en duda la veracidad y aportes de su discurso y producciones, los/as autores/as, pensadores/as y escritores/as locales repiten la misma práctica, pero no sobre enemigos externos, si no ante aquellos que hemos de considerar nuestros aliados.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (2006). El psicoanálisis está en crisis permanente. *Elcuencodeplata* Recuperado de: [https://www.elcuencodeplata.com.ar/en\\_los\\_medios/121](https://www.elcuencodeplata.com.ar/en_los_medios/121)
- Althusser, L. (1996a). La place de la psychanalyse dans les sciences sociales (1963). En *Psychanalyse et sciences humaines* (pp. 17-72). París: STOCK/IMEC.
- Althusser, L. (1996b). Psychanalyse et psychologie (1964). En *Psychanalyse et sciences humaines* (pp. 73-122). París: STOCK/IMEC.
- Assoun, P (2006) *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo libros
- Balán, J. (1991). *Cuéntame tu vida: una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires: Planeta.
- De Becker, R. (1999). *Sigmund Freud. Biografía: La vida trágica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Freud, S (1992). ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, en: *Obras Completas*, Volumen XX. Buenos Aires: Amorrortu, 165-244.
- Gay, P. (1988). *Freud: A Life for Our Time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Gilbert, A. (2017). Nina Krajinik & the Dream of Uncle Zizek. *The Times of Israel*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://blogs.timesofisrael.com/nina-krajinik-the-dream-of-uncle-zizek/>
- Ginzburg, C. (2011). *El hilo y las huellas, lo verdadero. Lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Hale, N. (1971). *Freud and the Americans: The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876-1917*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacoby, R. (1983) *The repression of psychoanalysis. Otto Fenichel and the Political Freudians*, Chicago, University of Chicago Press.
- Jaksic, I. (2013). Imparcialidad y verdad: el surgimiento de la historiografía chilena. *Estudios Públicos*, 132, 141-170.
- Jones, E. (1997). *La vida y la obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Horme.

Krajnik, N. (2017a). Nina's Story (1). In the Jaws of Žižek. *Lacan Quotidien* 719, 11–12. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-719-B.pdf>

Krajnik, N. (2017b). Nina's Story (2). Žižek, The Fraud. *Lacan Quotidien* 720, 8–9. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-720.pdf>

Krajnik, N. (2017c). Nina's Story (3). The Slovenian Acheron. *Lacan Quotidien* 721, 6–7. <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-721-1.pdf>

Krajnik, N. (2017d). Delirium lacaniano esloveno: 35 años de la ortodoxia de Žižek. Presentado el 27 de septiembre de 2017. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://seminariolatinodeparisdotorg.wordpress.com/2018/06/24/delirium-lacaniano-esloveno-35-anos-de-la-ortodoxia-de-zizek/>

Lacan, J. (2003). *Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós

Masson, J. M. (1984). *The Assault on Truth: Freud's suppression of the seduction theory*. Nueva York, E.E.U.U.: Parrar, Strauss and Giroux.

Masson, J. M. (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

Masotta, O. (1976). Comentario para la École Freudienne de Paris sobre la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. En *Ensayos lacanianos* (pp. 239-252). Barcelona: Anagrama.

Miller, J.-A. (2017). Entretien nocturne. *Lacan Quotidien* 698, 1–10. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/05/LQ-698-2.pdf>

Plotkin, M. B. (2001). *Freud in the Pampas: The emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentina*. Stanford University Press. (Traducción al español: Plotkin, M. (2003). *Freud en las Pampas*. Buenos Aires: Sudamericana).

Pons, A. (2004). *Verdad narrada. Historia y ficción. Historia, Antropología Y Fuentes Orales*, (31), 119-128. Retrieved December 28, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/27753161>

Rodríguez Arriagada, M. & Starcenbaum, M (comps.) (2017). *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago: Doble Ciencia.

Roudinesco, E. (1982-1986). *La bataille de cents ans: Histoire de la psychanalyse en France : La bataille de cent ans*. 2 volúmenes. Paris: Seuil.

- Roudinesco, E. (2015). *Freud: En su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate.
- Pavón-Cuellar, D. (2018). Política de la Asociación Mundial de Psicoanálisis: lacanismo, neoliberalismo y crítica del populismo. *Topía*. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/politica-asociacion-mundial-psicoanalisis-lacanismo-neoliberalismo-y-critica-del-populismo>
- Pavón-Cuellar, D. (2020). Represión del psicoanálisis en América Latina: psicologización, elitización, mercantilización profesional, subordinación colonial y normalización heteropatriarcal. Recuperado de: <https://lacaneman.hypotheses.org/1647>
- Plotkin, M. y Ruperthuz, M. (2017). *Estimado doctor Freud: Una historia cultural del psicoanálisis en América Latina*. Barcelona: Edhasa
- Ruperthuz, M. (2015) *Freud y los chilenos*. Chile: Pólvora editorial
- Schaff, A. (1982) *Historia y verdad*. México: Grijalbo.
- Scholten, H. & Ferrari, F. (2018). *Los freudismos de Gregorio Bermann. Un recorrido sinuoso (1920-1962)*. Córdoba: Aletheia Clío.
- Skinner, Q (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas*, 4 (4), 149-191.
- Tupinambá, G. (2019). “Pandora’s Box Has Been Opened”: Lacanian Psychoanalysis and Politics after 2017. *Crisis & Critique*, 6(1), 340–363.
- Žižek, S. (2005). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zupancic, A. (2013). *¿Por qué el psicoanálisis? Cuatro intervenciones*. México: Paradiso

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.007>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 123-150

# *The literary in Amanda Labarca: a philosophical-political project*

*Lo literario en Amanda Labarca:  
un proyecto filosófico-político*

GONZALO SALAS

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0707-8188>  
gsalas@ucm.cl

JUAN DAVID MILLÁN

Programa de Doctorado en Psicología, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9652-7664>  
juanmillan561@hotmail.com

MATIAS G. FLORES

Cornell University, United States  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3820-9681>  
mf785@cornell.edu

GABRIELA ALBORNOZ

Linares, Chile  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9701-9151>  
g.albornoz80@gmail.com

JOSÉ RAMOS-VERA

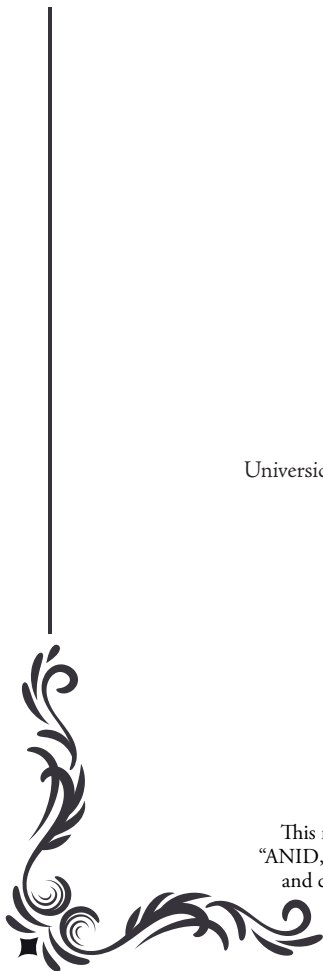
Escuela de Psicología. Facultad de Ciencias Sociales y Comunicaciones,  
Universidad Santo Tomás, Chile Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8327-3658>  
jose.ramos.vera@gmail.com

MARÍA INÉS WINKLER

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2938-4226>  
mariaines.winkler@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.008>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 151-170

This research was funded by the Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo “ANID, FONDECYT Grant N° 1211280, entitled: “Amanda Labarca, reader, writer and critic. Her intellectual trajectory in the literary and cultural field of the first half of the 20th century in Chile”.



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Abstract

Two literary works of the outstanding Chilean intellectual Amanda Labarca are analyzed from a philosophical and political point of view. The first work, *Impressions of Youth*, positions Labarca as a critical reader of Spanish-American authors and makes visible her interest in Emilia Pardo Bazán, whose feminism she adheres to. In *Unveilings at Dawn*, her Nietzscheanism is revealed, through which she demands a kind of resistance to the nihilism produced by war and the absolute relativity of values. Both works allow us to recognize the keys of her new philosophy in the first half of the twentieth century.

*Keywords: Amanda Labarca, literature, philosophy, politics, Chile, Nietzsche..*

## Resumen

Se analizan dos obras literarias de la destacada intelectual chilena Amanda Labarca desde un punto de vista filosófico y político. La primera obra, *Impresiones de juventud* posiciona a Labarca como lectora crítica de autores hispanoamericanos y visibiliza su interés en Emilia Pardo Bazán sobre quien adhiere a su feminismo. Por otra parte, en *Desvelos en el Alba*, se releva su *nietzscheanismo* mediante el cual exige una suerte de resistencia frente al nihilismo producido por la guerra y la relatividad absoluta de valores. Ambas obras permiten reconocer las claves de su nueva filosofía en la primera mitad del siglo XX.

*Palabras clave: Labarca, literatura, filosofía, política, Chile, Nietzsche.*



## 1. Introduction

The work of Amanda Labarca Hubertson (1886–1975), a prominent Chilean intellectual, has been studied from various angles; however, little is known about her literary work and its link with other disciplines. This article analyzes two of the four literary works she published in the first half of the twentieth century in Chile. These works, which represent the genres of criticism and the short essay, were analyzed by scrutinizing a part of the philosophical-political project that is hidden in them.

Labarca, a pioneer woman in every sense, developed her studies of pedagogy in Spanish at the famous Pedagogical Institute of the *Universidad de Chile* (see Peralta, 2021; Salas et al., 2014; Salas, 2021; Stuvén, 2019). She had first strolled through the corridors of the Faculty of Medicine, but it did not suit her, and she desisted early to continue with that self-imposed challenge. At the Pedagogical School, she met Guillermo<sup>1</sup>, her husband, from whom she took her two surnames, since her birth name is Amanda Pinto Sepúlveda (Salas, 1996).

Although it is not the purpose of this work to provide a biographical sketch of the author, it is important to comment that in the course of her studies she became a member of the *Asociación de Educación Nacional*, where she established herself and made her first political and academic connections. She was one of the most relevant leaders in the struggle for women's rights in Chile (Cortés & Fuentes, 1967) and developed her postgraduate studies at the Teacher's College of *Columbia University* in New York and at *La Sorbonne* in Paris (Salas, 1996).

Labarca was the first woman to obtain an academic position at the *Universidad de Chile*, which is recorded in the 1922 decree that established her as Extraordinary Professor of Psychology. Emilia Pardo Bazán had done the same a few years earlier, in 1916, as the chair of Neolatin Language and Literature at the *Universidad Cen-*

---

<sup>1</sup> About her husband, she comments: "My husband is the one who has encouraged me to write, the one who has made me work on many occasions and the one who has given me encouragement. Surely I owe many of the ideas I have to him and even some of his clear, precise, logical way of thinking must have influenced my thinking and my style" (Labarca, 10 de Abril 1927). This is relevant, given that Guillermo Labarca belonged to the Radical Party and was three times Minister of State. The *Political Dictionary of Chile* mentions that he was appointed Minister of Justice (1924) in the government of Arturo Alessandri Palma, and Minister of National Defense and Minister of the Interior in the same years (1939–1940), which shows President Pedro Aguirre Cerda's confidence in him. The ideas of radicalism are characterized by the dissemination of a secular, rationalist and democratic doctrine, which was motivated by the philosophical idealism of the Enlightenment (Cortés & Fuentes, 1967).

tral in Spain. Labarca would analyze a part of Pardo Bazán's work in her first book, published in 1909, which is discussed below.

Labarca's work can be grouped along at least three axes. The first is centred on literature (Labarca, 1909, 1915, 1921, 1945); the second on women's issues and feminism (Labarca, 1914, 1934, 1947); and the third on education (Labarca, 1919, 1927, 1938, 1939, 1943, 1953).

These are the main works of our author, although her work was also published in several magazines, such as *Revista Pedagógica*, *Cultura*, *Selva Lírica*, and *Atenea*, and international magazines such as *Repertorio Americano* of Costa Rica, *Nuestra América* of Argentina, and *Nueva Democracia* of the United States. These magazines are only some of those in which she published constantly; it is possible to find works she authored in most of the educational or literary magazines of the first half of the twentieth century in Chile. Finally, we cannot forget her role in *Editorial Letras*, a product of her creation in which, in addition to publishing hundreds of books of national and international prominence, she edited the magazine *Lecturas*, an organ for the dissemination of culture, society and literary life.

This article focuses mainly on *Impressions of Youth* (Labarca, 1909), which consists of two parts – ‘Spanish novel of today’<sup>2</sup> and ‘Spanish poetry today’ – two lectures read at the University of Chile [August 28, 1907] and the Ateneo de Santiago [September 23 the same year] (Hurtado, 2022). She read with great detail and judgment the main Spanish writers, analysing their works as if she were already twenty years into her career. Her youth was not an obstacle for the accomplishment of serious work, which was very well received by the critics, among whom Omer Emeth (Emilio Vaise) stands out. We will also deal with the *Unveilings at Dawn* (Labarca, 1945), short essays and opinions that lead us to a more intimate sphere, written in the first three decades of the twentieth century. In addition to these works, Labarca published a series of other texts in magazines, book compilations and also some newspapers. This allows us to account for her literary concerns and links with philosophy and politics.

Before going into the aforementioned works, it is important to use the expression “epistemic injustice” (Jovanović, 2021) to refer to the partial reception of her work, which has generated a series of omissions in the reception of her thought. In contrast, the use of Amanda Labarca's name is used reiteratively to endorse and justify the role of the intellectual woman who abandons pre-established roles, or to situate the current agenda of the feminist movement in Chile. All of this is

---

<sup>2</sup> This lecture was given as part of the Conferencias de Extensión de la Universidad de Chile and was partially published in the journal *Anales de la Universidad de Chile*. 1909. Volume N°124, January-June. pp.1035-1092. DOI: <https://doi.org/10.5354/anuc.v0i0.24138>.

effective; however, it goes hand in hand with obscuring the real knowledge and scope of her theories.

## 2. Labarca reader in *Impressions of youth*

The two lectures published in *Impressions...* are texts of literary criticism in which Labarca stresses that the Castilian novel had, in the past, influences of “romanticism, naturalism and psychologism”. In contrast, her appraisals of the twentieth-century novel indicate an evolution in aesthetics and complexity. For her, “psychologism” was the transition to modernity, since it removed heroes and cataclysms from the field of the novel in order to consider processes linked to everyday life. In addition, she defined modernism as a literature of ideas essentially “morbid and sick”, possessing the supreme attraction of the soul that beats within the human being. In the case of Hispanic poetry, she argues that the ideals are in opposition to the sentimentalism of the insensitive and impenetrable poets influenced by Schopenhauer, Nietzsche and Wagner. In the case of Chile, she emphasizes that the influence of Rubén Darío was undeniable on a series of young Chilean poets such as Max Jara, Carlos Pezoa Véliz or Carlos Mondaca.

In order to get into *Impressions...* we must think and rethink about reading as a social and individual practice. We will focus on the latter. Reading as an individual practice generates a self-evident interaction between the reader and the text. This theoretical assumption is understood in the different interpretations that readers make of the same text; that is, “the meaning given to a text does not depend so much on the signs on paper as on the meaning that the reader brings to it” (Goodman, 2006:17).

In this sense, the reader brings data to the text from their previous knowledge, from their knowledge of the world—reading is also an act of reading the world—and this exercise is done with “the intention of giving coherence and making sense of what is said and what is written. In addition, it is used for comprehension, what the immediate context provides and is related to the linguistic statement” (Cassany, 2006:21).

The readings done by Labarca and those she writes about in the text show a relationship—subject and object—which helps us understand her reading process; for example, the development of specific cognitive skills: to contribute previous knowledge, to make inferences, to formulate hypotheses and to know how to verify or reformulate them. At first, it would seem that they were static entities, in the sense that nothing happens in them—only reader and text are interrelated—but

this hypothesis is rectified with the same text *Impressions...* as proof that Labarca sees reading as transaction or transactional reading.

This can be explained by following Goodman (2006). The written text, although it seems fixed and inactive, is a living entity; a writer uses the systems of their language to present ideas, experiences, social relations, and also personal and social understandings and beliefs within a sociocultural context. In turn, the reader can make transactions with the writer's text at various levels because they have knowledge, characteristics, forms and systems in common with the author. Thus, there is a dynamic and reciprocal relationship that gives rise to the work: "the term transactional emphasizes each reading as a particular event involving a particular reader and a particular text that reciprocally and recurrently influence each other in particular circumstances" (Rosenblatt, 2002:326).

Moving to *Impressions...*, the reader approaches the texts of the authors she writes about with a certain purpose, certain expectations or hypotheses that guide her choices from the residue of past experiences. The meaning she gives them emerges from a continuum. Ultimately, the reading subject can reach an enjoyment of reading, a personal experience; that is to say, neither the text over the reader, nor the reader over the text, are superimposed.

At the beginning of the book, Labarca speaks directly to the reader. She especially emphasises the motives for writing and the passion shown for the new Hispanic literature to which she will refer through her authors, recognizing that all interpretation is an event that occurs at a particular moment and for a particular interest, such as the call of youth, a young reader who reads other young authors. These motivations are subjective in each reader, but they are valid motives to make the reading an interpretation that is not *ad libitum*; that is to say, any interpretation but one starting from the assumptions that are in the text and from the personal perspectives already socially constructed.

In *Impressions...*, a continuum of reading elements converge. The continuum is called efferent-aesthetic, or scientific and artistic. The efferent position pays more attention to the cognitive, referential, factual, analytical, logical and quantitative aspects of meaning; the aesthetic position pays more attention to the qualitative aspects, motives, affective, and sensuous. Labarca's reading links both an efferent and aesthetic stance. The efferent-aesthetic continuum is central to a consideration of reading from a transactional point of view.

Continuing with the reading processes that it is possible to identify in the author, the paratextual reading of the epigraphs found at the beginning of the book guides us towards a conception of reading as a social construction or sociocultural conception; that is, of reading and writing as processes open to all. Hence, it is

possible to identify throughout the work a lexicon understandable to the less expert reader in literary fields. This language and these ways of writing will not be found in the rest of the writings that Labarca develops later. The same is reflected in the motivation for titling the work *Impressions of Youth*, a title that undoubtedly brings the reader closer<sup>3</sup>.

Gustavo Gómez (2017) elaborates a definition of reading that allows summarizing the processes analyzed above and that configure Labarca's readings and from which her writings will be born: reading is to reconstruct meanings from a written text produced in a cultural context by a reader who interacts with the culture of their time, using comprehension strategies learned in their trajectory as a reading subject. Furthermore, in this interrelation between culturally intertwined subject and text, the purpose of reading is to obtain and produce knowledge that modifies and stimulates the attitude of the reader.

A clear example is Labarca's reading of Emilia Pardo Bazán's writings. She begins by praising the author's ability to remain current; specifically, to remain at the forefront of the Spanish novel genre despite her long career in literature. However, an edge emerges and does not go unnoticed. Labarca performs a literary analysis that considers the representation of gender. And in this sense, as Vivero (2016) points out, its representation has concrete or real implications, both social and subjective, for the lives of individuals.

Labarca's reading is that of a woman reading another woman and, therefore, reveals certain keys that will allow a better understanding of her analysis of the work. The main key is the recognition of the feminism to which Pardo Bazán adheres and which is evident in her writings, from the construction of the stories to the way she shapes her characters. About the work *Quimera*, the author states: "These complexities imprint in the work of Mrs. Pardo Bazán a stamp of exquisite [sic] feminism in which I believe lies its greatest charm" (Labarca, 1909:31).

What fascinates Labarca in Pardo Bazán's writing is the latter's ability to make decisions that proved to be correct with respect to her literary work, especially in relation to the literary current of naturalism, so prevalent and important for the writing of the Castilian novel. This decision making is exposed by the author as a benefit of her condition as a woman of letters. She herself points out that one can appreciate an "instinctive tact at the service of the literary cause" (Labarca, 1909:30). Far from bringing her closer to sentimentalism as women's writing could be thought at the time to be, a prejudice that remains, she does not superimpose

---

<sup>3</sup> This can be observed in the book's prologue: "Do not seek, then, in my words a frowning gesture, nor academic rigorism; I can only offer you a little love for all the authors whose books have sweetened my hours and nourished my scant youth with ideals" (Labarca, 1909, p. 10).

sentiment over the intellectual. In this sense, Labarca points out that the author is enlightened, reasoning and thinking as her novels turn out to be.

She will say the same in her analysis of the works *The Black Siren* and *In the Land of Saints*. They are novelistic structures far from sentimentalism, but she does recognize that there is an appreciation for tradition. Pardo Bazán is traditionalist in several aspects. In the text, she is even called a “guardian of history”; she is Catholic but also a feminist, which means—and Labarca understands well—that she does not allow all that affects her individuality and is a subtraction from her interests and purposes, mainly in the field of literature.

This is what feminism allows in the letters of this writer, the independence of creation and the exploration of forms in the production processes of her writings, seen mainly in the construction of complete and complex characters. Labarca does a reading that allows us to see the trace of the writer, the human and historical specificity of the writer, the network of relationships in which that person lives submerged. In this way, the limits of that world can be glimpsed. It is not a literary criticism condescending to its own congeners; it is rather an outline for a methodology of genre.

And a methodology thus constructed “allows not separating the aesthetic level of the literary text from the social context to which, in many ways, it is responding from the fictionalization” (Vivero, 2016:131). The proposal of genre methodology that Labarca sustains implies elements, given by rhetoric and stylistics from the figures and tropes, which are a substantial part of the analysis focused on genre. Therefore, the aim is to approach the literary text from the genre approach in order to link it to the social—starting from language—structures and representations.

### 3. *Unveilings in the dawn: the Nietzscheanism of labarquism*

The diverse texts that compose *Unveilings...*, were written between 1922 and 1936 and apparently were not intended to be published. José Santos González Vera relates that he managed to convince Labarca to publish these texts for Cruz del Sur and that, as stated in the prologue, they were among the jumble of her unpublished papers. This work is her only book that has directly autobiographical material, as she relates her thoughts, her feelings and her opinions about a series of events in Chile and the world (Millán et al., 2022). Seven literary essays were included in the text: ‘Opinions’, ‘Culture and tradition’, ‘The world shrinks’, ‘Of courage’, ‘Description of Chile’, ‘In Spain’ and ‘On personal pages’.

Indeed, the journal *Atenea* generated a particular intellectual and philosophical climate. The editor and director of the journal, philosopher Enrique Molina Garmendia, published one of the first interpretations in Chile of the works of philosophers such as Jean-Marie Guyau and Henri Bergson (Salas et al., 2018), which would not go unnoticed by Labarca, who by that time had written most of the texts of *Unveilings*<sup>4</sup> (see Molina, 1924a; 1924b). Just as Molina's reception of Bergson and Guyau was not very orthodox and was more linked to the poetic and aesthetic aspect (Sánchez, 1957), in Labarca it can be affirmed that the interpretation of philosophers such as Guyau or Bergson had political and philosophical overtones. That is to say, the work of both philosophers served Labarca to read the uneasiness and the "daily tragedy" that humanity lived through after the First World War (Labarca, 1945:27). However, little has been noticed of the influence of Nietzsche that permeates these writings and that can be verified in the use of concepts such as transmutation, values, and superman, among others.

Labarca demands a kind of resistance to the nihilism produced by war and the absolute relativity of values. The texts written by Labarca in the 1920s were later published in *Unveilings* as "Opinions", and the small writings that follow, which lack a title, also have the philosophical thesis that moral relativism and the hegemony of ephemeral values and the cult of reason that lavished the West in recent centuries led only to barbarism, individualism and ignorance.

"But if this mystical sense, this constant transmutation of ephemeral values into eternal values, of material acts into ideal longings, is missing, we cannot imagine our life and our self except on the plane of things that are born, live and die like the flowers of the fields and the birds of the sky, without any rationality" (Labarca, 1945:28).

On moral relativism, Labarca laments how human beings increasingly lack a faculty of "Justify"; that is, an inability to give themselves a common ethical framework or an "ethical universalism" that not only tells them how to act, but also how to act well according to values such as love, virtue or wisdom (Gabriel, 2021).

Labarca makes her own the method of philosophizing with Nietzsche's hammer that he exposed in books such as *The Fall of the Idols*, in which he examines the new idols that are erected before the death of the old ones; in this case, the new idol was Reason and positivism as a replacement for religion. Indeed, Labarca declares

---

<sup>4</sup> According to Gilda Luongo (2002), Labarca may have read Bergson during her time at the *Sorbonne*. On the other hand, Inés Echeverría Bello (Iris), also a contemporary writer of Labarca and a companion in the *Círculo de Lectura*, did have classes with Bergson, which makes early knowledge of his philosophical work increasingly possible.

reason as insufficient to fulfil the will of transcendence of the human being, which she calls the instinct of understanding.

“For many educated men today, the Catholic religion presents straggling symbols. The implacable god who judges and takes account of sins to quote them in a solemn judgment without appeal [...] are dogmas that they are reluctant to accept” (Labarca, 1945:38).

In this sense, Labarca affirms that the tragedy of humanity is that it lives in the impossibility of “adapting the old symbols to the new ideals, nor of creating for itself or for its people a new religion” (Labarca, 1945:39). One of those straggling symbols to which Labarca precisely refers is guilt; better yet, the sense of guilt, and, in the words of Roberto Bolaño, to live without guilt is to abolish memory and perpetuate cowardice (Kane, 2009). The small texts of May 23, 1922 and January 31, 1924 can be felt to take the form of a confession, the weight of ignorance, the deep disbelief in ideals and hopes,

“We ignore if we are fallen angels in sin of imperfection or demons that are ascending towards God. We do not know the deep reason for our instincts, our impulses and even our hopes [...] We know nothing” (Labarca, 1945:44).

Indeed, this feeling of guilt is fundamental to the exercise of a kind of responsibility with the other, a principle that Labarca explores briefly from Leibniz’s philosophy; namely, the concept of “*extensionis exigentia*”. It refers to the gregarious condition of the human being (see Labarca, 1945:40). Indeed, Labarca considers that in the face of the situation of barbarism and inhumanity, what can help is the recovery of a new sentiment or new philosophy that exceeds the rationalism advocated by the “educated men”, as Labarca calls them.

Another of the profoundly Nietzschean elements witnessed in Labarca’s work is the tragic feeling of men. According to Georges Steiner (1961), this exists when the sphere of reason, the order of justice, is limited for man, like a character in a Greek tragedy who is destroyed by forces that cannot be fully understood; for example, Oedipus, Agamemnon or Shakespeare’s Hamlet himself:

“Let us look at the truth as much as possible, with courage and without arrogance. Let us humbly admit that we participate in the infinite variety of good and evil; that within us, in a fecund mixture, all our perversions and all our virtues struggle” (Labarca, 1945:62).

Labarca had previously published two novels: *In Foreign Lands* in 1915, and *The Marvelous Land* in 1921. Indeed, Labarca expressed in *Desvelos...* that, during the years of publication of her second novel, she suffered from an “apathy” that preven-



ted her from working on them again. She also commented in some interviews that she had other novels written, but they never saw the light of day.

In fact, her fiction literature published in books is restricted to those texts. Labarca kept her personal aspects very hidden from the public sphere, separating the most intimate aspects of her life from her work. However, it is possible to glimpse her inner world and tribulations in her texts, as in “And why are we in the world? Why live? Why does intelligence enlighten this species of ours? Why, if in the end there is no divine goal in which the sum of perfections that we have longed for since we were born are realized?” (Labarca, 1945:51).

All these questions were influenced by the populist dictatorship headed by the military man Carlos Ibáñez del Campo and, in general, by the capture of the cultural environment by verbiage and the acephalous mobilization of the masses, a sort of “military boots populism”; in short, a climate not at all favourable for her work, which always aspired to be public, to be heard as it had been up to that moment. In 1927, her husband Guillermo was deported to Argentina for his links with the Alessandri government, and the following year Amanda was stripped of her position as director of the Liceo and her university professorship<sup>5</sup>. Labarca’s melancholy can be understood, as stated by Peter Sloterdijk (2004), as the pathology of exile in all its purity, and implies an impoverishment of the inner world by the deprivation of the territory that animates it.

Her explicit philosophy regarding the human being is mentioned in *Unweilings...*, in a text written in Alta Mar in 1925: “We must discover a New Philosophy, which respects the human being equally in its two expressions: spiritual and material, or which conceives both in the manner of William James: as the obverse and reverse of the same essence” (Labarca, 1945:45). This is relevant, since the author would develop these ideas also in her educational texts. Given her commitment to the active school movement, she points out very emphatically the relevance of respect for people, starting with respect for children and their nature. Convinced of their individuality and their special way of being, she longs for a school in which they can express themselves freely, not as automatons with labels. In these matters she was very influenced by James, but also by philosophers such as John Dewey and

---

<sup>5</sup> In a 1928 letter addressed to her Panamanian feminist friend Esther Neira de Calvo, Labarca relates the following: “Chilean political events took many Alessandrists in their swell and although Guillermo had not taken part in any movement and, on the contrary, had kept a most reserved behavior, he was deported in October last year to Argentina. You can imagine how much I suffered and, above all, my indignation before such an injustice (...) In the first days of March of this year, the government believed itself to be threatened again and several professors, supposedly Alessandrists, were forced to abandon their posts. Among them, me. I was dismissed both from the Lyceum and from my university professorship, as unreasonably and unjustly as they had proceeded with Guillermo” (Labarca, 1928).

educators such as Maria Montessori, Georg Kerschenteiner, and Ovide Decroly (Labarca, 1927), among others, who, despite their differences, were very much in agreement over respecting the distinct and unique organizations of each human being. This philosophy even finds its basis in a conciliation between the Epicurean and the Stoic, where both intelligence and instinct, or mind and feeling, should be valued. Therefore, it is possible to see in Labarca a vision of the human being that follows the Leibnizian perspective of a harmony between oneself and all others, to ensure the broadest individual development within the most just social harmony (Labarca, 1945).

In order to dive more deeply into this *New Philosophy*, raised by Labarca, it is important to mention her appreciation of the lack of mystical sense in the West and the monopoly of reason. Secondly, she defends the “will to believe” and opposes scepticism. These concerns were born at a decisive moment in the process of overcoming positivism that had been developed since the end of the nineteenth century by Enrique Molina, Valentín Letelier<sup>6</sup> and later by Pedro León Loyola (Vidal-Muñoz, 2012). These small reflections are encrypted from a perspective of critical thinking and show; in addition, a constant dialogue with continental philosophy, but mainly with two contemporary figures of late nineteenth-century philosophy: the aforementioned William James and Henri Bergson.

Regarding the latter, Bergsonian philosopher Enrique Molina argues that in order to be close to mysticism, one must prioritize feeling over thinking, since feeling is a privileged way of knowing an object. Taking into account the panorama of Latin American and world academic philosophy, Labarca’s thesis on the inheritance of the lack of mystical instinct from the Greeks to the Hispanic Americans bears many similarities to Bergson’s philosophy, especially his appreciation of mysticism in the West. For Bergson, the mysticism of the Greeks was rational in character; that is to say, although Hellenic thought had a Dionysian impulse and was marked by the search for transcendent knowledge with mystical overtones, it was always faithful to rationalism. For Bergson, there was another kind of mysticism that merges with practice and leads to a practice that can be found in Eastern philosophy such as Buddhism, Brahmanism or Hindu thought.

Thus, when Labarca speaks of a lack of mystical instinct in the West, she refers to the lack of practical mysticism and, on the other hand, she uses these arguments to criticize the advance of positivism and the rise of reason in culture as a symptom

---

<sup>6</sup> Valentín Letelier led the pedagogical discussion in Chile at the end of the nineteenth century and, following John Dewey, Amanda Labarca, together with Francisco Antonio Encina, and Luis Galdames, among others, disputed his positivist educational proposal, promoting an “economic education”, oriented to solve practical aspects of everyday life (Sehlinger Jr., 1969).

of its own decadence, “its philosophy from Aristotle onwards is an architecture of reason [...] Epicureans and Stoics were positivists of ancient decadence. Twenty-three centuries before Comte they proclaimed their religion of humanity” (Labarca, 1945:34-5). These preoccupations show a critical and conscious reading of the history of the development of Hispano-American philosophy.

In many of Labarca’s writings, one detects this drift to mysticism, which also confirms a will to believe, a need to constitute a spiritual and transcendent link beyond what reason could offer at the time she was writing her *Unveilings...* For example, in *Alta Mar* of 1925, she writes “we ignore if we are fallen angels in sins of imperfection or demons that we are ascending towards God”, which demonstrates the intimate restlessness that Chile was experiencing in the years of political instability between 1924 and 1927, which led to her exile (Figuroa-Quinteros, 2017). Immediately after this fragment, Labarca quotes: “We ignore the deep why of our instincts, of our impulses, and even of our hopes! We do not even know if, in truth, it is worth living” (Labarca, 1945:44).

The texts that appeared in *Unveilings...* show a drama, a struggle between hope and despair. Despair is palpable in the first part of the writings of the sections “Opinions” and “Culture and Tradition”, which dealt with the spiritual, cultural and political situation in Chile during the dictatorship, which Labarca pointed out was “as full of experiences as was the past, ungrateful of me” (Labarca, 1945:26). Labarca’s opinion was not restricted to the situation only in Chile. In fact, she foreshadowed the fragility of the League of Nations, and, in that sense, she predicted the return of the world war and a sort of “moral nihilism” that manifests itself in “such a great relaxation of customs”, as she stated in an interview to the newspaper *El Mercurio* in 1927. It is striking how in the prologue Labarca states, “I read them and many of them do not seem mine; I had almost forgotten them”. It would be worth asking if, by the time she wrote the prologue almost twenty years later, she no longer agreed with what she had said.

The reflexivity present in *Unveilings...* contrasts with her book *The improvement of rural life*. Published in 1936, in a more stable political context and already being a government representative before the University Council of the *Universidad de Chile*, Labarca deploys a sharp sociological and historical analysis of the Chilean reality of the time and generates pedagogical proposals for rural education (Scholten et al., 2022). Her political project is also marked on the one hand by the idea of social evolution as a way of improving the quality of life as opposed to the immobility of the national elite and the revolution, and, on the other hand, by cooperativism as a political system that would overcome individualism and communism (Labarca, 1936).

The political question of her feminist ideology also appears naturally in the present text “Of Courage”, in which Labarca comments that a friend told her about a very suggestive scene between two young ladies after an argument with a traffic officer. One says to the other while yielding to the voice of authority, “But woman, defend yourself with more courage. It seems that you have the blood of horchata! I thought you were brave, but I see that you are as cowardly as a man” (Labarca, 1945:82). About this scene, Labarca believes that she is one of those who believe that male courage is relative and that there are two kinds of courage: the first is needed for mundane life issues, and the second is of a moral character and only women have it, since men in such circumstances are cowards.

This is important, since Labarca fought a great part of her life for the feminist question. Early in her novel *In foreign lands*, which shows the dialogues between Chileans and “Americans”, she refers to the suffragette movement, which was very active and militant in those years<sup>7</sup>. The female characters explicitly state their diverse opinions on the subject, without subtracting strong arguments from what they say about this political issue. Explicit and comparative references are also made to the way in which “Saxon” women behave in society and in front of men—freer and more self-determined—which differs in many aspects from Chilean customs and habits, anchored in a certain colonial conservatism.

In synthesis, *Unveilings...* reveals fragments of Labarca’s most intimate facet, since it delivers attractive details not only of her thought but also outlines some edges of the personality and subjectivity or intimate side of our distinguished author. “I review in my mind my years of bitterness, interrupted by light waves of forgetfulness and happiness” (Labarca, 1945:108).

#### 4. Conclusion

The idea of thinking and constructing the labarquist ideology in our time is to go a step beyond the merely descriptive; therefore, it is a task still in its infancy. Entering into criticism and essays allows us to know a more intimate part of her writing, which makes it possible to know what she thought, how she developed, what readings she made or even to know her positions or her feelings about the events

---

<sup>7</sup> Recalling his first trip to the United States in 1910, Labarca describes his impression of American women: “Collectively, women there were already a force, and individually they enjoyed a respect due not just to genteel masculine gallantry but to confidence in their own merits. One felt them to be conscious of themselves as liberated personalities and masters of their destinies, free of their prejudices and timidities that still shackled their South American sisters” (Labarca, 1959:311).

she lived through. This inevitably links us to the philosophy and politics at the basis of her proposals. In a recent publication, we proposed that in order to know her project in depth, it is inevitable to go beyond her emblematic texts such as *Basis for an Educational Policy* (Labarca, 1943) or *Contemporary Feminism* (Labarca, 1947), and to enter into her unexplored writings, to survey her contributions in magazines, in the press and even her two published novels (Salas, 2022).

So far, it is important to note that Labarca was an assiduous reader who went through different readings, which can be reflected in the two quotations with which she begins *Impressions...*; that is, in her epigraphs. She begins with a quote from Leopoldo Alas: “Just as there are writers who devote part of their attention and work to popularize the technicality of the arts or to disseminate in a clear and accessible way to all, the principles, the results of the main sciences, one can also, and I believe that one should, popularize literature” (Labarca, 1909:5). Secondly, Emerson’s quote: “Say in energetic terms what you think today and do the same tomorrow, although you may contradict yourselves from one day to the next” (Labarca, 1909:5). These ideas show us two very relevant issues: firstly, the relevance of bringing literature not only to the experts but also to the common people; and secondly, giving oneself the permission to mutate, to change one’s mind, to adjust the work.

Labarca was a follower of William James and John Dewey, but in no case was she short-sighted enough to follow their doctrines to the letter. Nor did she want her ideas to be applied to the letter in the national context, since for her no knowledge is absolute or definitive, and she did not foreignize what was not necessary for national soil. On the contrary, she tried to state emphatically that each theory should be used in accordance with the broad framework of the local culture. In antinomy to the harsh criticism made by Tancredo Pinochet (1944), she did read the Russians, which is clear in *Impressions...*, when she mentions that the Russians with “Gogol, Dostoyevsky, Turgueneff, Tolstoy and later Tchescoff and Gorki, have taught the Latins the intensity of the feelings, the rudeness of the primitive soul that the constant action of what is vulgarly called progress, has worn out in us” (Labarca, 1909:24).

The book of *Unveilings...* exposes in a brief, confessional, intimate, and in some moments poetic way some referents of philosophy that Labarca read. This article examined the influence of Nietzsche, Bergson and Guyau in some of her text passages. The reception of these philosophers cannot be verified by way of citations made by Labarca but were deduced by the use of certain concepts – in the case of Nietzsche, the transmutation of values, the superman and mainly his criticism of reason as the main way to the barbarism of Western society. Another interesting

element in *Unveilings...* is her constant citation of the Greeks, precisely because it was they who developed a reflection on the tragic feeling of man's life. This was reiterated by Labarca; namely, "Where does perfection reside? In the atom or in man? And if God created us, why did he make us so impotent, so miserable, so ridiculously small before the greatness of the unleashed forces, before the wonders of the mechanical world, before the prodigy of the animal?" (Labarca, 1945:53).

## REFERENCES

- Bolaño, R. (Septiembre 2002). *Entrevista de D. Aussenac para Le Matricule des Anges*. Recuperado de: <https://bit.ly/3b9PCEo>
- Cassany, D. (2006). *Tras las líneas. Sobre la lectura contemporánea*. Anagrama.
- Cortés, L., & Fuentes, J. (1967). *Diccionario Político de Chile*. Orbe.
- Figuroa-Quinteros, M.A. (2017). Amanda Labarca, su tiempo y sus luchas. *Revista de Derecho Público*, 86, 135-9.
- Gabriel, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros*. Pasado y presente.
- Gómez, G. (2017). *Lecciones de vuelo: la lectura en nuestro presente*. Ácana Cmagüey.
- Goodman, K. (2006). *Sobre la lectura. Una mirada de sentido común a la naturaleza del lenguaje y la ciencia de la lectura*. Paidós.
- Hurtado, E. (2022). Amanda Labarca, lectora y crítica literaria en su primer libro *Impresiones de juventud*. En: Salas, G. y Hurtado, E. (Eds). *Amanda Labarca. Escritora, lectora y crítica*. Nueva Mirada Ediciones. pp. 27-37.
- Jovanović, G. (2021). How psychology repressed its founding father Wilhelm Wundt. *Human Arenas*, 4(1), 32-47. DOI: <https://doi.org/10.1007/s42087-021-00186-2>
- Kane, M. F. (2009). *Lo que desata la tormenta: Historia, ideología y culpa en Nocturno de Chile de Roberto Bolaño* (Doctoral dissertation, Miami University).
- Labarca, A. (1909). *Impresiones de Juventud*. Imprenta Cervantes.
- Labarca, A. (1914). *Actividades femeninas en los Estados Unidos*. Universitaria.
- Labarca, A. (1915). *En tierras extrañas*. Casa Tancredo Pinochet.
- Labarca, A. (1919). *La escuela secundaria en los Estados Unidos*. Asociación de Educación Nacional.
- Labarca, A. (1921). *La lámpara maravillosa*. Minerva.
- Labarca, A. (1927). *Nuevas orientaciones de la enseñanza*. Imprenta Universitaria.
- Labarca, A. (10 de abril 1927). *La enseñanza / entrevistada por Raúl Silva Castro*. Recuperado de: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:308230>

- Labarca, A. (1928). Carta a Esther Neira de Calvo. Esther de Calvo Papers. Box: 7a, Folder: 161 (typed letter). Part of the Georgetown University Manuscripts Repository.
- Labarca, A. (1934). *A donde va la mujer*. Extra.
- Labarca, A. (1936). *El mejoramiento de la vida campesina*. Ediciones de la Unión Republicana.
- Labarca, A. (1938). *Evolución de la segunda enseñanza*. Sin editorial.
- Labarca, A. (1939). *Historia de la enseñanza en Chile*. Universitaria.
- Labarca, A. (1943). *Bases para una política educacional*. Losada.
- Labarca, A. (1945). *Desvelos en el alba*. Cruz del Sur.
- Labarca, A. (1947). *Feminismo Contemporáneo*. Zig Zag.
- Labarca, A. (1953). *Realidades y problemas de nuestra enseñanza*. Universitaria.
- Labarca H., A. (1959). *from Chile*. En: Joseph, F. M. (1959). *As Other See Us. The United States through Foreign Eyes*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey. pp. 309-323.
- Luongo, G. (2002). La escritura de viaje en Amanda Labarca: La (im)posibilidad y ahnelo de cierto modelo feminista para América Latina. *Revista Universum*, 17, 147-156.
- Millán, J.D., Salas, G., & Winkler, M.I. (2022). Amanda Labarca y su lado íntimo en *Desvelos en el alba*. En: Salas, G. y Hurtado, E. (Eds). *Amanda Labarca. Escritora, lectora y crítica*. Nueva Mirada Ediciones. pp. 65-76.
- Molina, E. (1924a). J. M. Guyau el filósofo-poeta. Palabras previas al estudio de su filosofía. *Atenea*, 4(1), 265-268.
- Molina, E. (1924b). La estética de Guyau. *Atenea*, 5(1), 361-375.
- Peralta, M.V. (2021). *Amanda Labarca y la educación de primera infancia*. Universidad Central de Chile.
- Pinochet, T. (1944). *Bases para una política educacional. al frente del libro de Amanda Labarca*. Biblioteca de Alta Cultura.
- Rosenblatt, M. L. (2002). *La literatura como exploración*, primera edición en inglés, 1938. Fondo de Cultura Económica.
- Salas, E. (1996). *Amanda Labarca. dos dimensiones de una visionaria mujer chilena*. Ediciones Mar del Plata.



- Salas, G., Mardones, R., Gallegos, M., & Ponce, F. P. (2014). Amanda Labarca (1886-1975) y sus referencias psicológicas en el contexto educativo en Chile. *Universitas Psychologica*, 13(5), 2059-2068. DOI: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.upsy13-5.alrp>
- Salas, G., Scholten, H., Norambuena, Y., Mardones, R., & Torres-Fernández, I. (2018). Psicología y educación en Chile: problemas, perspectivas y vías de investigación (1860-1930). *Universitas Psychologica*, 17(5), 1-14. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy17-5.pecp>
- Salas, G. (2021). Labarca Hubertson, Amanda. In: *The Palgrave Biographical Encyclopedia of Psychology in Latin America*. Palgrave Macmillan, Cham. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-030-38726-6\\_288-1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-38726-6_288-1)
- Salas, G. (2022). Disquisiciones / filigranas. Amanda Labarca. su obra literaria en contexto. En: Salas, G. y Hurtado, E. (Eds). *Amanda Labarca. Escritora, lectora y crítica*. Nueva Mirada Ediciones. pp. 13-25.
- Sánchez, L. A. (1957). Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana por Enrique Molina. *Atenea*, 34(376), 240-243. DOI: <https://doi.org/10.29393/At376-564LSP110564>
- Scholten, H., Žižek, S., & Barria-Asenjo, N. A. (2022). *Amanda Labarca, la filosofía y su proyecto político*. En: Salas, G. y Hurtado, E. (Eds). *Amanda Labarca. Escritora, lectora y crítica*. Nueva Mirada Ediciones. pp. 79-89.
- Sehlinger Jr., P. J. (1969). *The educational thought and influence of Valentín Letelier*. Dissertation. Graduate School. University of Kentucky.
- Sloterdijk, P. (2004). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Steiner, G. (1961). *La muerte de la tragedia*. Fondo de Cultura Económica.
- Stuven, A.M. (2019). *Amanda Labarca*. Hueders.
- Vidal-Muñoz, S. (2012). Apuntes sobre la filosofía en Chile. *La Cañada*, 3, 254-271.
- Vivero, C. (2016). Género y teoría literaria feminista: herramientas de análisis para la aproximación social desde la literatura. *Sincronía*, 70, 114-134.



# *Del saber y del amor del inconsciente*

*Of the knowledge and love of the unconscious*

SILVIA KARGODORIAN

Psicoanalista. Buenos Aires Argentina  
silviakargodorian@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.009>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 171-184



*Recibido: 18/11/2021*  
*Aprobado: 20/06/2022*

## **Resumen**

Para Jacques Lacan (1901-1981) el inconsciente opera, como el lenguaje, mediante metáforas o metonimias. Esto quiere decir que un significante (la palabra que designa a una persona, un objeto, una relación, un síntoma, etc.) se sustituye por otro con el cual guarda algún tipo de relación (por ejemplo, de semejanza). Desde una perspectiva psicoanalítica, se abordan contribuciones y debates desde la filosofía, la clínica psicoanalítica, la legibilidad de un discurso como un vínculo social fundado en la intersubjetividad y por último el énfasis en la cuestión política punto central de reflexión de nuestra investigación.

*Palabras clave: Jacques Lacan; Psicoanálisis; Inconsciente; Amor, Filosofía.*

## **Abstract**

For Jacques Lacan (1901-1981) the unconscious operates, like language, by means of metaphors or metonymies. This means that a signifier (the word designating a person, an object, a relation, a symptom, etc.) is replaced by another with which it bears some kind of relation (for example, of resemblance). From a psychoanalytic perspective, contributions and debates from philosophy, the psychoanalytic clinic, the legibility of a discourse as a social link founded on intersubjectivity and finally the emphasis on the political question, central point of reflection of our research, are approached

*Keywords: Jacques Lacan; Psychoanalysis; Unconscious; Love, Philosophy.*

## Introducción

*Jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro,  
jamás hemos dependido tanto de las fuerzas políticas,  
fuerzas que padecen pura insania y en las que no  
puede confiarse si se atiende uno al sentido común y  
al propio interés.*

(HANNAH ARENDT, “Los orígenes del totalitarismo”)

A Francis Ponge a principios de los años 50 le encargan un libro sobre François Malherbe (1555-1628), un poeta clásico y en este libro encontramos el término “réson”, esto que llamo Ponge “surrealismo” de la razón. Más tarde aparece en la obra de Lacan en “*Función y campo de la palabra*” en 1966, aquí en una nota que agrega al final de un escrito en el apartado llamado “las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la teoría psicoanalítica” y luego nuevamente lo utiliza en “Hablo a las paredes”... Lacan usa el término “*réson*” y evoca un poema:

«Entre el hombre y la mujer, hay amor. Entre el hombre y el amor, hay un mundo. Entre el hombre y el mundo, hay un muro». Antoine Tunal.

¿Y qué tiene que ver esto con el interrogante que nos convoca hoy? ...¿Hay un inconsciente político?.

Lacan entonces, intenta tomar y atrapar ese espacio, un sitio, donde interpretación y síntoma se encuentran; y por ende uno puede incidir en el otro. Así es como toma réson, de Francis Ponge.

“Réson” es un neologismo que condensa una zona entre cuerpo y discurso. Réson es un “*entre*”, “resonancia y razón”. Abre un espacio, un sitio entre cuerpo y discurso, entre palabra y goce. El goce del cuerpo hace punto contra el inconsciente. Jacques Lacan plantea el discurso como algo estructural, fundado en la estructura del lenguaje.

En tanto, decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje supone que tiene una estructura, que no es un flujo indiscernible, que tiene al igual que el lenguaje, elementos que forman un sistema, que son ubicables y donde es posible distinguir el significante y el significado. La palabra es por su lado, diacrónica e individual, marcada siempre por el diálogo, es la palabra dirigida al Otro (Miller, 2012).

Ernesto Laclau, observa que para que el lenguaje se constituya en un sistema de significación a partir de las diferencias, es menester establecer un límite, un heterogéneo radical que deviene en otra diferencia. Encontramos de esta manera, que el cierre de lo social no es posible y que no hay universo de representación. Las demandas son significación de una necesidad y además implican demandas de reconocimiento, de identidad y de inscripción en la comunidad. Ya sabemos que como las demandas siempre se dirigen al Otro (el campo del lenguaje) y al otro semejante siempre suponen la dimensión relacional, “el *entre*” (Merlin, 2015).

El discurso es un aparato que no tiene nada de impuesto, como se diría de cierta perspectiva, nada de abstracto respecto a ninguna realidad. Por el contrario, nos animamos a decir que es lo que funciona como realidad (...). La realidad no es una totalidad. Se produce una fractura constitutiva de la realidad. ¿Qué sucede con los actores de esa realidad?

En el Seminario XVII, “El reverso del psicoanálisis”; Lacan plantea lo que él llama legibilidad de un discurso, lo que encontramos allí es el significante amo. En la teoría de los cuatro discursos, presentada en “Radiofonía”, es donde Lacan empieza a utilizar el concepto de “discurso”, como un vínculo social fundado en la intersubjetividad y además para hacer hincapié en la naturaleza transindividual del lenguaje, *el habla* siempre implica otro tema.

Por otro lado aparece la cuestión política, a la de la dominación; es decir, al discurso del Otro como discurso del amo. Este discurso es concebido en orden a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo: el amo pone al esclavo a trabajar, se apodera del exceso de goce y al mismo tiempo mantiene en el esclavo la esperanza de una supresión posible de la separación. Esta centralidad de lo político en el psicoanálisis vuelve a mostrarse en el significante fálico, así como en la tríada fundamental: Simbólico, Real e Imaginario (Clero, 2003).

Jacques Lacan en 1957 había indicado esta captación de lo político en el orden del intercambio y del significante fálico: “En todos los casos, incluso en las sociedades matriarcales, el poder político es androcéntrico.” El “contexto político” o “el orden del poder” es referido al “orden del significante, donde el cetro y el falo se confunden” (Lacan, 1994 p.194). Encontramos en este texto, a Lacan que evocaba “anomalías muy extrañas en los intercambios, modificaciones, excepciones, paradojas, que aparecen en las leyes del intercambio en el plano de las estructuras elementales del parentesco” (Assoun, 2004 p.25).

Supimos que Lacan pensó en la década de 1960, poco antes de estallar los acontecimientos de Mayo del 68’, los rasgos del discurso del amo cuya necesidad estructural se fue extendiendo en las décadas siguientes, este discurso se tornó particularmente vil, pues el dominio muy comprometido; ya a causa de un utilitarismo que venía

triunfando desde hacía casi dos siglos, pero codiciado no obstante con similar ahínco, pasó a ser el objetivo de una lamentable demagogia; el amo, en efecto, no pretendía en absoluto asumir el dominio sino sólo ocupar el lugar de amo, fingiendo hacer de este modo, tras escuchar a los dominados, aquello que estos esperan de él (Clero, 2003).

En la verdadera dialéctica del discurso del amo vemos que se sitúa en el plano de la identificación. El tirano y el esclavo comparten una misma ordenación subjetiva: los apetitos son primeros con respecto a la razón. El tirano es el que es sometido al despotismo de sus propios deseos, gobierna injustamente. La esclavitud comienza entonces tomando una parcela, a veces todo el terreno del pathos y la obediencia que organiza políticamente la polis, y puede ser dilucidada.

Partiendo que hallamos distintos fenómenos sociales o síntomas contemporáneos que nos servirán para ver las manifestaciones del sujeto. ¿Cómo? : Interpretar al sujeto de lo colectivo. Jacques Lacan tomó de Freud una cita que aplica a estas cuestiones “La psicología individual es simultáneamente psicología social” (Freud, 1921) estableciendo de esta manera un lugar de paridad entre el sujeto de lo individual y el sujeto de lo colectivo y continuará con esta línea en un escrito de Mayo del 1967 titulado “Lituratierra” donde aparece: “El síntoma instituye el orden en que se revela nuestra práctica, lo que implica que todo lo que se articula de este orden sea posible de interpretación” (Lacan, 2012 p. 16).

Podemos conjeturar que Lacan refería a la política de la cura, y nos cabe aplicar también a los hechos sociales que hoy nos atraviesan, a la lectura de los síntomas que aquejan a nuestro mundo. ¿Qué hay de ese amo en su discurso? ¿Qué escuchamos de él? ¿Cuál es la interpretación que hacemos? Si el psicoanálisis tiene relación con la reivindicación de los derechos de los sujetos, se puede observar que ser escuchado es reconocido por el otro como un bien. En otros ámbitos, lo causal de ello es que se privilegia la escucha pero borrando toda interpretación “*entre*” lo que se dice, y lo que se quiera oír/escuchar.

Félix Rueda (2021) nos trae que la intencionalidad de que se diga bien, como una voluntad que se hable de manera amable. Se produce como una pretensión de borrar el mal del discurso, que el goce desaparezca del campo del Otro, como dice: (Villanueva, 2021 p.1) “*modificar el lenguaje nunca erradicará la maldad*”.

Encontramos además al discurso capitalista, que se acerca al discurso del amo, y este “quinto discurso” que se pronuncia sin un legado histórico ni herencia simbólica. Destacamos a Jorge Alemán, donde refiere que este discurso elimina la distancia entre el sujeto y la verdad, el saber y la producción, lo que él llama una *metamorfosis en red*, que no solo opera por coerción y disciplinamiento institucional *entre* otros, sino que busca instaurar una nueva subjetividad dócil y apegada a su ilimitado deseo de perdurar. Entonces, produce una trama simbólica invisible que funciona de ese modo

naturalizando las ideas dominantes y escondiendo su acto de imposición. El poder neoliberal se disimula como consenso, disfraza su ideología como “fin de la ideología” y necesita de la aceptación cómplice por parte de los sujetos (Alemán, 2019).

## El inconsciente es la política

El inconsciente es la política porque es lo que liga y opone a los hombres, bajo la forma de la aceptación y del rechazo. La política supone el intercambio que concierne a una relación. El inconsciente es la política, y podemos inferir; y la política es a la estética. La estética es la rama de la filosofía que se dedica a estudiar la belleza. Los filósofos no han construido el material de su ciencia sobre la reflexión, primero han tomado a la percepción. Entonces podríamos pensar en la percepción del síntoma (Dufour, 2007).

Esta cuestión de la percepción nos hace conocer algo sumamente importante, es saber que, dondequiera, para sostener tal o cual figura del Otro se requirieron textos, relatos, representaciones, dogmas, gramáticas, saberes —es decir, una *cultura*—, que permitieron sostener esas figuras del Otro a través de las cuales el sujeto podía ser sometido, es decir, producido como tal; para gobernar sus modos, modos evidentemente diferentes aquí y allá, de trabajar, de hablar, de creer, de pensar, de habitar, de comer, de cantar, de contar, de amar, de morir. Hallamos lo que llamamos *educación* nunca es más que lo que ha sido institucionalmente instalado respecto al tipo de sumisión que ha de inducirse para producir sujetos. Entonces, esta forma, esta figura del Otro, se sostiene, se construye, esencialmente, en y por el arte: relato, representación, iconografía, imagen, etc. Nos anunciamos que el sujeto es el sujeto del Otro, lo cual tomamos una relación directa con esto: el deseo es el deseo del Otro (Dufour, 2007).

Intentamos bucear que lo inconsciente psíquico nunca está en soledad, nunca se cierra sobre sí mismo sino que es inmediatamente función del Otro, es decir, función del discurso que lo identifica: “Lo inconsciente es una relación o algo que se produce dentro de una relación” (Clero, 2003 p.128).

Por otro lado, cuando hablamos de política, la única política es la política del síntoma. La percepción de ese síntoma. El síntoma pues, es lo que hace lazo. Para Lacan el síntoma es sinónimo de falta por eso hace de intercambio. El síntoma está estructurado del lenguaje con lo cual podemos conjeturar que el inconsciente es político en la estructura del síntoma. Aparece entonces el reconocimiento de lo inconsciente como factor determinante del hacer y sentir de los sujetos. Se produce entonces un tratamiento del deseo, que dará como apertura a la alteridad y su organización; condiciona la gestión política de la intersubjetividad y perfila lo que será



la asignación de roles en la polis. La noción de síntoma ha sido introducida mucho antes que Freud por Marx, como signo de lo que no anda en lo real.

Lacan decía que si somos capaces de operar sobre el síntoma es porque el síntoma entonces, es el efecto de lo simbólico en lo real. En el discurso político, el psicoanálisis permite la discusión de goce. Tomando este punto, son todos los acontecimientos del discurso, como la historia, los hechos sociales y políticos. La historia nos permite entrever un orden causal que no ubica los acontecimientos como avances y retrocesos en virtud de algún ideal. En este sitio hallamos a nivel de los goces, en que el psicoanálisis ciñe que el sujeto no revela progresos y que estos ideales no garantizan su destino.

El inconsciente es la política, en el cual Lacan instituye el inconsciente freudiano por el término “parlêtre” en su abordaje del lenguaje. Las palabras son el cuerpo a partir de la inscripción sobre el cuerpo, a partir del acontecimiento del cuerpo. Vemos, que el cuerpo del ser hablante se viene a oponer siempre al cuerpo del sujeto. Habla, ratifica el discurso, critica, da testimonio, y por medio de él favorece la apertura al lazo social que viene a inscribirse sobre el cuerpo. El sujeto tiende así a hacerse propietario de su propia potencia -vale decir de su inconsciente, de su deseo- y a hacerse causa eficiente de sus ideas y de las acciones de su cuerpo.

Encontramos en una lectura de Spinoza que sostiene “cuanto más apto es un cuerpo, que los demás para obrar o para padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente” (Spinoza, 2004 p.129).

Para Artaud y Marx parecería que la vida era inseparable del síntoma. Hallamos en el prólogo de los “Hijos de la noche” un trabajo del filósofo Santiago López Petit, en donde dice “Queda Marx. Un Marx leído vía Artaud, capaz de tomar como punto de partida un agobio existencial que parece neutralizarse sin provocar efectos públicos, aunque el sufrimiento persista. El malestar que produce la vida es heredero del potencial radical-crítico del proletariado y esta llamado como aquel en su momento a experimentar su fuerza. Haciendo del dolor, la base de operaciones para atacar la realidad” (López Petit, 2015 p.12). Podemos entonces inferir que si el síntoma es mensaje, desobediencia a veces, puede ser pensado como testimonio de resistencia, o incluso de revuelta y no siempre de patología.

¿Por qué Lacan decía al final “se trata de que el psicoanálisis sea una práctica sin valor”? (Lacan, 1975 s/p). En razón a ello, la política del inconsciente no se puede evaluar, está repleta de contingencias y resón. La verdad de la política, la política de la verdad.

El psicoanálisis dice que la verdad del síntoma es la hermana menor del goce, no solo es pólvora para la unidad con sus eventuales dioses y sus reglas, sino que es peligro para la filosofía, y para el propio psicoanálisis, cuando se junta con su hermano el *sinthome* que hace del fracaso su éxito. ¿Qué es subjetivar una expresión política?, sino atravesarlo por el inconsciente, la lengua. Una expresión política actúa como pulsión de muerte para un sujeto. Pensamos entonces, no abandonar el psicoanálisis al individualismo neoliberal.

Nos encontramos con la definición de Hannah Arendt en relación a la masa y el pueblo con la política y define una acción política como la palabra en lo público, la cual convierte a la praxis política en significativa. La política es revelación en el mundo, aparición que consiste en hacerse visible en lo público, cuya condición es la palabra. El mundo humano, realidad de palabras delimitada por el espacio común, tiene lugar en el “*entre*” en lo que sucede a la política. Espacio que es realización del lenguaje, a la vez individual y colectiva en tanto necesita del otro. Observamos como Arendt recupera en lo colectivo la dimensión subjetiva de la política, pues es en la acción, en el hablar y en el escuchar, donde se juega la política. Por lo tanto ésta acción, acto de libertad propio de la condición humana, queda ubicado como un comienzo, no tanto de algo sino de alguien. Pensamiento político y acción plural entonces siempre remiten a distinción, nunca a mera alteridad ni uniformidad propia de la masa. Podemos observar que la masa no constituye un lazo social discursivo, no es una formación política sino que podemos delimitarla como paradigma de un modelo moral (Merlin, 2015).

## Psicoanálisis y Filosofía

Y en cuanto al peligro que corre en “ese decir” la verdad de la filosofía, podemos ver que la filosofía se consume, para el existente, en la *sociedad*. Habiendo sido al principio tan sólo idea (del mismo modo que lo inconsciente y el psicoanálisis), la filosofía sólo se consume realmente al instituir a la sociedad como verdadera y justa, tal como lo anhela desde el comienzo de la historia. La sociedad se caracteriza por el hecho de que en ella cada uno puede, con toda su finitud radical y los riesgos de violencia consiguientes, advenir a su unicidad de individuo e incluso a su autonomía de yo. Esta sociedad deja todo su lugar al capitalismo, aunque, es verdad, imponiéndole los límites políticos que corresponden. Sólo por su gracia propia, no al sujeto individual sino al sujeto social -aquel que se inscribe en los diversos discursos fundamentales-, instituye la filosofía de una sociedad semejante (Juranvielle, 2000).

Yves Charles Zarka dirá en relación al uso del pensamiento de Jacques Lacan en el campo de la filosofía política que se trataría de un uso saludable, por cuanto es preciso que la filosofía política aborde también las cuestiones relativas a la naturaleza del deseo, a las razones de los conflictos y a la relatividad de las soluciones. En este punto el autor pudo observar que en las corrientes contemporáneas en el campo de la filosofía política han ignorado casi a Lacan y, de manera más general, los aportes del psicoanálisis. Ahora bien, retomar a la cuestión del deseo, de la prohibición, del goce, del sacrificio, etc., no es en verdad otra cosa que retomar al tipo de reflexión política propio de Platón, Maquiavelo o Hobbes. Es importante que “la filosofía política se despierte, de lo contrario; terminará siendo una disciplina normativa sin carnalidad alguna” (Zarka, 2004 p.12).

### Lo inseparable

De esta manera es que el síntoma debiera ser político, cuando circula y hace lazo con otro, intercambio de faltas y/o saberes, y cuando esto no acontece, mortifica al sujeto, satisfacción y beneficio al servicio del sufrimiento, engrosando el trauma, marca originaria, surco imborrable, pero en vez de dejarlo que éste se ahonde y profundice, trabajo que muy bien sabe hacer el fantasma, más bien habría que “saber hacer con el síntoma”, *savoir y faire*, recuperación de goce, para que el síntoma haga lazo, política de intercambio vía el decir, por medio de la demanda de un sujeto en un análisis, su aventura, su devenir amén de la sorpresa de un nuevo acontecer.

Pero el terreno de la política es también de los ideales, estos se constituyen, caen y se reeditan variando de múltiples formas. Se da que el político opera en un campo donde es preciso que su propio goce no lo esclavice en demasía a las viejas formas, ni lo precipite ligeramente a las nuevas. Según (Freud, 1984) el ideal es un operador simbólico particular y colectivizante que constituye el yo ideal y la masa. Si por un lado el ideal permite la constitución del yo, por otro produce su caída en el efecto de masa. Entonces observamos que tal como lo plantea Freud, el jefe y la masa se fundan en el ideal por un mecanismo del yo y una operación en el objeto, la identificación.

Debiéramos diferenciar el concepto de política como “shock de la realidad” que habrá de consolidar el movimiento nacionalsocialista (nazi) en Alemania, articulación dada por Hannah Arendt, a cómo el psicoanálisis piensa al síntoma como lazo político, que justamente está en las antípodas de la “realidad”, sino más bien habita en la subjetividad del Uno por Uno, su diversidad que hace a su riqueza.

La política como ideología es una dimensión humana de trabajo y producción y entonces, Hannah Arendt piensa que la identidad se confunde con la uniformidad, la mimetización de las masas donde la creatividad del Uno como diversidad, muy bien se pudo leer; como un acoso punitivo durante el gobierno totalitario de Hitler y de cualquier demagogo que muy bien supo emularlo en la actualidad, en la cosmética del enemigo.

Lacan destaca fuertemente este punto a propósito de las víctimas del nazismo y de los campos de concentración, nombrar nuevas categorías de víctimas forma parte de los poderes de la biopolítica del estado. Esto remarca que el cuerpo sufriente no solo es transindividual, sino que también está más allá de la dimensión psicológica. Pues dice que no alcanza de subrayar que toda víctima participa de su desgracia, puede permanecer además ajena a ella (Laurent, 2015).

La política según Thomas Hobbes nace de hacer la guerra de los unos contra los otros justamente por no aceptar y alojar las diferencias, es el odio sin sentido, imponiéndose lo inhumano en la política justamente por no tolerar la diversidad, la diferencia de goces, aconteciendo el dominio del superior sobre el inferior, siendo el nazismo el nuevo Paradigma del Mal en cuanto llevar a cabo al extremo esa política de discriminación, matanza y dominio. Entonces, Hannah Arendt muy bien definirá que “sólo hay libertad en el particular del *entre* de la política”. En él *entre* cómo relación de los unos con los otros y en esa definición nos basamos para definir al síntoma como político pues promueve al lazo debido a la falta tanto del uno como del otro, enriqueciéndose de ésta manera el vínculo, el amor y el discurso compartido entre los seres humanos (Rubin, 2012).

## El deseo del Psicoanalista

Vamos a comenzar con un interrogante: ¿Para qué sirve un psicoanálisis, para qué sirve un psicoanalista? Pregunta no tan fácil de responder, pero para hacerlo podríamos apropiarnos de las palabras de Gershom Sholem en una carta que le envía a Walter Benjamín donde refiere, dado que hace tiempo que no sabe de él entonces, dice “parece que los hilos de nuestras atribuciones epistolares se han escurrido para ir a caer bajo el imperio de algún demonio del silencio”. Observamos de esta manera que el silencio da lugar al demonio interior, sus propias articulaciones y repeticiones obsesivas como el único escenario a la falta de las respuestas de ese otro, su interlocutor epistolar. Lo mismo podemos decir de un sujeto que si no hace pasar sus rumiaciones, obsesiones y repeticiones imaginarias y ponerlas al decir frente a ese Otro, su inconsciente puesto fuera llamado psicoanalista, también queda to-

mado de un silencio ensordecedor comandado por sus demonios que construyen la escena de su goce y que se satisface y alimenta de él.

Encontramos en el escritor John Berger que nos aporta su idea de huella, surco y lo saca del concepto de pérdida y sufrimiento dándole otro destino, el de ganancia para el arte y la creación en una vida más plena. Va a referir: “las huellas no son sólo lo que queda cuando algo ha desaparecido, sino que también pueden ser las marcas de un proyecto, de algo que va a revelarse”. Y es justamente en esa orientación que hacemos del síntoma un camino creativo junto a las huellas inaugurales, más las aportadas de eso llamado Vida, siguiendo la “intuición” del inconsciente como primera advertencia abductiva hasta que la propia y única verdad se manifieste como corroboración de esa primera intuición, que si la oímos habrá de ser la vía regia al saber del inconsciente.

Entonces, apostamos al deseo del psicoanalista pues hace de causa de su propia falta, y cuando lo ofrece junto a su generosidad interpretativa apostamos a que el inconsciente de su analizante junto a su síntoma haga lazo, para que finalmente se dé a conocer, advenga y que finalmente emerja con ese acto estableciéndose una comunidad de *analizantes* que bien estaría en las antípodas de los fenómenos de grupo, sostenidos por una política de líderes demagógicos y totalitarios al servicio de sus propios intereses. Entonces, un inconsciente trabajado, develado, advertido ya; jamás se dejará embaucar por discursos falaces, imaginarios y arteros.

Pudimos observar que siendo así el inconsciente, signo de intercambio en el amor de transferencia, podemos conjeturar que es político como signo de relación, de riquezas a compartir, de ganancias en el saber en la conducción de la cura por ambas partes, analizante y analista, y sin esa política como lazo y descubrimiento, no habría camino que nos lleve a develar y dar a conocer los enigmas tan bien protegidos del inconsciente, estatuto que hace de síntoma y de trauma en toda neurosis.

Encontramos en Judith Miller cuando nos ofrece sus tan sentidas palabras al decir que “todo analista tiene dos destinos, o es generoso o es un infatuado”, entendiéndose por infatuado según Lacan, aquel que “cree en su ágalmá”. La misma definición podemos aplicarla a todo sujeto que esté dispuesto a analizarse, o es generoso entregando su padecer a que el analista sepa hacer con él, o es un infatuado dado que piensa que todo ya lo sabe y que no tiene nada que poner al decir porque no hay nada que corregir de su “perfecta infatuación” (Rubin, 2012).

Advertidos que para que haya lazo, vínculo y diálogo, es preciso que la política de los gobernantes esté basada en el concepto de libertad. Hannah Arendt duda de que sirva actualmente la política dado que el saldo que nos ha dejado el nazismo con su política demagógica y totalitaria conduciendo a las masas “a lo Peor” entonces, ella piensa que ese horror no ha finalizado y que la amenaza sigue vigente aún

por acontecer donde todo líder no democrático brega por imponer sus prejuicios, su narcisismo y su ganancia política y económica a título personal y no en beneficio de su nación.

Para concluir, contraponemos a esa forma maliciosa de política el saber del inconsciente develado, advertido, que no deja de ser político, pues promueva a una comunidad de analizantes, y que cada cual con su trauma como falla, sin saturaciones infatuadas, sepa hacer con él, lazo mediante y a ello nominamos en las palabras de Lacan: el inconsciente advertido debe saber hacer con su síntoma particular, creativo, lo que él nomina: “la única política es la política del síntoma”, máxima expresión del saber y del amor del inconsciente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alemán, Jorge, (2019). “*Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*”. Editorial Ned Ediciones. Buenos Aires. Argentina.
- Arendt, Hannah, (2000). “*La condición humana*”. Editorial Paidós. Barcelona. España.
- Arendt, Hannah, (1997). “*¿Qué es la política?*”. Editorial Paidós. Barcelona. España.
- Assoun, Paul – Laurent (2004). “*De Freud a Lacan: El sujeto de lo político*”. Pág., 25. “Jacques Lacan, Psicoanálisis y Política”. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.
- Clero, Jean Pierre. (2003). “*Conceptos Lacanianos*”. Pág.128. “Jacques Lacan, Psicoanálisis y Política”. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.
- Dufour, D.-R. (2007). Lección inaugural: El inconsciente es la política. *Desde el Jardín de Freud*, (7), 241–256. Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8381>
- Freud, Sigmund, (2018) “*Psicología de las masas y análisis del yo*”. Editorial Alianza. Buenos Aires. Argentina.
- Freud, Sigmund, (1984c). “*Obras Completas*”. Volumen VIII. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.
- Juranville, Alain, (2000). “*La philosophie comme savoir de l'existence*”, 3 vol., 3: L' inconscient, París. Francia.
- Lacan, Jacques, (2012). “*Otros escritos*”. Prólogo: “Lituratierra” .Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
- Lacan, Jacques, (1976-1977). “*El Seminario*”. “Libro No 24”: “L' insu que sait de l' une- bévue s' aile a mourre”, inédito.
- Lacan, Jacques, (1994). “*Le Séminaire IV, La relación d' objet*”, París, Le Seuil, sesión del 27 de febrero de 1957, pág. 191. [Seminario 4, La relación de objeto, Editorial Paidós, 1996, pág. 194. Buenos Aires.]. Argentina.
- Lacan, Jacques cotidiano.(1997-1998) Biblioteca de la Escuela de Orientación Lacaniana. *Entrevista sobre Lacan y la política*. <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/06/LQ-518.pdf>

- López Petit, Santiago. (2015). “*Los hijos de la noche*”. Editorial Limón. Buenos Aires. Argentina.
- Merlin, Nora. (2015). “*Populismo y Psicoanálisis*”. Editorial Letra Viva. Buenos Aires. Argentina.
- Miller, Jacques Alain, (2012). “*La fuga del sentido*”. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Ponge, F, (1965). “Raison et réson en Malherbe, Paris, 8 de marzo de 1955” en *Pour une Malherbe*, Ed. Gallimard, París, Francia. (Traducción para este trabajo de Laura Petrosino).
- Rubin, Bejla, (2012). “*Auschwitz, Paradigma del mal del siglo XX*”. Editorial Letra Viva. Buenos Aires. Argentina.
- Rueda, Félix, (2021) “La época del impasse”. <https://elp.org.es › la-época-del-impasse>
- Spinoza, Baruch, (1984). “*Ética demostrada según el orden geométrico*”. Editorial Orbis. Barcelona. España.
- Villanueva, Darío (2021) „*Modificar el lenguaje nunca erradicará la maldad*” <https://www.elespanol.com › El Cultural>
- Zarka, Yves Charles. (2004). “*Jacques Lacan, Psicoanálisis y Política*”. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.009>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 171-184



# Planetary Memory and Trans-species Immunity

*Memoria planetaria e inmunidad transespecífica*

CHUN-MEI CHUANG

Soochow University in Taipei, Taiwan

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.010>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 185-202

Chun-Mei Chuang is professor in the department of sociology at Soochow University in Taipei, Taiwan. Her research interests include feminist theories, sociological theories, postcolonial discourse, science and technology studies, and ecology and animal studies. Selected works: *The Postcolonial Cyborg: A Critical Reading of Donna Haraway and Gayatri Spivak* (Taipei: Socio Publishing, 2016); "Feminism in the Anthropocene: Standpoints, Places and Practices." *Chung Wai Literary Quarterly* 49(2020)(1): 13-60; "Symbiosis and Critique: A Molecular Feminist Exploration." *Chung Wai Literary Quarterly* 50(2021)(3): 17-54; "Trans-species Diffraction." In *Beyond Apocalypse: Plague, Globalization, and the Anthropocene* edited by Sebastian Hsien-hao Liao. Taipei: National Taiwan University Press. 153-178.



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Abstract

Drawing on Vladimir I. Vernadsky, Lynn Margulis, Alfred N. Whitehead, Karen Barad, and relevant immunological studies, this paper proposes a trans-species noösphere, embracing the *zoe-techne* of innumerable nonhuman lifeforms, especially infinitesimal microscale agents, viruses included. In doing so, I also articulate the coevolutionary perspective of diffractive mattering on planetary life, map several diffraction patterns of immunity, and present a possibility of political life as a heterogeneous co-constitution.

*Keywords: diffraction, immune patterns, noösphere, planetary memory, trans-species immunity.*

## Resumen

Basándose en Vladimir I. Vernadsky, Lynn Margulis, Alfred N. Whitehead, Karen Barad, y en estudios inmunológicos relevantes, este artículo propone una noosfera transespecífica, que abarca la zootecnia de innumerables formas de vida no humanas, especialmente agentes de microescala infinitesimales, incluidos los virus. Al hacerlo, también articulo la perspectiva coevolutiva de la materia difractiva en la vida planetaria, mapeo varios patrones de difracción de la inmunidad, y presento una posibilidad de vida política como una co-constitución heterogénea.

*Palabras clave: difracción, patrones de inmunidad, noösfera, memoria planetaria, inmunidad trans-específica*

I am the daughter of Earth and Water,  
And the nursling of the Sky;  
I pass through the pores of the ocean and shores;  
I change, but I cannot die.

PERCY BYSSHE SHELLEY, *The Cloud*

### For a Trans-species Noösphere

In the era of Covid-19, we are drawing an increasingly entangled molecular picture of immune memory with growing planetary awareness about the intrinsic relationship between knowledge and life. The pandemic has expanded the horizon of the philosophy and politics of immunology. The ever more sophisticated multiscale apparatuses of extended sensory devices present a profound trans-disciplinary challenge: the reconfiguration of senses and the reorganization of sensibilities; in other words, the creative evolution of human intuition.

As Vladimir I. Vernadsky wrote almost a century ago, one has to put science back into its context to understand it scientifically, as a historically specific “framework of the scientific analysis of reality” (Vernadsky 1997: 62-63). Vernadsky points out three levels of reality identified by science in the 20th century.

These levels are: the phenomena of space; the planetary phenomena of the “nature” akin to us; and the microscopic phenomena in which gravitation loses its importance. (Vernadsky 1997: 63)

In the 21st century, the subatomic scientific narratives have gradually become our epistemic and affective resources for worlding—the continually evolving molecular sensibilities to remember the future. Such are sensible evolutionary inclinations that we, as living organisms, embody when our observation activities and measurement scales change.

Life as a microscopic and planetary phenomenon has gained currency, although still wanting the necessary depth for a radical socio-economic transformation. The pandemic has demonstrated the critical importance of genomic surveillance technology. On March 30, 2022, World Health Organization (WHO) released a 10-year strategy to bolster the genomic surveillance of pathogens worldwide. However,

one in three countries still cannot use the critical gene sequencing tool. Besides access, they also need appropriate infrastructures and networks (Carter et al. 2022).

The significance of genomic surveillance must be understood in the broader context of multiscale microscopic politics that marks our times. Nowadays, scientists constantly conduct sub/molecular mapping of microscale entities/relations/processes elusive to our naked senses and everyday human intuition. The genomic surveillance of SARS-CoV2 as live tracking of viral mutation that ensures early detection of potential variants is a timely reminder of the intricate relationship between the biosphere and the noösphere, *the sphere of mind*, which is at the center of the Anthropocene predicament.

Both life and science are planetary phenomena, as Vernadsky asserts (1997, 1998). According to Vernadsky's concept of the biosphere, Lynn Margulis and James Lovelock's Gaia hypothesis, and many geobiologists, *life* has always been a geological force. Indeed, "life is *the* geological force" (Margulis et al. 1998: 15). Meanwhile, geology has long been a life force. Without life as we know it, "the crustal mechanism of the Earth would not exist" (Vernadsky 1998: 58).

The biosphere is a "region of transformation of cosmic energy" (47), roughly 20 kilometers from top to bottom, comprising the atmosphere, lithosphere, hydrosphere, and other interlocking elemental cycles, as well as the increasingly complicated circuits in the techno-cognisphere. The coevolutionary processes connecting matter, life, and thought are molecular, planetary, and cosmic, embedded within and energetically depending on the solar system.

For Vernadsky, it is reasonable that the biosphere should be transformed into the noösphere, a new world recreated with humanity's rational and technological achievements. But the narrow rationalist connotation of mind could be misleading. Vernadsky *felt* the crisis of his times, just like we do ours.

The noösphere is a new geological phenomenon on our planet. In it for the first time man becomes a *large-scale geological force*. (Vernadsky 1997: 249)

Human expansion and development drastically amplify the integral connection between life and geology. Vernadsky admits that it is possible that "all the natural living bodies" possess the capacity for reason. Still, he insists that "the spiritual life of a human personality in its special manifestation" is crucial for the noösphere (222-223). Pondering the project, Vernadsky asked the following famous question.

Thought is not a form of energy. How then can it change material processes? (Vernadsky 1997: 249)

What if thought is not only a form of energy but precisely energy that makes the trans-species connections in and for a creative noösphere possible? I contend that the *spiritual* dimension of noösphere is by no means restricted to the humanist-linguistic model of thought and potentially opens up a trans-species posthumanist space of diffractive politics. Perhaps it is time to talk about a trans-species noösphere that comprises species and lifeforms at all scales, diverse human groups included, without privileging the abstract ideal of humanity.

Contemporary philosophy of science has gradually acknowledged that not only life sciences as research areas but all sciences can be regarded as “living sciences” — significant activities of human beings as lifeforms in historically specific coevolution. Human or nonhuman lifeforms are “purposeful,” interacting and extending in a particular ecological environment (MacLennan 2015: 415). The planetary noösphere, in a dynamic sense, is about the evolutionary reconstruction of the boundaries between humans and nonhumans, as well as the material and epistemic landscapes inhabited and transformed.

In planetary life, negotiating and reconstituting different modes of *life-techné*, or *zoe-techné*, are common evolution strategies (Chuang 2021). Notable examples include the phenomena of endosymbiosis and symbiogenesis, both seriously questioned when first described. Different organisms may form symbiotic and/or parasitic relationships and internal symbiosis; sometimes, one organism becomes an inner part of another, with the original genome intact to a certain extent (Kozo-Polyansky 2010; Margulis (Sagan) 1967; Margulis 1998). Using next-generation gene-sequencing techniques, scientists are now confident that anaerobic microorganisms are rich in unique genes and metabolic pathways that allow them to survive in various extreme environments and perform element exchange and energy conversion, predating the evolution of photosynthesis technology (Colman et al. 2017).

In defiance of humanist pride, Margulis argues that life on earth will do just fine without us. Humans transform the biosphere incessantly, not unlike countless non-human beings, in particular, innumerable tiny microorganisms invisible to human eyes. The microscopic agents have rewritten the connotation of individuality, exceeding the humanistic framework in various ways. As the Gaia theory points out, the earth’s atmosphere is biologically modulated, such as the oxygen ratio, atmospheric composition, acidity, temperature, and these conditions, in turn, affect the (re)distribution of life. Specific biotas coevolve with rocks and other environmental elements, co-creating life-sustaining conditions. These processes involve myriad feedback loops and the hybrid system’s capacity to restore homeostasis when perturbed (Margulis and Lovelock 1974).

The noösphere should include the sphere of *microbial minds and consciousness* that Margulis and many microbiologists have revealed. Even the simplest bacteria and protists were already “conscious” entities at the beginning of evolution (Margulis 2001, 2000). The artificial tension between the biosphere and the noösphere can only be resolved with a radical reconceptualization that expands the spiritual scope of the noösphere to welcome the *zoe-techne* of innumerable nonhuman lifeforms and benefit from the invisible trans-species coevolution of sub/molecular sensibilities. It is time to explore the trans-species diffraction politics of immunity.

### **Diffractional Mattering of the Immune Self /Nonself Patterns**

The idea of the immunological self successfully captured the public imagination in the late 20th century. Popularity also led to conceptual rigidity, overlooking historical conditions. The immunological self “has been reified into the governing principle of modern immunology” (Silverstein and Rose 1997: 198). The impact of self/nonself distinction on immune tolerance is controversial, and concerns both acquired and innate immune responses (Kaufmann 2019). Innate immunity relies on a system of receptors to recognize “pathogen-associated molecular patterns” unique to microbes distinct from the self. However, innate receptors may also identify self molecules not present in a healthy state (Gonzalez et al. 2011: 20).

Recent studies suggest our immune system’s innate-adaptive distinction is not so clearly defined. For example, neutrophils, the first line of innate defense against invading microorganisms, can also modulate the adaptive immune response (Rosales 2020). Moreover, the immune system is increasingly viewed as “a highly diffuse organ” throughout the body, including its microbiome, which is vital to the host’s health and “tightly intertwined with the immune system” (Kaufmann 2019).

After World War II, Frank Macfarlane Burnet proposed the “immunological self” concept without assuming a rigid binary. His research context includes the complicated relationship between bacteria and viruses. Regarding the contrast between lysogenic and lytic cycles, as Alfred I. Tauber and Scott H. Podolsky suggest, Burnet might have wondered, “was it lysing itself or being lysed by another, and what was the symbiotic relation of this other to the host?” (Tauber and Podolsky 1994: 536-537) The boundary between self, another, and other is neither absolute nor relative but involves symbiotic pathway connection among different lifeforms. Burnet explored immune self/nonself relation from an “ecological and evolutionary perspective” (534) and presented an “ecological/symbiotic orientation” (536, 538) since the early stage.

As Peter Brian Medawar puts it, the complex immune response to skin grafting embodies the “uniqueness” of the individual (Medawar 1952: 639). However, the combinatorial patterns of individual uniqueness are “virtually infinite” (634). Medawar succeeded in demonstrating the acquired immune tolerance of skin grafts in mice. Nevertheless, such experiments are difficult to apply clinically (Park 2018: 91). Selfhood is a highly abstract theoretical concept, perhaps even more than individuality, which has been deconstructed and reconstituted at many levels in recent biological studies (Pradeu 2016). The reified duality of self and nonself is not foreign to the modern mind based on “the cult of the person and individual dignity,” as Emile Durkheim put it at the end of the 19th century (Durkheim 1984: 333). However, sometimes the so-called self is no more than a consistent patterning in the molecular field of fluctuation.

The composition of the immunological self is inseparable from the phenomenon of immunological tolerance. Burnet argues that embryonic life can distinguish between self and nonself patterns and can also develop a tolerance to foreign microorganisms (Silverstein and Rose 1997: 198). Burnet’s notion of the immune pattern may be influenced by his admirable philosopher friend Alfred North Whitehead. According to Whitehead, in the ever-changing flow of life, it is a specific pattern, or “identity of pattern,” that sustains through and in organisms (Anderson and MacKay 2014: 153). An event is the “ultimate unit of natural occurrence” (Whitehead 1997: 105), and patterns’ emergence and persistence help us recognize an event.

There is thus an intrinsic and an extrinsic reality of an event, namely, the event as in its own prehension, and the event as in the prehension of other events. The concept of an organism includes, therefore, the concept of the interaction of organisms. (Whitehead 1997: 105-106)

The continuation of a given being—its “self” or “identity”—is a process of ecological entanglement and differentiation of time, space, matter, and information in the multiscale fields of existence. All modes of patterns are scientifically detectable in the force field of organisms and their interaction, or rather *intra-action*, to borrow Karen Barad’s term.

In the third year of the epidemic, what concerns us is the formation, maintenance, and decline of immunity. The temporality of immune memory, the superimposition of multiple infections, and the evolution, emergence, interference, reinforcement, and evasion of immunity, all involve microscale diffractive politics and semiosis and boundary negotiation.

Due to the limits of human sense organs, the phenomena of diffraction, reflection, and refraction are far more common than we thought. Donna Haraway stresses that diffraction is a better trope for critical thinking than reflection and refraction because diffraction can produce modes of interferences and differences ins-

tead of displacing the same (Haraway 1992: 300; 1997: 16). Barad emphasizes that “diffraction is a matter of differential entanglements;” that is, about “*the entangled nature of differences that matter*” (Barad 2007: 381). The relation between diffraction and mattering is onto-epistemological, that is, about practice and living together.

*That is, every finite being is always already threaded through with an infinite alterity diffracted through being and time.* (Barad 2015: 401)

When the analytical boundaries between time, space, and matter are constantly challenged, their ontological becoming-together and intra-action are also manifested. The production of a difference is simultaneously producing an entanglement and vice versa. Nevertheless, they are not in a linear context but a theoretically infinitely divisible present. Entanglement and differentiation co-constitute at all possible scales. The scale problem is also complicated, as the concept of space now implicates both time and matter.

Difference is not some universal concept for all places and times, but is itself a multiplicity within/of itself. Difference itself is diffracted. Diffraction is a matter of differences at every scale, or rather in the making and remaking of scale (spacetimematterings). Each bit of matter, each moment of time, each position in space is a multiplicity, a superposition/entanglement of (seemingly) disparate parts. (Barad 2014: 176)

Just as Whitehead’s organic philosophy cuts through the distinction between the organic and the inorganic with the energetic persistence of patterns, or patternings, so does mattering as the emergence of events traverses the division of time and space. Barad’s concept of spacetimematterings can be understood as the multiple evolutionary and historical specificities sedimented in active becomings.

Emergence, formation, mattering, and patterning are not merely about epistemological enacts of the human subject. They are coevolutionary processes of all agents becoming with the world they inhabit, measure, and transform. From the perspective of *diffractive mattering*, mutual interference in the coevolution of planetary life has contributed to the perceptible immune memory and the co-constitution of self and nonself.

### Mapping Diffraction Patterns of Immunity

The visualization of viruses in the late 1930s and several major pandemics have made the coevolution between viruses and cellular organisms an essential field for



rethinking immunity. By mapping the diffraction patterns of immunity and uncovering hidden ecological entanglements, we can reconstruct the trans-species memory embodied in the diffractive mattering of our planetary biosphere.

Learning from other lifeforms and natural forces has always been one of the most indispensable resources in human technology. The 2020 Nobel Prize in Chemistry was jointly awarded to two chemists for developing CRISPR/Cas9 “genetic scissors,” named “one of gene technology’s sharpest tools.” CRISPR clustered, regularly interspaced short palindromic repeats is the bacterial immune system defending against viruses, and Cas9 stands for CRISPR-associated protein 9. In short, the bacterial CRISPR system incorporates a viral-derived new spacer while destroying the invading viral genome and thereby acquires sequence-specific adaptive immunity. The system’s operation mainly includes three steps, adaptation, crRNA (CRISPR RNAs) biogenesis, and interference. The most critical and challenging to determine is adaptation, i.e., immunization and spacer acquisition (Heler et al. 2014: 2).

Recent research has revealed remarkable diversity in these systems’ mechanisms. At the same time, the prokaryotes need to develop mechanisms to avoid autoimmunity since the foreign antigenic sequences have been inserted into their memory array (Nussenzweig and Marraffini 2020: 104). In some cases, it can even “vaccinate” cells against “undesirable genetic elements” acquired in the process (Barrangou and Marraffini 2014: 239). Moreover, CRISPR systems can optimize their immune response against the newest invaders by ordering spacers chronologically, deploying the so-called “differential expression” of crRNAs across the array (McGinn and Marraffini 2019: 8).

Maintaining immune memory is a great challenge, although not all immune cells have the ability to memorize. According to a review paper by Sandra C. Garrett, the frequency of spacer additions depends on species, system, and many conditions. The length of spacer arrays is typically no more than 50 spacers in bacteria and 100 in archaea, although there are a few exceptions. Also, some genomes may include more than one CRISPR system. New spacers are continuously added to the array in response to new invaders, thus clearing some old spacers. However, the spacers are not always ordered chronologically, and sometimes the arrays collapse or rearrange. Understanding how immune memory is acquired, maintained, and rearranged requires a better understanding of the dynamics of CRISPR arrays (Garrett 2021).

The foreign sequence spacers employed to remember invaders are not rigid but maintain the structural integrity within which evolutionary selection and adapta-

tion can work, allowing specific patterns to persist amid change. Spacer acquisition, maintenance, and change are critical events in evolution at the molecular level.

The system sometimes forms “self-targeting spacers” that cause damage to its own cells. The researchers found that this kind of “endogenous CRISPR-Cas system” may play other functions, belonging to a mechanism of programmable gene regulation. The trouble is that viruses often exploit this situation for immune escape, driving the host’s CRISPR-Cas system for autoimmunity rather than striking the pathogens. In saving oneself, the host may mutate or delete the system and lose the function of defending against invaders (Wimmer and Beisel 2020). The two conceptual sets of protection/attack and self/nonself do not entirely overlap but require a broader space-time scope allowing for a spiral dynamic of boundary maintenance, confusion, negotiation, and reorganization.

Symbiosis is ubiquitous. As Thomas Pradeu points out, scientists have discovered the phenomenon of “co-immunity”: microorganisms participate in the host’s immune defense against pathogens (Pradeu 2019: 20). The concept of biological individuality still plays a crucial role, but with greater emphasis on the continuous reconfiguration of heterogeneous elements. We need to reassess the negotiation of molecular boundaries between self and nonself through the lens of reticular evolution. As Nathalie Gontier explains,

Reticulate evolution today is a *vernacular concept* for evolutionary change induced by mechanisms and processes of *symbiosis, symbiogenesis, lateral gene transfer, hybridization or divergence with gene flow, and infectious heredity*. (Gontier 2015: 21)

In 2003, researchers confirmed that the unidentified bacteria discovered ten years ago were giant viruses. They were called Mimivirus because of the characteristics of “mimicking microbes.” Giant viruses are not uncommon and are highly diverse and structurally complex. Their genome size is bigger than some smaller bacteria (La Scola et al. 2003). Later it was discovered that giant viruses could also be infected by smaller viruses called “virophages,” which were named “Sputnik” because they behave like satellite viruses that co-infect cellular hosts with giant viruses. While satellite viruses replicate in the cellular host nucleus, Sputnik virophage must use virus factories established by their viral host in the cellular cell and cause giant viruses to produce defective particles (La Scola et al. 2008; Desjardins 2012: 117; Desnues et al. 2012). Studies show constant genetic interaction between cellular organisms, giant viruses, and virophages. In other words, during the co- and super-infections of cellular hosts, there is “an intricate, multilayered network” (Diesend et al. 2018).

Just as bacteria invented the CRISPR system against bacteriophages, giant viruses formed their unique immune memory system concerning virophages, named “MMIVIRE, mimivirus virophage resistance element) (Levasseur et al. 2016: 250). Some researchers questioned this analogy, pointing out that MIMIVIRE is unlikely to be an adaptive immune system because it lacks many key properties of CRISPR, especially the process of distinguishing between self and nonself; after all, virophages are “absolute parasites” of the giant viruses (Claverie and Abergel 2016: 202).

Another diffraction pattern is about the way virophages assist cellular organisms in developing “anti-giant virus immunity.” In a lab co-infection system, where a giant virus and its virophage simultaneously infect a protist, the cellular host integrates the virophage genome, whose gene expression can be activated later as an agent of “adaptive immunity” when a giant virus superinfects the host. The process is similar to the CRISPR-Cas system of prokaryotes (Koonin and Krupovic 2017: 12). The analogy between the two mechanisms is incomplete, especially regarding the degree to which foreign sequences are “domesticated.” The connection between protist hosts and virophages is more like a symbiotic state than an immune system and can be regarded as a different stage of defense system evolution (13).

Tracking the trans-species coevolution of planetary life, we now understand the omnipresence of microorganisms and their multilevel symbiotic networks at all scales of life. The politico-ecological significance of these findings is not in the analogy but in the fact that microscopic biological entities such as virophages, viruses, bacteriophages, archaea, bacteria, and protists—substantial forces invisible to the human eye—play a vital role in the comprehensive immune and memory system of the earth’s biosphere. These all involve microscale interface dynamism in which immunity and memory are interlaced, revealing the pluralist temporalities of immunological self/nonself patterns.

Recent discoveries, including the aforementioned giant viruses, their virophages, and corresponding complex interaction networks, have contributed to the emerging ecological perspective in virology (Brandes and Linial 2019). Both capitalism and climate change have dramatically increased the chances of viral transmission across species barriers. Viral surveillance and biodiversity surveys are central to preventing future zoonotic disease outbreaks (Carlson et al. 2020).

Much research on the structure and function of SARS-Cov-2 has focused on its pathways into the cell because it instructs us on the possible way to block it effectively. The virus’ spike protein, the front line of entry into the cell, is the hotspot for its rapid mutation (Jackson et al. 2022). All available vaccines produce nonvirulent SARS-Cov-2 spike proteins directly or indirectly, stimulating the body’s antigen-presenting cells, triggering a series of immune responses, producing antibodies,

killer T cells, and finally generating specific memory B cells and memory T cells (Corum and Zimmer 2021).

In the early days of the pandemic, the public was concerned about herd immunity. Today, the high mutation rate and immune escape exhibited by SARS-Cov-2 have made herd immunity nearly impossible. Instead, deploying hybrid immunity has become an essential research focus (Hall et al. 2022; Goldblatt 2022; Nordström 2022). Vaccines remain a necessary strategy to reduce infection rates and severe conditions. With vaccines, we inject critical parts of the virus or its genetic instructions into the body to acquire an immune memory against the virus. Memories are tricky things irreducible to a rational formula, especially at the sub/molecular level. Intimacy replaces hostility.

### **Planetary Trans-scale Streams of Consciousness**

Every particular lifeform measures its world primarily with itself, i.e., its own body and senses, constituting the world and itself as phenomena. As Barad says, when we enact a measurement, “we are ‘peeking’ inside a phenomenon” (Barad 2007: 345). As levels of observation, scales are not merely an epistemic problem but reflect the observer’s changing conditions.

In bacteria, bacteriophages, viruses, virophages, protists, and even multicellular organisms like humans, the diffraction patterns of immunity show multiple superimpositions and subtle boundary negotiation between self and nonself, endogenous and exogenous, internal and external forces. At the sub/molecular level, the dynamic configuration of boundaries is like countless minuscule Gaias, sharing, exchanging, negotiating, and transforming in the chain feedback loops of information and matter.

Difference is a site of contestation in our times, not only in the cultural field but also in the life sciences, particularly regarding microscale differentiation. Gilles Deleuze praises Charles Darwin for his “great novelty” of “inaugurating the thought of individual difference” (Deleuze 1994: 248). Nevertheless, it is not always possible to make sense of individual differences because we can never sense all of them. As Deleuze suggests, body parts are composed of “actualised pre-individual singularities” (Deleuze 1994: 279). A pre-individual singularity is an infinitely differentiating site of multiplicity, for instance, a molecular species. An antigen is a specific molecular species that elicits a particular response upon entry into an organism’s substance, including antibodies’ production (Burnet and Fenner 1948: 290). In so far as the immune system functions at the sub/molecular level of diffe-

rential multiplicity, the self/nonself distinction evades a holistic definition. In that case, the identification between molecules can only concern patterning in dynamic configurations.

The trans-scale diffraction patterns of immunity and memory make the concept of self turbulent, continuously forming a non-linear spiral feedback loop. One of Burnet's most famous quotes is his description of a virus as "a stream of biological patterns" (qtd. in Lwoff 1957: 248). Life is consciousness. Margulis's notion of microbial consciousness is not a metaphor but a vital clue manifesting a nonhuman embodied perspective in the coevolution of planetary life. As such, viruses as streams of biological patterns are like trans-species and trans-scale streams of consciousness that constantly co-write the planetary memory with cellular lifeforms via vibrant information/matter shuttles. The diffraction patterns of immunity mapped here are only a tiny slice of the 3.7 billion-year-long life/consciousness duration stream. Today, we know that every little piece is a site of infinitely differentiating multiplicity, nourishing our molecular sensibility to remember the future.

Besides technology and rationality, a trans-species noösphere is also about sensation, pleasure, pride, humility, and affective intoxication. Rationality and affectivity are enmeshed in living corporeality. Viruses—latecomers in the territory of human knowledge, volatile and potent agents of infection and immunity—have a lot to teach us about sense and nonsense, between self and nonself, form the sensible and insensible, and the evolutionary urge for a molecular intuition mutation. The possibility of political life as a heterogeneous co-constitution lies in this ongoing lesson about sense and sensibility.

Tomorrow is yesterday. NASA just released the first images on July 12, 2022, of the James Webb Space Telescope (JWST), launched on December 25, 2021. JWST is an infrared eye at minus 266 degrees Celsius that can visualize the first galaxies formed after the universe was born 13.5 billion years ago (Witze 2021). As the universe continues to expand, the lights of these distant spacetime matters have been stretched over a long time.

In a sense, our immune systems are not unlike distant galaxies. When we study them, we look at the unknown origin and prolonged coevolving infection and immunity of planetary life and mind, that is, the trans-species intertwined enfolding of the biosphere and noösphere. The past and the future are infinitely differentiable multiplicities, condensed in the imperceptible singularities of the present, both at the beginning of galaxies and the winding memory of life. Our immune memories, which appear so short in duration, also stretch into eternity in an instant.

## REFERENCES

- Anderson, Warwick, and Ian R. Mackay. "Fashioning the Immunological Self: The Biological Individuality of F. Macfarlane Burnet." *Journal of the History of Biology* 47.1 (2014): 147-75. <http://www.jstor.org/stable/43863733>.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Diffracting diffraction: Cutting Together-Apart." *Parallax* 20.3 (2014): 168-187. <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623>.
- \_\_\_\_\_. "TransMaterialities: Trans\*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings." *GLQ A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21.2-3 (2015): 387-422. <https://doi.org/10.1215/10642684-2843239>.
- Barrangou, Rodolphe, and Luciano A. Marraffini. "CRISPR-Cas Systems: Prokaryotes Upgrade to Adaptive Immunity." *Molecular Cell* 54.2 (2014): 234-244. <https://doi.org/10.1016/j.molcel.2014.03.011>.
- Brandes, Nadav, and Michal Linial. "Giant Viruses-Big Surprises." *Viruses* 11.5 (2019): 404. <https://doi.org/10.3390/v11050404>.
- Burnet, Frank Macfarlane, and Frank Fenner. "Genetics and Immunology." *Heredity* 2 (1948): 289-324. <https://doi.org/10.1038/hdy.1948.19>.
- Carlson, Colin J. et al. "Climate Change Increases Cross-species Viral Transmission Risk." *Nature* (2022). <https://doi.org/10.1038/s41586-022-04788-w>.
- Carter, Lisa L et al. "Global Genomic Surveillance Strategy for Pathogens with Pandemic and Epidemic Potential 2022-2032." *Bulletin of the World Health Organization* 100.4 (2022): 239-239A. <https://doi.org/10.2471/BLT.22.288220>.
- Chuang, Chun-Mei. "Politics of Molecular Feminism: A Multispecies Postcolonial Perspective (Toward a Planetary Molecular Feminism)." *The International Conference of Gendering Transformations: Feminist Knowledge Production and Transnational Activist Engagement*. Online, 28 October 2021.
- Claverie, Jean-Michel, and Chantal Abergel. "CRISPR-Cas-like System in Giant Viruses: Why MIMIVIRE Is Not Likely to Be An Adaptive Immune System." *Virologica Sinica* 31.3 (2016): 202-205. <https://doi.org/10.1007/s12250-016-3801-x>.
- Colman, Daniel R., et al. "The Deep, Hot Biosphere: Twenty-five Years of Retrospection." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the Uni-*

*ted States of America* 114.27 (2017): 6895-6903. <https://doi.org/10.1073/pnas.1701266114>.

Corum, Jonathan, and Carl Zimmer. "How Nine Covid-19 Vaccines Work." Updated 7 May 2021. *New York Times*. Web. 11 June. 2022

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. London: Athlone, 1994.

Desjardins, Christopher A. "Unusual Viral Genomes: Mimivirus and the Polydnaviruses." *Parasitoid Viruses: Symbionts and Pathogens*. Eds. Nancy E. Beckage and Jean-Michel Drezen. Amsterdam: Elsevier Inc, 2012. 115-125.

Desnues, Christelle et al. "Sputnik, a Virophage Infecting the Viral Domain of Life." *Advances in Virus Research* 82 (2012): 63-89. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-394621-8.00013-3>.

Diesend, Jan et al. "Amoebae, Giant Viruses, and Virophages Make Up a Complex, Multilayered Threesome." *Frontiers in Cellular and Infection Microbiology* 7.527 (2018). <https://doi.org/10.3389/fcimb.2017.00527>.

Durkheim, E. *The Division of Labour in Society*. Tr. W. D. Halls. Houndmills: Macmillan, 1984.

Garrett, Sandra C. "Pruning and Tending Immune Memories: Spacer Dynamics in the CRISPR Array." *Frontiers in Microbiology* 12.664299 (2021) .<https://doi.org/10.3389/fmicb.2021.664299>.

Goldblatt, David. "SARS-CoV-2: From Herd Immunity to Hybrid Immunity." *Nature reviews. Immunology* 22.6 (2022): 333-334. <https://doi.org/10.1038/s41577-022-00725-0>.

Gontier, Nathalie. "Reticulate Evolution Everywhere." *Reticulate Evolution: Symbiogenesis, Lateral Gene Transfer, Hybridization and Infectious Heredity*. Ed. Nathalie Gontier. Cham: Springer, 2015. 1-40. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-16345-1\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-16345-1_1).

Gonzalez, Segundo et al. "Conceptual Aspects of Self and Nonself Discrimination." *Self/Nonself* 2.1 (2011): 19-25. <https://doi.org/10.4161/self.2.1.15094>.

Hall, Victoria et al. "Protection against SARS-CoV-2 after Covid-19 Vaccination and Previous Infection." *The New England Journal of Medicine* 386.13 (2022): 1207-1220. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2118691>.

Haraway, Donna. "The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others." *Cultural Studies*. Eds. Lawrence Crossberg, Cary Nelson and Paula A Treichler. New York: Routledge, 1992. 295-337.



\_\_\_\_\_. *Modest\_Witness@Second\_Millennium.femaleman©\_Meets\_OncomouseTM: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 1997.

Heler, Robert et al. "Adapting to New Threats: The Generation of Memory by CRISPR-Cas Immune Systems." *Molecular Microbiology* 93.1 (2014): 1-9. <https://doi.org/10.1111/mmi.12640>.

Jackson, Cody B. et al. "Mechanisms of SARS-CoV-2 Entry into Cells." *Nature Reviews Molecular Cell Biology* 23 (2022): 3-20. <https://doi.org/10.1038/s41580-021-00418-x>.

Kaufmann, Stefan H. E. "Immunology's Coming of Age." *Frontiers in Immunology* 10.684 (2019). <https://doi.org/10.3389/fimmu.2019.00684>.

Koonin, Eugene V. and Mart Krupovic. "Polintons, Virophages and Transpovirons: A Tangled Web Linking Viruses, Transposons and Immunity." *Current Opinion in Virology* 25 (2017): 7-15. <https://doi.org/10.1016/j.coviro.2017.06.008>.

Kozo-Polyansky, Boris Mikhaylovich. *Symbiogenesis: A New Principle of Evolution*. Trans. Victor Fet. Eds. Victor Fet and Lynn Margulis. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

La Scola, Bernard, et al. "A Giant Virus in Amoebae." *Science* 299.5615 (2003): 2033. <https://doi.org/10.1126/science.1081867>.

La Scola, Bernard et al. "The Virophage as a Unique Parasite of the Giant Mimivirus." *Nature* 455.7209 (2008): 100-4. <https://doi.org/10.1038/nature07218>.

Levasseur, Anthony, et al. "MIMIVIRE is a Defence System in Mimivirus that Confers Resistance to Virophage." *Nature* 531.7593 (2016): 249-252. <https://doi.org/10.1038/nature17146>.

Lwoff, André. "The Concept of Virus." *Journal of General Microbiology* 17.2 (1957): 239-53. <https://doi.org/10.1099/00221287-17-2-239>.

MacLennan, Bruce J. "Living Science: Science as An Activity of Living Beings." *Progress in Biophysics and Molecular Biology* 119.3 (2015): 410-9. <https://doi.org/10.1016/j.pbiomolbio.2015.08.009>.

Margulis (Sagan), Lynn. "On the Origin of Mitosing Cells," *Journal of Theoretical Biology* 14.3 (1967): 255-74. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(67\)90079-3](https://doi.org/10.1016/0022-5193(67)90079-3).

Margulis, Lynn. *Symbiotic planet*. New York: Basic, 1998.

\_\_\_\_\_. "Microbial Minds." *Forces of Change: A New View of Nature*. Eds. Daniel B. Botkin et al. Washington, DC: Smithsonian Institution, 2000. 128-129.



- \_\_\_\_\_. "The Conscious Cell." *Annals of the New York Academy of Sciences* 929 (2001): 55-70. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2001.tb05707.x>.
- Margulis, Lynn et al., "Forward." *The Biosphere*, by Vladimir I. Vernadsky. Trans. D. B. Langmuir. New York: Springer Science Business Media, 1998. 14-19.
- Margulis, Lynn. and James E. Lovelock. "Biological Modulation of the Earth's Atmosphere." *Icarus* 21 (1974): 471-489.
- McGinn, Jon, and Luciano A. Marraffini. "Molecular Mechanisms of CRISPR-Cas Spacer Acquisition." *Nature Reviews. Microbiology* 17.1 (2019): 7-12. <https://doi.org/10.1038/s41579-018-0071-7>.
- Medawar, Peter Brian. "A Biological Analysis of Individuality." *American Scientist* 40.4 (1952): 632-39. <http://www.jstor.org/stable/27826459>.
- Nordström, Peter et al. "Risk of SARS-CoV-2 Reinfection and COVID-19 Hospitalisation in Individuals with Natural and Hybrid Immunity: A Retrospective, Total Population Cohort Study in Sweden." *The Lancet. Infectious Diseases* 22.6 (2022): 781-790. [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(22\)00143-8](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(22)00143-8).
- Nussenzweig, Philip M., and Luciano A. Marraffini. "Molecular Mechanisms of CRISPR-Cas Immunity in Bacteria." *Annual Review of Genetics* 54 (2020): 93-120. <https://doi.org/10.1146/annurev-genet-022120-112523>.
- Park, Hyung Wook. "Managing failure: Sir Peter Brian Medawar's Transplantation Research." *Notes and Records of the Royal Society of London* 72.1 (2018): 75-100. <https://doi.org/10.1098/rsnr.2017.0020>.
- Pradeu, Thomas. "Organisms or Biological Individuals? Combining Physiological and Evolutionary Individuality." *Biology & Philosophy* 31 (2016): 797-781. <https://doi.org/10.1007/s10539-016-9551-1>.
- \_\_\_\_\_. 2019. *Philosophy of Immunology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosales, Carlos. "Neutrophils at the Crossroads of Innate and Adaptive Immunity." *Journal of Leukocyte Biology* 108.1 (2020): 377-396. <https://doi.org/10.1002/JLB.4MIR0220-574RR>.
- Silverstein, Arthur M., and Noel R. Rose. "On the Mystique of the Immunological Self." *Immunological Reviews* 159 (1997): 197-218. <https://doi.org/10.1111/j.1600-065x.1997.tb01016.x>.
- Tauber, Alfred I. and Scott H. Podolsky. "Frank Macfarlane Burnet and the Immune Self." *Journal of the History of Biology* 27.3 (1994): 531-73. <https://doi.org/10.1007/BF01058996>.

Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1997.

Wimmer, Franziska, and Chase L. Beisel. “CRISPR-Cas Systems and the Paradox of Self-Targeting Spacers.” *Frontiers in Microbiology* 10: 3078. 22 Jan. 2020. <https://doi.org/10.3389/fmicb.2019.03078>.

Witze, Alexandra. “Webb Telescope Blasts off Successfully—Launching a New Era in Astronomy.” *Nature* 25 December 2021. <https://doi.org/10.1038/d41586-021-03655-4>.

Vernadsky, Vladimir I., *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon*. Tr. B. A. Starostin. Moscow: Nongovernmental Ecological V. I. Vernadsky Foundation, 1997.

Vernadsky, Vladimir I., *The Biosphere*. Trans. D. B. Langmuir. New York: Springer Science Business Media, 1998.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.010>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 185-202

# *Interrogantes en torno de la representación de la violencia*

*Questions around the representation of violence.*

DANIEL JOFRÉ

Instituto de Psicología.  
Universidad Austral de Chile.  
daniel.jofre@uach.cl  
<http://orcid.org/0000-0002-7902-4704>

FEDRA CUESTAS

Departamento de Ciencias Sociales.  
Universidad de Los Lagos, Chile.  
fedra.cuestas@ulagos.cl  
<https://orcid.org/0000-0001-5058-6546>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.011>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 203-220



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## **Abstract**

The aim of this paper is to think about the links between philosophy and politics taking into account the theme of violence. In order to achieve this objective, we look at M. Foucault's elaborations on subjectivation, power and domination, J. Butler's indications on invisible lives, which are complemented by S. Freud and R. Girard's elaborations on the link between representation and community, with the purpose of asking about the way in which pre-political passions propitiate the configuration of the common, but also drive the fear and rejection of the other.

*Keywords: power, violence, representation, exclusion, passions.*

## **Resumen**

Se propone pensar los vínculos entre filosofía y política dando cuenta de la temática de la violencia. Para alcanzar dicho objetivo, se observan las elaboraciones de M. Foucault sobre subjetivación, poder y dominación, las indicaciones de J. Butler sobre las vidas invisibles, lo cual, se complementa desde las elaboraciones de S. Freud y R. Girard sobre el vínculo entre representación y comunidad, con el propósito de preguntar sobre la forma en que las pasiones pre políticas propician la configuración de lo común, pero también, impulsan el temor y rechazo del otro.

*Palabras clave: poder, violencia, representación, exclusión, pasiones.*

## Introducción

Pensar las violencias propone numerosos cuestionamientos que convocan diferentes disciplinas: ciencias políticas, antropología, sociología, psicoanálisis y filosofía, entre otras. La violencia política ha sido mirada enfocando a quienes luchan para salir de situaciones de desventaja (minorías oprimidas) o atendiendo a poderes que subyugan. Desde ese último punto de vista, encontramos la violencia de Estado y el terrorismo de Estado, muy relacionados con otras violencias como el racismo, la discriminación, etc. Los efectos de estas violencias en las poblaciones o grupos, han sido ampliamente discutidas desde distintas ciencias sociales y humanas, así como de manera interdisciplinaria (Abélès, 2006; Brackelaire, Kinable & Cornejo, 2013 ; Douville, 2009).

Por su parte, específicamente la filosofía ha abordado el problema de la violencia desde distintas interrogantes. Esta temática aparece desde sus orígenes y permanece a lo largo de la historia. La violencia en la vida política es un tema recurrente, que no puede estar ausente en los debates que interrogan las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, entre las violencias, hay algunas cuya destructividad evidente requiere de un trabajo del pensar para contribuir a conocer sus causas y consecuencias, buscar prevenirlas, evitarlas, confrontarlas o elaborarlas. Otras, son menos claras en su proceder, como los circuitos de exclusión-inclusión designados por la normalización (Foucault, 1975), o la decisión soberana de dejar morir (Foucault, 1976; 1979; 2004), sin por ello ser menos destructivas. Por otra parte, encontramos una temática que vincula estos estudios sobre violencia política a los procesos de elaboración colectiva y de construcción de sentidos compartidos que hacen emerger un espacio político siempre en disputa, y que por tanto, sirve de instrumento contra la dominación.

El presente trabajo, busca revisar la importancia del aporte de la filosofía en la reflexión sobre formas de violencia intrincadas en la vida política. Nuestro propósito es relevar el papel de la filosofía en pensar la relación entre la vida política y la violencia, haciendo reconocibles formas de violencia política que requieren ser investigadas para ser comprendidas. Del mismo modo, se busca resaltar las respuestas a la violencia política, entre las cuales, las formas de elaboración pueden poseer un carácter individual, sin embargo, son incomprensibles e inoperantes si no alcanzan

la dimensión colectiva que permite la conformación de lo común y de una comunidad que se piensa a sí misma.

A tal fin, procederemos distinguiendo una violencia claramente reconocible, de otras formas de violencia que fueron estudiadas por la filosofía. Para luego profundizar en algunas de estas formas de violencia cuya acción se asienta en el grado de reconocimiento y valoración que se asigna a determinados sujetos. Complementaremos lo anterior, revisando como la violencia misma llega a ser representada en las comunidades considerando dimensiones subjetivas y colectivas. De este modo, develando violencias subyacentes, pretendemos reflexionar sobre mecanismos que operan en la constitución de una comunidad política mediante distinciones y divisiones que integran y excluyen.

### **1. Violencia y vida política: Violencia manifiesta y subyacente.**

En 1982, en *Le sujet et le pouvoir*, Foucault (2001) dice que el objetivo de su trabajo hasta esa fecha, no había sido analizar los fenómenos de poder, sino realizar una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Señala haberse ocupado de estudiar la manera en que el ser humano se transforma en sujeto. Explica que la noción de sujeto tiene dos sentidos, el que hace referencia a la sujeción, entendida como la sumisión al otro y el que remite a la sujeción, comprendida como una atadura a la propia identidad. En ambos casos una forma de poder constituye al sujeto.

El poder es definido por Foucault como una situación estratégica compleja en una sociedad determinada. El poder se ocupa de dirigir la conducta de individuos o grupos para gobernarlos. Gobernar es estructurar el campo de acción de otros. El poder solo puede ser ejercido sobre sujetos libres, que pueden elegir entre diversas conductas. El ejercicio del poder consiste en conducir conductas.

El interés de Foucault se centra en conocer el funcionamiento, los efectos de los poderes, en analizar las relaciones de poder. Una sociedad está compuesta por muchos poderes que se yuxtaponen, se unen, se coordinan, se jerarquizan. Cada uno de los numerosos poderes que se ejercen en una sociedad determinada, esta inserto en un juego de relaciones desiguales y móviles. Una relación de poder es definida como un modo de acción, que no actúa directamente e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su acción propia. En una relación de poder el otro debe ser reconocido y mantenido como sujeto de acción. Toda relación de poder es reversible y siempre hay una resistencia posible. Las relaciones de poder existen en todas las relaciones humanas. Ellas son múltiples, recorren toda la sociedad y no pueden

separarse de otro tipo de relaciones (económicas, sexuales, de conocimiento, de violencia). Más bien unas y otras están interrelacionadas.

Las relaciones de poder se distinguen de las relaciones de violencia, ya que estas últimas actúan (usando la fuerza, la destrucción, etc.) sobre una pasividad. El ejercicio del poder no es en sí mismo una violencia. La violencia, al igual que la obtención de consentimientos, pueden ser instrumentos o efectos de las relaciones de poder. Cuando las relaciones de poder no son móviles, se trata de estados de dominación. Si un sujeto, deviene un objeto, al cual se le puede ejercer violencia sin límites, deja de haber relaciones de poder.

Tal como se explica inicialmente, Foucault trabaja sobre distintas formas de subjetivación. A través de ellas es posible mostrar diferentes matrices que articulan el vínculo entre sujetos y poderes. Pero también visualizar las tecnologías positivas y negativas del poder. Estas últimas, emplean la violencia como medio que fuerza la sumisión. Pero también, se hacen visibles otras relaciones de violencia. Así, podemos encontrar en la obra de Foucault: las diferentes figuras de sujeto moral que caen bajo el poder y la violencia castigadora del gran encierro (1972); el sujeto de la sinrazón, que solo puede ser sujeto del derecho gracias al reconocimiento de su incapacidad de ser responsable y quien no puede escapar de la violencia de catalogaciones descalificantes (2003); o el sujeto del control disciplinario sometido a violencias más sutiles como la asignación de celdas materiales y simbólicas (en la fábrica, la cárcel, la escuela, etc.) (1975). A través de estos ejemplos vemos algunos sujetos que son objeto de una violencia clara. Otros insertos en relaciones de poder que se interceptan con relaciones de comunicación, que llevan a que la violencia pase por catalogaciones que buscan la normalización. No todos los sujetos catalogados son necesariamente objeto de violencias. A diferencia de ellos, el sujeto que la biopolítica no hace vivir, es siempre objeto de una violencia que adquiere otras características.

En el capítulo V de “*La volonté de savoir*”, Foucault (2001) reflexiona acerca del derecho de vida y de muerte adjudicado al poder soberano. Este derecho es un derivado atenuado de la *patria potestas*, concedida al padre de familia romano. Según ella, el padre podía disponer de la vida de sus hijos y esclavos. En cambio, el poder otorgado al soberano solo permitía ejercer el derecho de vida o de muerte en caso de que su propia existencia se viera amenazada. De este modo, el soberano estaba facultado para exponer de manera indirecta la vida de sus sujetos, enviándolos a la guerra en defensa del Estado. Pero también podía ejercer un poder directo sobre la vida de quien enfrentara sus leyes. No se trataba de un poder absoluto, dado que estaba condicionado a la defensa de la vida del soberano. El poder que este poseía

sobre la vida estaba definido por su capacidad para exigir la muerte. Foucault formula este derecho como “hacer morir o dejar vivir”

Al pasar del Antiguo al Nuevo régimen a la Edad clásica, este poder sufre una profunda transformación. El poder sobre la muerte tenderá transformarse en un poder que se dirige a gestionar la vida. La muerte entonces, ya no va a ser demandada en defensa de la vida del soberano, sino con el fin de asegurar la vida del cuerpo social. La vida que se intenta hacer persistir deja de ser la “vida política” del soberano, para ser la “vida biológica” de la especie. De este modo se hacen posibles masacres que exponen la vida de poblaciones enteras, a fin de garantizar la sobrevivencia de otras. La muerte solo es legitimada en quien es considerado un daño biológico para otros. El poder de muerte aparece como complementario de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida (mediante el cual la vida es gestionada, regulada, controlada, etc.). Entonces Foucault muestra que el derecho de “hacer morir o dejar vivir” ha sido reemplazado por el derecho de “hacer vivir o dejar morir”

Si con la anatomopolítica, la violencia del suplicio se transforma en una violencia más sutil; con la biopolítica la violencia se vuelve pasiva, ya que consiste en “dejar morir”. En la biopolítica, el dejar morir nos habla de un poder que parece no reconocer a su sujeto. Sin embargo, si la noción de sujeto implica la subordinación a un poder, podemos preguntarnos ¿cómo un sujeto puede no ser reconocido por el poder?

Guillaume Le Blanc distingue las “vidas de los hombres infames” (Foucault, 2001), de las “vidas de los hombres precarios” (Le Blanc, 2007) aludiendo a la vida precaria considerada en los textos de Butler (2005 a; 2005 b, 2010, 2020). Las primeras nacen del sujetamiento disciplinario, al cual oponen resistencia. Ellas permanecen retenidas en las redes del poder. Ellas entran en relaciones de poder configuradas como una búsqueda de reconocimiento, que es abatido con un reconocimiento infamante. Esta lucha entre reconocimiento y falso reconocimiento hace posible su existencia social. Le Blanc considera que la inserción de vidas en relaciones de poder, no garantiza estabilidad; pero asegura una visibilidad social. Por el contrario, las vidas precarias no están fuera de la sociedad, pero están excluidos de las relaciones de poder. Estas vidas se distinguen de la vida infame, por no ser considerada por el poder. Para Le Blanc (2009), el estatuto social de la precariedad es la inexistencia, la invisibilidad social.

Vemos entonces que más allá de las violencias directas que puede emplear un poder para dominar o someter, hay otras formas de violencia que se deslizan por medio de relaciones de comunicación. Judith Butler muestra marcos (2005 a; 2010) de reconocimiento que hacen posible injuriar o borrar vidas humanas. Entendemos



entonces que la violencia de la biopolítica se juega en gran medida en el campo de las representaciones, o más bien en el de la ausencia de representación humana.

## **2. Sujeto, reconocimiento, descalificación, deshumanización y ausencia de representación**

Butler (2002) explica la subordinación al poder a partir de una necesidad de reconocimiento que lleva a la constitución del sujeto. El reconocimiento es necesario para resguardar la sobrevivencia en un marco de inserción social, que asigna un estatuto humano a cada individuo que deviene sujeto.

Para Butler la subordinación al poder, es inicialmente impuesta desde el exterior, para luego ser incorporada por el sujeto. Esa incorporación se apoya en que la existencia del sujeto solo se hace posible bajo la dependencia del Otro, que lo establece en un discurso a partir del cual el sujeto es insertado en categorías sociales. Este discurso otorga existencia social, al mismo tiempo que somete a un orden social. La dependencia del Otro como condición de existencia, hace vulnerable a distintas formas de violencia y otros abusos del poder, dificultando de este modo modificar situaciones de sumisión. Entonces Butler explica claramente que la aceptación de ser sometido a categorías desvalorizantes, la constitución de identidades forjadas por discursos injuriosos, se hacen posibles cuando constituyen la única vía de acceso a la existencia social. Los discursos discriminatorios crean nombres que hieren, buscando producir sujetos sometidos a un poder que fragiliza, a fin de mantenerlos bajo fuertes condiciones de subordinación. Estos sujetos, aceptan existir en un profundo sometimiento para lograr acceder a algún tipo de reconocimiento.

Por el contrario, la ausencia de reconocimiento por parte del poder condena a una inexistencia social. Los límites del lenguaje, impiden a ciertos sujetos calificar para ser reconocidos. De esta forma el lenguaje excluye a partir de sus propias carencias. La insuficiencia de nombres que puedan hacer inteligibles a ciertos individuos, los deja en los límites de la existencia.

Pero las carencias de reconocimiento pueden manifestarse de diversas maneras, ya sea en discursos que no nombran, o bien en calificativos que borran o deforman lo que están denominado. Cuando un nombre desconoce, cuando un individuo no puede sentirse interpelado, cuando no puede reconocerse en el apelativo que le es dirigido; se diluye el vínculo entre el sujeto y el Otro que lo denomina. La sujeción se desvanece luego de un falso reconocimiento por parte del Otro. A partir de allí, podemos entender que la producción del sujeto se frustra, cuando carencias en el reconocimiento no producen identidad.

Las carencias y la ausencia de reconocimiento por parte del poder, anulan al sujeto dejándolo en un limbo en el cual vive sin existir. Un falso reconocimiento puede adquirir variadas fachadas, pero todas ellas desacreditan o injurian. En múltiples ocasiones, y en diferentes medidas, el falso reconocimiento deniega humanidad, y de este modo produce un efecto de desubjetivación.

Butler (2005 a) explica que toda definición de lo humano es susceptible de excluir a aquellos que no son reconocidos por esta definición. Una concepción restringida de lo humano, permite diferenciar vidas consideradas humanas, de vidas tratadas como irreales. Estas últimas son objeto de una derrealización del Otro. La derrealización comienza en ámbito del discurso, ya que estas vidas no entran en los códigos que definen lo humano. Los códigos que delimitan lo considerado como humano, hacen del discurso un mensaje de deshumanización.

La deshumanización puede ser operada a través de diversos mecanismos. Entre ellos es posible transformar un individuo en una imagen que ha sido vaciada de humanidad. Por medio de falsas representaciones es posible crear ficciones, que lleguen a borrar al otro. Butler muestra como ciertos rostros pueden ser objeto de una utilización tendenciosa, que las vuelve retratos enmarcados de una forma, que solo permite que en ellos se vea lo que se pretende que representen.

Determinados individuos calificados como no humanos, pueden convertirse en representaciones de unidades ficticias. Cuando estos individuos llegan a ser tomados como símbolo de una comunidad, como la cara de esa comunidad; la deshumanización que los afecta llega a extenderse a todos los que se entiende que representan. Es improbable que ellos, o quienes representan puedan ser estimados humanos. De este modo quedan borrados en una falsa representación.

Por otra parte, Butler hace notar que hay discursos en los cuales ciertos nombres no aparecen. Esta omisión responde a una ausencia de reconocimiento. El límite del discurso marca el límite de la inteligibilidad humana. En este caso, la derrealización no es efecto de un discurso deshumanizante. La deshumanización es producida por un rechazo del discurso. El poder normativo funciona borrando nombres, historias, imágenes; como si la vida y la muerte no hubiesen sucedido. Un vacío en el discurso, puede llevar a anular representaciones colectivas.

La humanización es producida en función de normas de reconocimiento. El reconocimiento es necesario para adquirir el estatuto de humano. Bajo una concepción restrictiva de lo que es considerado humano, hay vidas humanas que quedan excluidas de ser reconocidas como tales.

No solo la condición humana de ciertas vidas puede quedar fuera del reconocimiento. La vida misma puede no ser reconocida en algunos humanos. Hay vidas que ni si quiera son consideradas como vivientes (Butler, 2003; 2005 a) un ejemplo

de ello queda a la vista, cuando hay pérdidas de vidas humanas que ni siquiera son notadas. Lo que vivieron los hombres cuyas muertes no son consideradas, no es reconocido como vida. Esas vidas que no pueden perderse, ni llorarse, son lo que Butler denomina vidas no duelables (2005 a; 2005 b; 2010; 2020). Para esta filósofa, el esquema histórico-racial que hace que una vida hace sea o haya sido reconocida como tal, depende de cómo es valorada y por ello cuidada, protegida de la violencia y recordada o conmemorada luego de ser perdida (Butler, 2020).

Las falencias del lenguaje que impiden estatuir ciertos sujetos, transforman seres humanos en falsas imágenes, en números vacíos, en cadáver viviente deshumanizado con el cual experimentar, en riesgo (para los otros humanos cuyo estatuto posible de formular dejan en cuestión), en basura sin sitio donde desechar (Bauman, 2008), en recursos para gestionar (Ogilvie, 2002, 2012). Todas estas transformaciones, hacen parte de las verdaderas caras del sujeto que es objeto de la violencia pasiva de la biopolítica cuando los deja morir.

### 3. Sobre la representación y la violencia

Es posible entonces, identificar un vínculo entre filosofía y política, que no responde solo a preguntas sobre las instituciones políticas y las violencias que estas se permiten, sino que también apunta a las formas en que la organización de las sociedades proyectan algunas vidas al campo de lo visible, y proscriben o sumergen, otras vidas, haciéndolas irreconocibles como tales, o, haciendo de ellas entidades solamente reconocibles como vidas destinatarias de violencia. Como se puntualizó antes, estas formas de violencia operan desde órdenes normativos que excluyen a determinados individuos, los que quedan sin amparo del Otro, deshumanizados por ausencia de reconocimiento. En consecuencia, es posible pensar que la inclusión en la comunidad, es desde ya un acto político que inscribe al sujeto en relaciones de poder, siendo por tanto una forma de violencia, su exclusión de los vínculos sociales o su inclusión injuriosa, casi ficticia. En este campo, son los espacios lingüísticos aquello que hacen emerger los surcos en donde habitará o no, lo humano.

Se puede contribuir a estos análisis, desde las perspectivas desarrolladas por S. Freud y R. Girard, las que permiten apreciar de modo claro el vínculo entre violencia y representación, y que además dan cuenta de una forma de comprender la posibilidad de vida en común. Este aspecto de la discusión nos parece de especial relevancia para pensar las violencias que se vienen de bosquejar, en las que parecen intrincarse cuestiones como una tendencia excesiva al individualismo, el desprecio por el otro y el desarrollo de nuevas formas de dominación, que operan a través de

la estigmatización y que hacen de ciertos individuos un cuerpo que puede ser objeto de violencia, pero omite el dotarlos de voz para que puedan dar cuenta de sus historias y anhelos. No es nuestro propósito, dar cuenta del detalle de las elaboraciones de estos autores, sino simplemente observar que en ambos parecen apuntar hacia el reconocimiento de pasiones pre políticas, pero que persisten en la vida política, especialmente cuando se considera aquello que parece operar fuera de una lógica racional u objetiva, sino que al contrario, remite a espacios donde predomina el temor, la rabia y la desconfianza.

Para Freud (1978a, 1978d), la tendencia humana a la agresividad esta siempre presente en los vínculos humanos, ya sea en un estado pre político como político. Recordemos que para Freud, la visualización de un padre mítico y despótico que tiraniza a sus hijos en un estado previo a la conformación de los vínculos jurídicos y comunitarios, es complementaria con la experiencia de malestar que emerge de la vivencia cultural de los hombres y de las restricciones que esta conlleva para los individuos. Punto de vista desde el cual, los sentimientos de hostilidad, rabia y colera que despierta el semejante para todo individuo, se encuentran tanto en el origen como en el transcurrir de la experiencia vital. Sin embargo, para la teorización psicoanalítica, la función representativa introduce las mediaciones simbólicas necesarias para que la agresividad se conduzca hacia modos sublimatorios de acción, o a lo menos, para que se desvíe en búsqueda de soluciones sustitutivas, en síntomas psíquicos y otras formas de sufrimiento. Por consiguiente, es en el terreno de la alteridad, en donde estas tendencias agresivas, expresivas de la pulsión de muerte, son experimentadas como vivencia psíquica, pero es también en el espacio de la alteridad, desde donde surgen las disposiciones éticas de los hombres. Entre estas disposiciones, sin duda encontramos la necesidad de reconocer al otro y de mostrar mutuos sentimientos de deuda y reciprocidad.

Como hemos adelantado, otro autor de interés que tematiza el problema del origen de la violencia, pensándola desde su vínculo con la representación es R. Girard (2002, 2005), quien plantea una hipótesis que introduce un espacio de mediación de carácter simbólico y religioso, previo a la conformación política de las comunidades. Es decir, que otorga al ámbito religioso y particularmente a la lógica sacrificial, el rol de producir un espacio en donde la violencia, a la vez, se permite y se conjura. Según esta visualización, que se sostiene en una teoría mimética del deseo, en las sociedades primitivas el fundamento de la violencia como vínculo intersubjetivo se encuentra en el deseo de poseer lo que el otro posee, lo que conduce a la búsqueda de un chivo expiatorio que permita aunar los sentimientos de colera e ira de los participantes de una comunidad y evitar de esta forma la guerra de todos contra todos y la consecuente desaparición de la sociedad. Se podría observar que desde

esta óptica de análisis, el tratamiento de la violencia se propicia de acuerdo a una conformación imaginaria del ritual sacrificial que permitiría someterla, pero que a la vez, permite organizar los espacios compartidos, precisando algo ya presente en Freud, esto es, que de modo previo al acto de violencia que permite representar los vínculos compartidos, encontramos sentimientos básicos como la rabia y la envidia.

Las dimensiones filosóficas y antropológicas presentes en estas perspectivas que vinculan la representación de la violencia y la vida en común, conceden un primer grado de discernimiento para el rol de la violencia en las sociedades humanas, destacándose el estrecho vínculo entre violencia y el necesario encuentro con el semejante. También encontramos una dimensión de análisis, que conduce a discernir las dinámicas representativas y conmemorativas de la violencia, de hecho, no obstante las distancias que es posible de indicar entre las perspectivas de Freud y Girard, cabe observar el valor “representacional” de la violencia, que parece estar esbozado en ambas perspectivas. En este sentido, se podría inferir: los mecanismos de tratamiento de la violencia que poseen los individuos y las sociedades, integran herramientas simbólicas, de suerte que la violencia no solo produce escenarios de hostilidad y agresividad, sino que también busca la conformación de sentidos que justifican y otorgan dirección a las experiencias compartidas. Sin embargo, a estas dimensiones habría que añadir una tercera faceta que hace confluir las inquietudes filosóficas sobre la representación y la problemática antropológica y psicoanalítica sobre la potencialidad representativa del hombre. Esta última faceta, pensamos, es aquella que propicia pensar el fundamento de estas relaciones, desde un vacío mítico y a la vez indeterminado. Punto de vista desde el cual, se hace posible indicar que en la medida que el espacio político o de lo común no pertenece a nadie, solo conmemora la pertenencia de todos a este espacio compartido. De lo cual es posible inferir que la comunidad compartida, emerge, como parecen señalarlo Freud y Girard, de una violencia que se inscribe en *otra-parte*, como un operador de un espacio inasible y no representable, que como lo indica por otra parte Nancy (2000), permite que las experiencias individuales alcancen su régimen propio de visibilidad en la comunidad, sin requerir para ello, de la construcción de una forma de trascendencia que organice las formas de dominación.

#### 4. Sufrimiento, dolor, subjetividad.

Como se ha hecho presente, la violencia como fenómeno social, está vinculada con ciertas representaciones que pretenden justificar su ejercicio, las que no se acotan a los actos directos de hostilidad y agresividad, ya que también integran la

implementación de lógicas sociales que ejercitan esta hostilidad en los modos en que conforman las relaciones entre los sujetos al interior de la sociedad. Desde este punto de vista, la violencia se relaciona con la imposición del poder, mediante la utilización de múltiples herramientas: jurídicas, administrativas, educativas o políticas. Así, un aspecto clave para la comprensión de las violencias contemporáneas, violencias de exclusión e invisibilización, se encuentra no solo en la ejecución de actos directos de violencia, sino también en la ausencia de acciones que permitan superar la vulnerabilidad, la precarización y la invisibilización de grupos excluidos o maltratados. Estas formas de violencia, conforman políticas y narraciones comunitarias que producen individuos o grupos “desechables” (Ogilvie, 1995). Individuos y grupos que experimentan una forma de humillación y dominación, que pretende excluirlos de la dignidad humana asociada al reconocimiento de derechos básicos, pero que igualmente incluye una dimensión ciertamente más profunda y preocupante, aquella que se cuestiona si estos individuos, están realmente habilitados para compartir la concepción de vida y muerte de las que los otros sujetos son depositarios (Crepon, 2008).

Sin embargo, estas escenificaciones de la violencia, no son comprensibles sin la introducción de una mirada subjetiva sobre las dinámicas que las sustentan. Es en este sentido que consideramos que la comprensión de los efectos traumatizantes asociados a las denigraciones de grupos e individuos, requiere de introducir también las formas de resistencias y oposición de los grupos subordinados y excluidos frente a la violencia sociales y políticas.

La concepción freudiana de sufrimiento, dolor y malestar puede aportar al análisis de estas temáticas. En la obra de Freud, el eje subjetivo de las experiencias de violencia, responde al reconocimiento de las propias fragilidades frente a las fuerzas de la naturaleza y las imposiciones culturales. Así, al momento de ponderar las pulsiones agresivas a la luz de los sacrificios exigidos por la guerra, Freud (1978c) se detiene a considerar las experiencias de soldados que vuelven maltratados y dolientes, pero sobre todo, claramente disociados de los contenidos representacionales que podrían permitir el tratamiento psíquico de estas experiencias. Se trata, para Freud, de comprender los efectos de la violencia para un aparato psíquico que no logra dar cuenta de la intensidad del impacto agresivo, pero también, como podríamos añadir junto a Olivier Douville (2009), de la imposibilidad de dar curso a un proceso de elaboración colectivo que permita comprender los acontecimientos vividos, debido a la ausencia de cuidado y reconocimiento. Claramente, el pesimismo de Freud en este punto (Freud, 1978b), radica en la visualización de mecanismos psíquicos que permiten la mantención de la violencia a cambio de una protección y seguridad añorada, y por la cual, los individuos y las comunidades están dispuestas

a dejar el espíritu crítico y promover formas de dependencia y obediencia (Jofré & Bilbao, 2019).

Por consecuencia, es posible afirmar que desde los desarrollos psicoanalíticos sobre la violencia y las herramientas individuales y colectivas que permiten su elaboración, integran la dimensión real de la vulnerabilidad del propio cuerpo y de la propia vida, e igualmente, reconocen la importancia de los soportes sociosimbólicos, que permiten hacer frente a las experiencias de abuso, dominación y exterminio.

El carácter ético de la respuesta psicoanalítica frente a la violencia, no implica por tanto una mirada individualista de este ejercicio subjetivo, la ética propuesta por el psicoanálisis es una forma de vincularse a lo social, de un modo tal que las lógicas de desfiguración imaginarias que permiten la ejecución y el mantenimiento de la violencia, se vean limitadas en su capacidad de acción (Lacan, 1990). Desde este punto de vista, la propuesta psicoanalítica sobre la ética y el modo en que esta es una respuesta frente a la violencia, está estrechamente vinculada a la posibilidad de combatir el campo de las idealizaciones que recubren y justifican las violencias en los entornos sociales. Tratándose, al contrario, de una ética y una técnica que, como precisa Zafiropoulos (2006), propicia el reconocimiento de la *verdad* que sostiene los vínculos sociales.

La actualidad de la visualización freudiana de las posibilidades de los sujetos y las colectividades para hacer frente a la violencia, se justifica en consideración no solo en la disponibilidad psíquica e intersubjetiva de refrenar la violencia, en cuanto propone dimensionar también las lógicas discursivas que promueven y justifican el ejercicio de la violencia. Desde este punto de vista, es posible promover un campo de acción que, por cierto, integra las luchas por reconocimiento en el campo jurídico de las violencias padecidas, pero que también permite observar los modos de vinculación de las memorias de lucha y resistencia con nuevas movilizaciones colectivas y con la implementación de nuevas formas de visualización del pasado de las sociedades mediante la utilización de medios artísticos y literarios (Bartalini, 2021; Casali, 2020; De Zan, 2008; Paredes, Ruíz & Guzmán, 2018; Ross, 2016; Torres-Agüero, 2019; Villa & Avendaño, 2017). Es en este sentido que, nos parece, resulta de importancia situar el vínculo entre estas formas de elaboración y la construcción de un espíritu crítico frente a las violencias del pasado y la actualidad, de modo de reconocer que la posibilidad de la violencia, se apuntala en representaciones colectivas que una comunidad o grupo humano posee sobre su propia historia y los desafíos que esta confiere para pensar el tiempo presente. En virtud de lo cual, el ejercicio de repensar las experiencias opositoras frente al daño que involucran las experiencias dictatoriales o el totalitarismo, constituye una apuesta ética y política frente a la memoria y los desafíos porvenir.

## 5. Conclusiones:

La violencia, presente en las pulsiones humanas desde sus orígenes, puede ser controlada, pero en gran parte de las sociedades humanas suele ser canalizada hacia un otro externo o hacia un otro interno (producido como alterno a lo aceptado por valores y normas). Al interior de una sociedad o entre distintas sociedades, puede operar de múltiples formas, abarcando las formas normativas que organizan los discursos. Es en relación al orden del discurso (Foucault, 1971), que una violencia implícita opera en las políticas de los cuerpos, organizando, jerarquizando, evaluando, etiquetando y controlando. Una forma particular de esa violencia consiste en una falsa rotulación que injuria y obnubila al sujeto. Pero también vemos una violencia pasiva, muy presente en las sociedades contemporáneas, que no se ocupa de aquellos sujetos pertenecientes a la parte de la población que la biopolítica deja morir. De esta forma, en los espacios discursivos habita una violencia que opera, precisamente, negando a “algunos otros” ingresar a los espacios de la vida compartida. Se trata de sujetos, tratados como no reconocibles, o reconocidos solamente mediante indicaciones alusivas al despojo de reconocimiento humano del que son objeto.

Así lo ilustra un recordado periódico chileno que habla del exterminio de ratas, para referirse al abatimiento de los máximos dirigentes del MIR<sup>1</sup>. Esa violencia hizo posible que durante las dictaduras, fueran posibles crímenes de lesa humanidad. Pero una violencia de tal magnitud solo llega a tener lugar cuando, quienes son objeto de ella, fueron previamente deshumanizados. Es de este modo que se explican también, algunas de las razones que dificultan el duelo y la memoria de las vidas que durante esos períodos fueron tratadas como no llorables. Pero frente al poder de anular el valor de una vida, siempre existe posibilidad de resistencia. Desde que esos crímenes fueron cometidos, hasta la actualidad hay quienes hacen resistencia reclamando el reconocimiento del valor de las vidas perdidas o vulneradas, exigiendo verdad, justicia y reparación. Lo mismo ocurre con el lugar de invisibilización y deshumanización que durante siglos fue asignado a los pueblos originarios. En Chile, la resistencia de quienes pertenecen a estas culturas y quienes reclaman el valor de las mismas, intentó buscar lograr el reconocimiento constitucional de las naciones indígenas. Este reconocimiento no solo es parte de un deber de memoria (Ricoeur, 2010); también es hoy necesario para propiciar una vida en común, que precisamente permita reconciliar las violencias del pasado y otorgue las coordenadas de un nuevo presente.

---

<sup>1</sup> <http://archivodigital.londres38.cl/exterminan-como-ratas-a-miristas>



Resulta de interés notar, por tanto, que pensar la violencia no es tan importante cuando queremos comprender el modo en que las sociedades organizan sus relaciones de poder, ya que el poder puede emplear tecnologías positivas como la persuasión (Foucault, 1975). Sin embargo, analizar las variadas formas que puede adquirir la violencia permite apreciar, las maneras de representación que hacen visibles o invisibles a los miembros de una comunidad. Es decir, reflexionar acerca de violencias subyacentes, implícitas, latentes que circulan a través del lenguaje mediante palabras o silencios, da cuenta de cómo se constituye y reconstituye constantemente la comunidad política integrando, excluyendo y marcando fronteras simbólicas que distinguen y dividen a sus integrantes.

Como hemos intentado hacer presente, es posible identificar dos modos de pensar esta situación. La primera la esbozamos en este texto y consiste en buscar comprender si es necesario pensar que todo vínculo comunitario expresará estas formas de invisibilización. La respuesta la hemos buscado de lado de autores que no provienen del campo de la filosofía política, S. Freud (1978a) y R. Girard (2005), pero que sin embargo, permiten comprender que el establecimiento de límites entre los propios y los otros, no se produce como un acto solamente político, en cuanto también involucra y de modo importante, a las pasiones. Entre las cuales, el temor, la rabia, la envidia y la desconfianza ocupan un espacio relevante. Así, como lo subrayan Butler (2005 b) y Le Blanc (2009), es posible pensar que el espacio discursivo también integra modos de invisibilización social basados en sentimientos de hostilidad, es decir, que en los argumentos esgrimidos tanto en los diálogos cotidianos, como en los espacios mediales, o en discursos oficiales, encontramos resabios de estas emociones.

En línea con esta perspectiva, podemos señalar que la construcción de la comunidad política es fruto de un esfuerzo por refrenar estas pasiones, lo que sin duda involucra la violencia, pero que también permite reconocer los espacios compartidos como espacios de reconocimiento. En este sentido, pensar los vínculos entre política y filosofía, es también un esfuerzo por pensar los vínculos intersubjetivos y la forma en que la aceptación de las múltiples interdependencias que unen a unos y otros, conforma la vida en común.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abélès, M. (2006). *Politique de la survie*. Paris: Flammarion
- Bartalini, C. C. (2021). Testimonio y autobiografía: hacia una noción de narrativas testimoniales del yo en el cine y la literatura de posdictadura argentina. *Lexis*, 45(1), 287-316.
- Bauman, Z. (2008) *Vidas desperdiciadas La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Brackelaire, J. L., Kinable, J., & Cornejo, M. (2013). *Violence politique et traumatisme. Processus d'élaboration et de création*. Paris: L'Harmattan.
- Butler, J. (2020) *The force of nonviolence*. London: Verso.
- Butler, J. (2010) *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Paris: La Découverte.
- Butler, J. (2005 a) *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Butler, J. (2005 b) *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Butler, J. (2003) *Antigone: La parenté entre vie et mort*. Paris: EPEL.
- Butler, J. (2002) *La vie psychique du pouvoir*. France: Éditions Léo Scheer.
- Casali, S. M. (2020). Una escritura muy bella. La politicidad de la metáfora. *Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación*, 18(36), 95-113.
- Crépon, M. (2008). L'imaginaire de la mort: une responsabilité éthique et politique. *Cités*, 33, 53-61.
- De Zan, J. (2008). Memoria e identidad. *Tópicos*, (16), 41-67.
- Douville, O. (2009). « Mélancolie dans le lien social », corps et devenir adolescent. *La clinique lacanienne*, 15(1), 167-182.
- Foucault, M. (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France 1978 – 1979*. Paris ; Gallimard.

- Foucault, M. (2003) *Le pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France 1973 - 1974*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001) *Dits et écrits I et II*, France: Gallimard.
- Foucault, M. (1976) *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. France: Gallimard. Foucault, M. (1979) *Il faut défendre la société. Cours au collège de France 1976*. France: Gallimard.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. France: Gallimard.
- Foucault, M. (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. France: Gallimard.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*, France, Gallimard.
- Freud, S. (1978a). *Tótem y Tabú*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XIII.) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Freud, S. (1978b). *De guerra y muerte. Debates de actualidad*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1978c). *Más allá del principio del placer*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1978d). *El malestar en la cultura*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XXIII.) Buenos Aires:
- Girard, R. (2002). *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Jofré, D., & Bilbao, A. (2019). *La construcción del espacio psíquico representacional frente a lo inconvertible de la violencia: Identidad, política y alteridad. Revista de Filosofía Aurora, 31(53)*.
- Le Blanc, G. (2009) *L'invisibilité sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Le Blanc, G. (2007) *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1990). *Seminario VII: La ética. Buenos Aires. Argentina: Paidós. (Originalmente dictado en 1959-60)*.
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago: LOM.

- Ogilvie, B. (2012) *L'homme jetable. Essaye sur l'extrémisme et la violence extrême*. Paris, Editions Amsterdam, 2012.
- Ogilvie, B. (2002) Anthropologie du propre à rien. In *Le passant ordinaire*, n°38, janvier mars 2002.
- Ogilvie, B. (1995). Violence et représentation: La production de l'homme-jetable. *Lignes*, 26, 113-141.
- Paredes, J. P., Ruiz, N., & Guzmán, C. (2018). Conflicto social y subjetivación política: performance, militancias y memoria en la movilización estudiantil post 2011. *Persona y sociedad*, 32(2), 122-149.
- Ricœur, P. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Roos, S. (2016). La memoria intergeneracional dialogante en el relato de filiación chileno. *Nuestra América*, (10), 99-118.
- Torres Agüero, A. (2019). Memoria, literatura y derecho: la representación del testigo en la literatura sobre violaciones de derechos humanos en Chile. *Alpha (Osorno)*, (49), 65-87.
- Villa, J. D., & Avendaño, M. (2017). Arte y memoria: expresiones de resistencia y transformaciones subjetivas frente a la violencia política 1. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 8(2), 502-535.
- Zafiropoulos, M. (2006). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.011>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 203-220

*El nacimiento del “ciberalismo”.  
Una genealogía crítica de la  
gubernamentalidad de Silicon Valley*

*The birth of “cyberalism”. A critique  
genealogy of Silicon Valley governmentality*

JESÚS AYALA-COLQUI

Universidad Científica del Sur. Lima, Perú  
yayalac@cientifica.edu.pe

Universidad Tecnológica del Perú. Lima, Perú  
C24512@utp.edu.pe

ORCID: 0000-0002-9059-540

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 221-254



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## **Abstract**

This paper discusses the emergence of a new political governmentality, “cyberalism” or, in other words, “cyberliberalism”, associated with the hegemony of practices that fetishize and idealize technological development and, at the same time, develop new ways of domination and desiring subjection of the subjects. For this, we will study its origin both in its social practices and in its explicit discourses, from the Californian counter-culture of the last century to the current economic hegemony of Silicon Valley. Later, we will argue why there is a discontinuity between cyberal governmentality and neoliberal governmentality, as well as a difference between that concept and the notions of technoliberalism and algorithmic governmentality. Thus, a theoretical framework will emerge, in a kind of critical genealogy of value, that sheds light on contemporary technological dynamics (related to artificial intelligence, algorithms, big data, etc.) where the political issue of algorithmic control of subjectivities is connects with the economic issue of valorization of capitalist value.

*Keywords: cyber-liberalism, cyberalism, gig economy, platform capitalism, informational capitalism.*

## **Resumen**

El presente trabajo discute la emergencia de una nueva gubernamentalidad política, “el ciberliberalismo” o, en otros términos, “el ciberliberalismo”, asociada a la hegemonía de prácticas que fetichizan e idealizan el desarrollo tecnológico y, al mismo tiempo, desarrollan nuevas maneras de dominación y sujeción deseante de los sujetos. Para esto, estudiaremos su origen tanto en sus prácticas sociales como en sus discursos explícitos, desde la contracultura californiana del siglo pasado hasta la actual pregnancia económica de Silicon Valley. Posteriormente, argumentaremos por qué existe una discontinuidad entre la gubernamentalidad cyberal y la gubernamentalidad neoliberal, así como una diferencia entre aquel concepto y las nociones de tecnoliberalismo y gubernamentalidad algorítmica. Así emergerá un marco teórico, en una suerte de genealogía crítica del valor, que eche luces sobre las dinámicas tecnológicas contemporáneas (relacionadas a la inteligencia artificial, los algoritmos, los big data, etc.) donde la cuestión política del control algorítmico de las subjetividades se conecta con la cuestión económica de valorización del valor capitalista.

*Palabras clave: ciber-liberalismo, cyberalismo, gig economy, capitalismo de plataformas, capitalismo informacional.*

## Introducción

De pronto forma parte del vocabulario común hablar de actualizar, innovar, resetear, ser flexibles, devenir disruptivos. Que el *hardware* y el *software*, que la versión 2.0, que lo último. Si hay algún problema en la sociedad este no tardará en solucionarse merced a la innovación y el progreso tecnológico. El asombro acrítico y la astenia complaciente se suceden rutinariamente entre la luminosidad artificial de los aparatejos y la aparición de nuevos tipos y modelos.

Hoy en día se estima que, del total de la población mundial, el 67.1% es usuario único de un teléfono móvil, el 63.1% tiene un ordenador –sea fijo o portátil–, el 62.5% se conecta a Internet y el 58,4% utiliza redes sociales<sup>1</sup>. El promedio de uso diario de Internet se cifra, además, en casi 7 horas diarias<sup>2</sup>. Tales números en el futuro inmediato, por supuesto, tenderán a aumentar. Como muchos teóricos han argüido, esta digitalización de las relaciones sociales –donde debemos recordar que digital viene de dígito y que esto no es sino una referencia a la forma, generalmente binaria, de codificar la data en los aparatos electrónicos– ha puesto a la “información” en el centro de las actividades económicas. Así se habla, verbigracia, de una “cultura de la red” en el que prolifera el “trabajo libre” de los usuarios de la sociedad de la información<sup>3</sup>; de “capitalismo informacional” en el que la noción de clase se expande para no solo involucrar a los trabajadores salarizados, sino también a los generadores de contenido en internet<sup>4</sup>; de “capitalismo de plataformas” donde ha advenido un nuevo tipo de empresa, la plataforma, que media en diversos procesos económicos y que constituye como negocio la extracción de datos<sup>5</sup>; de “capitalismo de la vigilancia” donde se instala una arquitectura digital de modificación de la conducta a partir de la experiencia humana en tanto materia prima<sup>6</sup>. Incluso, algunos

---

<sup>1</sup> Hootsuite, “The Global State of Digital 2022”, (2022), consultado en <https://www.hootsuite.com/resources/digital-trends> (31/07/2022).

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ver Terranova, T., *Network Culture. Politics For the Information Age*, London, Pluto Press, 2004.

<sup>4</sup> Ver Fuchs, C., “Labor in Informational Capitalism and on the Internet”, en *The Information Society*, n° 26 (3), (2010), pp. 179-196. <https://doi.org/10.1080/01972241003712215>

<sup>5</sup> Ver Srnicek, N., *Platform Capitalism*, London, Polity Press, 2016.

<sup>6</sup> Ver Zuboff, S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York, Public Affairs.

señalan que, en estas coordenadas virtuales, la burguesía ha sido reemplazada por –o, en todo caso, se ha metamorfoseado en– una “netocracia”<sup>7</sup> o una “clase vectorialista”<sup>8</sup> que controla la información producida por los trabajadores<sup>9</sup>.

¿Cómo explicar estos fenómenos en los que la producción digital de información es masiva, ininterrumpida, ubicua? ¿Son meros añadidos que se configuran dentro del despliegue de una pretendida razón neoliberal? ¿La digitalización del mundo es tan solo una anécdota del neoliberalismo? ¿No hay, en todo caso, nada nuevo después de este “ismo”? ¿Hay una posteridad luego de este “neo”? Incluso, dada la variedad de discursos que versan sobre él, el neoliberalismo es ya una muletilla, un recurso fácil, una fórmula por defecto que, en lugar de movilizar el pensamiento crítico, lo detiene, lo debita, lo espanta: un modelo que, en sus redundancias y tautologías, nos impide pensar. Foucault bien decía, a propósito de la emergencia del “control social” que retornaremos más adelante:

Creo que existe una cierta pereza teórica, política, o si así lo prefieren, una cierta pereza moral, que es la peor, cuando se dice que siempre es igual, que el orden de hoy es igual que el orden de ayer y que la mejor manera de desautorizar el orden de hoy, o de denunciarlo, es demostrando que este orden actual es semejante al precedente. Sin embargo, creo que es muy importante para nuestra vida, para nuestra existencia y para nuestra individualidad –en función de lo queramos hacer–, saber en qué aspectos este orden que vemos instalarse actualmente es realmente un orden nuevo.<sup>10</sup>

¿De qué manera, entonces, pensar la novedad de los regímenes de gobierno contemporáneos?

A fin de introducirnos en este debate y reflexionar sobre la particularidad de las actuales apuestas políticas recuperamos la noción de “gubernamentalidad” (*gouvernementalité*) de Michel Foucault. El autor francés contextualiza este término como un tipo de poder que se ejerce sobre la población<sup>11</sup> y que tiene sus orígenes en el poder pastoral, esto es, en una genealogía de prácticas hebreas y cristianas donde el dominio sobre los sujetos adopta la forma de un guía-pastor que no aborda un

<sup>7</sup> Ver Bard, A. y Soderqvist, J., *Netocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism*. Reuters, 2002

<sup>8</sup> Ver Wark, M., *Capital Is Dead. Is This Something Worse?* London, Verso, 2021.

<sup>9</sup> Para un antecedente de estas teorizaciones, cfr. Kroker, A. y Weinstein, M., *Data Trash: The Theory of the Virtual Class*, Montreal, New World Perspectives, 1994.

<sup>10</sup> Foucault, M., “Nuevo orden interior y control social”, En *Saber y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 163. La intervención de Foucault, a partir del minuto 35, puede verse en los archivos de la Université de Vincennes (actualmente Université Paris 8): <https://www.archives-video.univ-paris8.fr/video.php?recordID=111>

<sup>11</sup> Ver Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.



territorio, sino una multiplicidad de individuos, que tiene como finalidad la “salvación” de su rebaño de hombres y que, finalmente, obra sobre todos y cada uno de los sujetos individualizándolos<sup>12</sup>. Así es como se consigue gobernar a los sujetos, sin necesidad de pasar por la grilla del Estado, “de manera continua y permanente”<sup>13</sup>. El Estado moderno, que no es sino una pericia de la gubernamentalidad, acogerá empero este tipo de poder, de suerte que el liberalismo y el neoliberalismo se configuren como maneras particulares de un gobierno que conduce, también de manera individualizada e ininterrumpida, la conducta de los sujetos<sup>14</sup>. De la mano de Foucault plantearemos *la hipótesis* siguiente: a partir de la propuesta de los ingenieros, tecnólogos y empresarios de Silicon Valley, los “pastores” contemporáneos de la técnica, *ha emergido una nueva forma de gubernamentalidad que puede denominarse “ciberalismo” o “ciber-liberalismo”*<sup>15</sup>: un poder sobre todos y cada uno de los sujetos que plantea una vía tecnológica de salvación del sí mismo mediante una estricta obediencia de conectividad digital permanente. Para demostrar esto, nuestro análisis desarrollará una especie de “*genealogía crítica del valor*”, a saber: un enfoque donde no solo se enfatizan las variaciones de los dispositivos de poder sobre los sujetos, sino también donde se esclarezca la funcionalidad de estas formas de dominación en los procesos de acumulación capitalistas. En tal sentido, el artículo se dividirá en dos apartados. En una primera parte estudiaremos de qué manera emerge una nueva forma de gobierno propugnada por los utopistas tecnológicos de Silicon Valley y, en una segunda parte, argumentaremos por qué el “ciberalismo” se distingue del neoliberalismo, “el tecnoliberalismo” y “la gubernamentalidad algorítmica”. Añadiremos finalmente una conclusión donde retomaremos lo avanzado para pensar las condiciones actuales del trabajo y el consumo bajo el régimen “ciberal”, tanto como posibles vías de emancipación política.

## **La emergencia del ciberalismo: de la contracultura californiana al dominio del modelo Silicon Valley a partir de la crisis industrial del capitalismo**

<sup>12</sup> Ver Foucault, M. “«Sei to Kenryoku» («Sexualité et pouvoir)», En *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 552-570.

<sup>13</sup> Foucault, M., “«Omnes et singulatim» : Towards a Criticism of Political Reason» («Omnes et singulatim» : vers une critique de la raison politique), En *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 136, traducción nuestra.

<sup>14</sup> Ver Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

<sup>15</sup> Retomamos el término de Ayala-Colqui, J., “La apuesta política de Silicon Valley: ¿Tecnoliberalismo o ciber-liberalismo?”, *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, vol. 1 (1), (2022), pp. 1-15.

En la década de los 90, en plena emergencia de las puntocom, Barbrook y Cameron se percataron del nacimiento de una discursividad asociada al ascenso de las tecnologías de la información. La llamaron “la ideología californiana”. Una alianza de “escritores, hackers, capitalistas y artistas” definía entonces una “ortodoxia heterogénea” para la era informática:

Esta nueva fe ha emergido de una extraña fusión de la bohemia cultural de San Francisco con las industrias de la alta tecnología de Silicon Valley. Promovida en revistas, libros, programas de TV, sitios web, grupos de noticias y conferencias de Internet, la Ideología Californiana combina promiscuamente el espíritu despreocupado de los hippies y el afán emprendedor de los yuppies. Esta amalgama de opuestos ha sido lograda a través de una profunda fe en la potencia emancipatoria de las nuevas tecnologías de la información. En la utopía digital, todos pueden ser modernos y ricos. No sorprende, pues, que esta visión optimista del futuro haya sido acogida con entusiasmo por los nerds informáticos, estudiantes holgazanes, capitalistas innovadores, activistas sociales, académicos de moda, burócratas futuristas y políticos oportunistas de todo Estados Unidos<sup>16</sup>.

El pilar conceptual básico de tal movida no fue sino la libertad individual, la que, empero, contrasta paradójicamente con otro aserto promovido por ella, a saber: el determinismo tecnológico que, por el contrario, plantea la inevitabilidad de los avances técnicos allende la voluntad de los individuos. Así “refleja, simultáneamente, la disciplina de la economía de mercado y la libertad de la artesanía hippie”<sup>17</sup>. Por este motivo, Borsook, que fue primero una entusiasta de este nuevo credo y que posteriormente se distanció de él, denomina a este movimiento “tecnolibertarismo” (*technolibertarianism*) en tanto combinación de “darwinismo social” y “anarcocapitalismo”<sup>18</sup>.

Influencias culturales de esta corriente se encuentran en producciones literarias de diversa calidad tanto como textos de factura académica<sup>19</sup>: desde los libelos individualistas de Ayn Rand hasta las novelas de ciencia ficción de William Gibson y Bruce Sterling, pasando por las especulaciones y elucubraciones de Marshall

---

<sup>16</sup> Barbrook, R. y Cameron, A., “The Californian Ideology”, en *Science as Culture*, n° 6 (1), (1996), pp. 44-45, traducción nuestra.

<sup>17</sup> Ibid, p. 50, traducción nuestra.

<sup>18</sup> Borsook, P., *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High Tech*, New York, Public Affairs, 2001, p. 3, traducción nuestra.

<sup>19</sup> Ver Barbrook, R. y Cameron, A, op. cit y Gere, C. *Digital Culture. Expanded Second Edition*, London, Reaktion Books, 2008.

McLuhan y las teorías de la información de Claude E. Shannon y la cibernética de Norbert Wiener<sup>20</sup>.

En la génesis y despliegue de este movimiento se aprecia una inversión teórico-práctica: se pasó del militantismo *hippie* de los 60, que planteaba una crítica a las normas establecidas, a un libertarismo *techie* pro-capitalista a partir de los 70. Para esto cumplió un rol pivotante la revista *The Whole Earth Catalog* dirigida por Stewart Brand y publicada entre 1968 y 1972, puesto que ahí se promovían las ideas de la naciente cibernética, tanto como las del libre mercado, a partir de una especulación en torno a los beneficios sociales de los ordenadores personales:

Brand abogó por el potencial de las computadoras. Esto condujo no solo a las condiciones que permitieron la PC, sino que también presentó un contexto en el que se podía imaginar su desarrollo futuro, como un dispositivo contracultural e incluso revolucionario<sup>21</sup>.

Más la revista fundacional de la nueva postura política no fue sino *Wired* que, entre 1993 a 1998, dio forma al utopismo digital a partir del surgimiento de Internet (que no debemos olvidar surge como subproducto de investigaciones militares norteamericanas<sup>22</sup>) permitiendo así, finalmente, la mutación de la contracultura en “cibercultura”:

La comunidad contracultural, representada en persona por Brand, Barlow y, hasta cierto punto, Kelly (y, en las páginas de *Wired*, representada gráficamente por el diseño y dispo-

<sup>20</sup> La noción de “información”, así como el desarrollo de máquinas computacionales (es decir, instrumentos de cálculo y descriptación que, poco a poco, adquirieron mayor complejidad y autonomía), se aunaron para la producción de tecnología propiamente digital. Cabe recordar que la noción contemporánea de información tiene tres aspectos, de acuerdo a la propuesta matemática de Shannon de 1948, “La información se define por la relación de la señal con el ruido; la información es una medida estadística de la incertidumbre o entropía de un sistema; la información implica una relación no lineal y no determinista entre los niveles microscópico y macroscópico de un sistema físico”, Terranova, T., *Network Culture. Politics For the Information Age*, op. cit., p. 9, traducción nuestra. Por otro lado, la elaboración de máquinas de cómputo obtuvo un fuerte impulso debido a los fines militares de la Segunda Guerra Mundial donde resultan icónicos, por ejemplo, los iniciales nombres de Turing y von Neumann: “La Segunda Guerra Mundial fue el catalizador no solo para la invención de la computadora electrónica digital binaria moderna, sino también para el desarrollo de una serie de discursos notables e influyentes, que incluyen Cibernética, Teoría de la Información, Teoría General de Sistemas, Biología Molecular, Inteligencia Artificial”, Gere, C. *Digital Culture. Expanded Second Edition*, op. cit., p. 51, traducción nuestra. Huelga decir, además, que la pregnancia transversal de la noción de información no solo afecta a la tecnología, sino también a otras disciplinas como la biología y la medicina. De ahí que se haya hablado, no desde una genealogía crítica del valor, sino desde una arqueología del saber, del advenimiento de una “episteme” centrada en la información. Ver Rodríguez, P., *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Buenos Aires, Cactus, 2019.

<sup>21</sup> Gere, C. op. cit., p. 131, traducción nuestra.

<sup>22</sup> Ver Jacobsen, A., *The Pentagon's Brain: An Uncensored History of DARPA, America's Top-Secret Military Research Agency*, New York, Little Brown, 2015 y Leslie, S., *The Cold War and American Science: The Military-Industrial-Academic Complex at MIT and Stanford*, New York, Columbia University Press, 1993.

sición neo-60 de la revista), trabajó para legitimar las fuerzas emergentes de la tecnología y el Nuevo a política de la Nueva Derecha como signos del advenimiento de una revolución contracultural<sup>23</sup>.

Huelga decir que, paralelo al ascenso de esta imaginería tecnocéntrica, se da, en los años 60, una “revolución consumista” en Estados Unidos, la cual operó “cambios en los mundos de la publicidad, la moda y los negocios en general”<sup>24</sup>. Con ello, el concepto de lo moderno (*hip*) se expanda desde la naciente industria tecnológica hacia la totalidad de las mercancías capitalistas. Así, la nueva cultura digital permeó, sobre todo, a los empresarios de las nuevas tecnologías y dio forma al entorno naciente de Silicon Valley<sup>25</sup>.

En la actualidad, estos discursos y sus prácticas políticas concomitantes no solo pertenecen a un subconjunto de la población ni son posesión exclusiva de algunos devotos de las máquinas. Como argumentaremos más adelante, estas posiciones están esparcidas por todo el globo, de manera casi imperceptible y sin embargo implacable, dada la pregnancia actual del modelo de Silicon Valley y el capitalismo informacional y de plataformas en el que nos encontramos ahora inmersos.

Ahora bien, así como Foucault hizo un análisis del neoliberalismo no tanto atendiendo a la ejecución de los programas mismos, sino a partir de una pesquisa crítica en torno a sus distintas escuelas —ordoliberal, austríaca, americana—<sup>26</sup>, nos corresponde hacer una genealogía de las invenciones gubernamentales que traen los emisores y los emisarios, los “teóricos” del ciberliberalismo, a fin de detectar los respectivos dispositivos de saber-poder-subjetivación. Por razones que daremos en la segunda sección, convendremos en llamar a esta “gubernamentalidad” —modo de gobierno que, por medio de discursos y prácticas, conducen la conducta de los sujetos— “*ciberliberalismo*” o, alternativamente, “*ciberliberalismo*”<sup>27</sup>, en claro contraste con términos como “tecnoliberalismo” o “gubernamentalidad algorítmica”.

No obstante, antes de analizar la singularidad de los dispositivos ciberliberales en algunas de las publicaciones de Louis Rossetto, Timothy C. May, Ray Kurzweil y Nicholas Negroponte —autores todos vinculados de una u otra manera al ambiente

---

<sup>23</sup> Turner, F., *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 223, traducción nuestra.

<sup>24</sup> Frank, T., *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago, Chicago University Press, 1998, p. 230, traducción nuestra.

<sup>25</sup> Ver Turner, F., *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, op. cit.

<sup>26</sup> Ver Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, op. cit.

<sup>27</sup> Ver Ayala-Colqui, J., “La apuesta política de Silicon Valley: ¿Tecnoliberalismo o ciber-liberalismo?”, op. cit.

cibercultural de California de esa época y que ulteriormente serán, si no todos al menos los más conocidos como Negroponte y Kurzweil, los gurús indiscutibles de Silicon Valley y de las universidades-empresa tecnologizantes (que, respectivamente, marcan la pauta en los desarrollos empresariales y académicos en todo el globo)—, partiremos de los informes sobre la crisis de la gobernabilidad de las democracias occidentales liberales en la década del 70.

Como se sabe, *el modelo fordista*, en la posguerra, introduce la “cadena de montaje” en el modo de producción capitalista. Esto significa, en breve, *la homogenización y serialización de las mercancías materiales*, lo cual equivale, a la vez, *a la alienación reglamentada y trivializada del obrero*<sup>28</sup>. El correlato político de este esquema económico fue, al menos en las sociedades occidentales, el Estado de Bienestar que, bajo el temor de la posible influencia de la URSS en la clase obrera, constituyó una “clase media” permitiendo devenir al obrero un consumidor de sus propias mercancías. Sin embargo, este modelo se agotó en la década del 70 dada la sobrecapacidad productiva que alcanzaron las industrias<sup>29</sup>, así como por la competencia de países emergentes como Japón que promoverán la adopción del “posfordismo”, esto es, la tercerización de servicios, la elaboración limitada de productos diferenciados y la “fábrica mínima” que reducía los costos de producción<sup>30</sup>.

Aquí es donde debería revisarse el informe “sobre la informatización de la sociedad” que describe la crisis de las democracias occidentales en el 70 y que plantea, a su vez, una vía de escape:

La informatización creciente de la sociedad se sitúa en el centro de la crisis. Puede agravarla o, al contrario, contribuir a resolverla. Dependiendo de la política en la que ella se inserte, aportará lo mejor o lo peor; en sus efectos, no hay ni automatismo ni fatalidad. Dependerán de la forma en que evolucionen las relaciones entre el Estado y la sociedad en los años venideros.<sup>31</sup>

Nos gustaría, a este respecto, enunciar una *primera tesis* general: *frente a la crisis de la gubernamentalidad liberal, y del modelo fordista industrial, en la década del 70 se ensayará tres vías políticas para reflotar el gobierno del capital: el neoliberalismo financiero, el libertarismo fascistoide que de a pocos mutará en liberfascismo y, en fin, el*

---

<sup>28</sup> Ver Coriat, B., *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.

<sup>29</sup> Ver Brenner, R., *La economía de la turbulencia global*, Madrid, Akal, 2009.

<sup>30</sup> Ver Coriat, B., *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, México, Siglo XXI, 1992.

<sup>31</sup> Nora, S. y Minc, A., *L'informatisation de la société*, París, 1978, citado en Mattelart, A. y Vitalis, A., *De Orwell al cibercontrol*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 107.

*ciberalismo tecnologizante*.<sup>32</sup> Neoliberalismo<sup>33</sup>, liberfascismo<sup>34</sup> y ciberalismo<sup>35</sup> son, empero, modos alternativos de afirmación de la sustancia del liberalismo, a saber: la propiedad de la libertad individual abstracta como fundamento irreductible y norma excluyente de la sociedad. Por supuesto que tal axioma es falaz, toda vez que un individuo no existe más que por y en una comunidad. Sin embargo, aparece como evidencia en nuestras sociedades por el solo hecho de que todos los actos posibles se encuentran determinados de antemano por el trabajo abstracto<sup>36</sup> y la forma de la mercancía expresada en el valor de cambio<sup>37</sup>. Solo en una sociedad modelada por el modo de producción capitalista, donde se oponen trabajadores poseedores de fuerza de trabajo y burgueses poseedores de medios de producción, tiene sentido que exista un contrato entre dos “individuos” que intercambian mercancías. Para esto, el trabajo es abstraído de su singularidad concreta y es valorado únicamente según el valor abstracto que produzca, mientras que las mercancías son solapadas en su valor de uso para ser medidas, cuantitativamente, según el simple valor de cambio<sup>38</sup>. El capital no es otra cosa, pues, que la relación social que reproduce materialmente estas categorías teniendo como objetivo la redundancia de sí, esto es, la valorización del valor<sup>39</sup>. Es esta metafísica individualista, este atomismo reduccionista, condicio-

<sup>32</sup> Coincidimos así, aunque parcialmente por supuesto, con el diagnóstico de Foucault en 1978. En esta época señalaba que había dos maneras de resolver el problema de la crisis del “Estado-Providencia”: “en el curso de los próximos años se van a presentar dos posibilidades: la fascista, “stricto sensu” aunque no creo que sea esta la que nos amenace sino la segunda. [...] La solución que es más sofisticada, se presenta a primera vista como una especie de “desinversión”, como si el Estado se desinteresase de un cierto número de cosas, de problemas y de pequeños detalles hacia los cuales había hasta ahora considerado necesario dedicar una atención particular”, Foucault, M., “Nuevo orden interior y control social”, En *Saber y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 164-165. A esta caracterización, que Foucault lanza de manera oral y casi improvisada, habría que añadirle el neoliberalismo como tercera opción, por un lado, y reformular la segunda opción de la “desinversión” no en tanto una retirada de un poder omnipresente sino una remodulación del mismo por las vías informáticas (eso que precisamente llamamos ciberalismo), por otro lado. Esta apuesta será explicitada líneas abajo en el cuerpo del artículo.

<sup>33</sup> Ver Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, op. cit. y Laval, C. y Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. de Alfonso Diez, Barcelona, Gedisa, 2013.

<sup>34</sup> Sobre el concepto de “liberfascismo”, véase Ayala-Colqui, J. “El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, *Prometeica-Revista de Filosofía y Ciencias*, vol. 24 (2), (2022), pp. 182-199. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.12956>

<sup>35</sup> Ver Ayala-Colqui, J., “La apuesta política de Silicon Valley: ¿Tecnoliberalismo o ciber-liberalismo?”, op. cit.

<sup>36</sup> Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una interpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

<sup>37</sup> Ver Sohn-Rethel, A., *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*. London: The Macmillan Press, 1978.

<sup>38</sup> Ver Ayala-Colqui, J., “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”, *Tópicos (México)*, vol. 61, pp. 109-144. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1208>

<sup>39</sup> Cfr. Marx, K., *El Capital. Libro I. Tomo I*, trad. de Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2000.

nado por el capital, es el que determina, de cabo a rabo, las elucubraciones teóricas y las especulaciones sesgadas de todos liberalismos posibles de Smith a Rossetto pasando por Hayek, von Mises, Friedman, Becker, Rothbard, Hoppe, etc.

No es un secreto que después de la crisis del 70 la gubernamentalidad hegemónica fue la neoliberal<sup>40</sup>. Las otras formas de gobierno, sin embargo, no se extinguieron sin más: se desarrollaron en paralelo, algunas veces en simbiosis con el neoliberalismo, otras con oposición a él. Después de la crisis del 2008, el neoliberalismo ha mostrado aporías mucho más insolubles que antes, y sobre todo ya no le resulta funcional a la burguesía global; de ahí que hayan cobrado fuerza, como *gubernamentalidades alternativas del capital*, de un lado, el liberfascismo de la mano de la *alt-right*<sup>41</sup> y, de otro lado, el ciberliberalismo impulsado por la élite *geek*<sup>42</sup>.

Pues bien, ¿qué propone específicamente el “ciberliberalismo”, si existe un objeto así?

Rossetto publica en 1971, junto a Star Lehr, un pequeño, conceptualmente endeble y limitado, pero, a fin de cuentas, sugerente artículo en *The New York Times* intitulado “The New fight Credo— Libertarianism”. El fundador de *Wired* declara en este texto que “el liberalismo, el conservadurismo y el radicalismo izquierdista” son “filosofías en bancarota”<sup>43</sup>. Es decir, *la discursividad de la naciente gubernamentalidad parte del reconocimiento de su diferencia radical respecto al (neo)liberalismo*. La preocupación central de su propuesta es, entonces, la cuestión de la “libertad del individuo” (*freedom of the individual*), la que, a juicio de los autores, no es contemplada por las anteriores configuraciones políticas: “El nacimiento de la Nueva Derecha ocurre cuando los libertarios finalmente aceptaron el hecho de que habían sido engañados por los liberales, utilizados y engañados por otros radicales y vendidos por los conservadores”. En tal sentido, esta *nueva derecha* propone que se debe limitar la coerción (*coercion*) y el poder (*power*) de los gobiernos sobre los individuos. *Solo con el libre mercado la tecnología se desarrollará en un ambiente propicio y solo con ella los empresarios podrán crear riqueza*: “El motor de desarrollo de la Revolución Digital no fue la planificación estatal [...]. Fueron los libres mercados de capital y los fondos de riesgo los que canalizaron los ahorros a miles y miles de empresas, permitiéndoles comenzar y prosperar”<sup>44</sup>. Ulteriormente, como se sabe, este “libertaris-

<sup>40</sup> Ver Laval, C. y Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, op. cit.

<sup>41</sup> Cf. Ayala-Colqui, J., “El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, op. cit y Hawley, G., *The Alt-Right. What Everyone Needs to Know*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

<sup>42</sup> Cf. Ayala-Colqui, J., “La apuesta política de Silicon Valley: ¿Tecnoliberalismo o ciber-liberalismo?”, op. cit.

<sup>43</sup> Lehr, S. & Rossetto, L., “The New fight Credo— Libertarianism”. *The New York Times*, 1971, disponible en <https://www.nytimes.com/1971/01/10/archives/the-new-right-credo-libertarianism.html> (31/07/2022).

<sup>44</sup> Rossetto, L., “Response to the “Californian Ideology””, (1998), disponible en <http://www.hrc.wmin.ac.uk/theory-californianideology-responses1.html> (31/07/2022).



mo” recibirá una revisión más voluminosa, no necesariamente menos cuestionable teóricamente, en el libro de *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto* (1973) de Murray Rothbard, en el ámbito económico, y en el texto *Anarchy, State and Utopia* (1974) de Robert Nozick, en el ámbito filosófico. Con todo, el libertarismo no es otra cosa que una actualización presuntamente rebelde y moderna de las políticas burguesas de defensa de la propiedad privada y del capitalismo. De ahí que en ella se fragüe lo que se ha denominado “anarcocapitalismo”, esto es, la propuesta de un gobierno donde el libre mercado del capital se desarrolla sin Estado o, como en la versión de Nozick, con un “Estado mínimo”.

En 1992, imbuido en esta retórica capitalista eufemísticamente autodenominada libertaria, Timothy C. May explicita la conjunción entre tecnología y capitalismo; vínculo solidario que deambulaba en las columnas de *Wired* y *Whole Earth Review*. Así postula, en “The Crypto Anarchist Manifesto”, que la tecnología, en especial, la criptografía, permitirá que las transacciones económicas puedan realizarse en un “mayor nivel”, con total anonimato y sin intermediarios<sup>45</sup>. Nuevamente, *la tecnología aparece, para el ciberalismo, como la manera óptima de llevar a cabo el proyecto de la individualización fundante de la sociedad donde las coerciones estatales sean finalmente reemplazadas, en su totalidad, por el libre mercado privado*. Esta idea, de una moneda digital, tendrá múltiples avatares hasta culminar en el *bitcoin* que, a partir de la tecnología *blockchain*, realiza el sueño de un intercambio sin terceros<sup>46</sup>.

Ray Kurzweil, formado en el MIT (Massachusetts Institute of Technology), publica en 1990 *The Age of Intelligent Machines*. De entrada, comparte el vocabulario “disruptivo” de sus predecesores: la tecnología y, más precisamente, las “máquinas inteligentes” supondrán un cambio radical para la sociedad entera. Dado que estas nuevas máquinas ya no extenderán solo nuestras “capacidades físicas”, sino, ante todo, nuestras “capacidades mentales”, operarán desplazamientos inusitados en el mundo:

Promete [*It promise*] transformar la producción, educación, medicina, ayuda para los discapacitados, investigación, adquisición y distribución del conocimiento, comunicación, creación de riqueza, conducción del gobierno [*the conduct of government*] y también la guerra<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Ver May, T. “The crypto anarchist manifesto”, *High Noon on the Electronic Frontier: Conceptual Issues in Cyberspace*, (1992), disponible en <https://libinst.cz/wp-content/uploads/2020/08/havel.pdf> (31/07/2022).

<sup>46</sup> Ver Brunton, F., *Digital Cash. The Unknown History of the Anarchists, Utopians, and Technologists Who Created Cryptocurrency*. Princeton University Press, 2020.

<sup>47</sup> Kurzweil, R., *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge, MIT Press, 1990, p. 8, traducción nuestra.



Esta promesa tecnológica está aderezada por dos posturas complementarias en el también dueño de patentes tecnológicas: *el determinismo y el solucionismo tecnológico*. Por un lado, con claras resonancias de darwinismo social, considera que el desarrollo de la tecnología tiene un ritmo vertiginoso de crecimiento inexorable<sup>48</sup>, tal como evolucionara una especie: “esto no puede ser detenido”<sup>49</sup>; por otro lado, asume que todos los problemas de la realidad se solucionan con más y mejor tecnología<sup>50</sup>: “existe el potencial para comenzar a resolver los problemas con los que la raza humana [sic] ha luchado durante siglos”<sup>51</sup>. Entramos, por ende, en una “sociedad post-industrial”<sup>52</sup> donde la nueva mercancía (*commodity*) es la “inteligencia artificial” (IA): la información, que “tiene valor y puede ser intercambiada”<sup>53</sup>. Todo esto ha sido posible por la industria de la computadora (*computer industry*) y la adopción cardinal de la noción de información (*information*). La información, como nos lo recuerda Terranova, va a ser uno de los conceptos estructurantes no solo de las tecnologías contemporáneas, sino también del resto de las ciencias, a partir de la interpretación matemática de Shannon y Wiener a mitad del s. XX. *Información* no es sinónimo, sin más, de comunicación: es, antes bien, la reducción de todo significado, oposición argumentativa, juego de fuerzas retóricas, a *un problema técnico de envío de una señal de un punto a otro punto por medio de un canal donde la multiplicidad de lo real se reduce a un juego determinista de probabilidades que excluyen lo improbable*:

Lo que implica la comunicación de información, entonces, no es tanto una relación entre lo “real” y su “copia” (o su representación), sino la reducción de un proceso a un conjunto de probabilidades [...], la reducción de una situación a un conjunto de estados y alternativas más o menos probables, limitados por la interacción entre un canal y un código<sup>54</sup>.

Como se puede entrever en la prosa de Kurzweil, *lo que hace el ciberismo es extraer las consecuencias políticas de la noción de información*: una reducción de las relaciones sociales a señales controlables por medio de la digitalización que no significa sino convertir todo elemento vital y significativo en dígitos computables.

<sup>48</sup> Ver Borsook, P., *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High Tech*, op. cit.

<sup>49</sup> Kurzweil, R., *The Age of Intelligent Machines*, op. cit., p. 9, traducción nuestra.

<sup>50</sup> Ver Morozov, E., *La locura del solucionismo tecnológico*, trad. por Nancy Viviana, Buenos Aires, Katz, 2106.

<sup>51</sup> Kurzweil, R., *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge, ob. cit, p. 8, traducción nuestra.

<sup>52</sup> Otros apologetas de la sociedad post-industrial, claramente alienados al libre mercado capitalista, son Alain Touraine, Daniel Bell y Alvin Toffler. Cfr. Mattelart, A., *Historia de la sociedad de la información*, trad. de Gilles Multigner, México, Paidós, 2018.

<sup>53</sup> Kurzweil, R., *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge, ob. cit, p. 13, traducción nuestra.

<sup>54</sup> Terranova, T., *Network Culture, Politics for the Information Age*, op. cit., p. 24, traducción nuestra.

Estar permanentemente conectado, con un uso interminable de *gadgets*, significa entonces colocar como acto sin término la continua traducción de lo real a datos discretos manipulables matemática y técnicamente. Tal transducción informacional incesante y conminadora, sugerimos, no es otra cosa que el nombre del “control”. Si Foucault distinguía entre “dispositivo disciplinario” y “dispositivo de seguridad” —en el sentido de que el primero encierra, vigila y corrige a los sujetos a fin de obtener individuos dóciles y útiles, mientras el segundo regula lo fortuito de los acontecimientos sociales a fin de señalar lo óptimo y aceptable en las poblaciones<sup>55</sup>—, entonces es menester establecer una nueva diferencia, de la mano de Deleuze, y hablar de “*dispositivo digital (informacional)*” o, si se quiere, de “*dispositivo de control*”: “los encierros [de la disciplina] son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de molde autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto”<sup>56</sup>.

*El ciberismo aparece, por tanto, como un movimiento político-social que, a partir de la posibilidad técnica de la información en las tecnologías digitales, insta un “dispositivo de control”, a saber: un dispositivo que modula lo real convirtiendo todo suceso en información, expresada matemáticamente por medio de dígitos discretos, a fin de reducir toda incertidumbre y ruido a probabilidades predecibles y manejables.* Mientras el dispositivo disciplinario encierra y vigila a los sujetos, mientras el dispositivo de seguridad regula lo imprevisible, el dispositivo de control, sin necesidad de constreñir lo fuera de norma y sin necesidad de recurrir a una regulación de la media, modula lo real en el sentido de reducirlo a data discreta previsible, manipulable, en una palabra, singularmente programable<sup>57</sup>. En resumen, la información contenida en las computadoras y en general en cualquiera aparato digital y electrónico señala el advenimiento de una era del control ciber. Como bien reconoce Kurzweil:

Las computadoras juegan hoy un papel indispensable en la aplicación legítima de la ley; no hay razón por la que no sean igualmente útiles para imponer cualquier forma de control.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Ver Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit.

<sup>56</sup> Deleuze, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Polis. Revista Latinoamericana*, n° 13, (2006), p. 2.

<sup>57</sup> Otrora se habló de un “dispositivo algorítmico” en tanto forma de poder que, a diferencia de la disciplina y la seguridad, se caracteriza por la “predicción y orientación de las conductas”, Ayala-Colqui, J., “Viro-politics and capitalistic governmentality: On the management of the early 21st century pandemic”, *Desde el Sur*, vol. 12 (2), (2020), p. 384, traducción nuestra. Sin embargo, es más preciso hablar de control, pues, como veremos, “lo algorítmico” no es más que un caso del control, toda vez que *ya la misma información es controlista y controladora*.

<sup>58</sup> Kurzweil, R., *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge, ob. cit, p. 446, traducción nuestra.

El texto del posterior trabajador de Google no escamita en soltar predicciones de tecnologías futuras: teléfonos inteligentes, conductores cibernéticos, tarjetas de crédito invisibles, etc. Aquí se redonda, de acuerdo a la imposición de los “dispositivos de control”, en la propuesta de la *invasión totalitaria de la tecnología cibernética en la vida*:

nuestros autos, relojes, camas, sillas, paredes, pisos, escritorios, libros, ropa, teléfonos, hogares, electrodomésticos y virtualmente todo lo demás con lo que entremos en contacto será inteligente, monitoreando y atendiendo nuestras necesidades y deseos<sup>59</sup>.

Bajo la égida del control, dado que toda actividad se encuentra modulada inexorablemente, resulta natural que *el trabajo forme un continuo con la totalidad de la vida*: “Es de esperar que se disuelvan las divisiones entre el trabajo, por un lado, y el aprendizaje, la recreación y las relaciones sociales, por el otro”<sup>60</sup>. De tal modo que *el control ciberal no es tan solo una suerte de performance autorreferencial del poder, sino una estrategia política de continua subsunción económica de los sujetos a los circuitos de valorización del capital*.

Por lo demás, cabe señalar que el autor también especula y ayuda a modelar el imaginario del “transhumanismo”, esto es, una corriente de pensamiento que postula la necesidad del mejoramiento humano (*human enhancement*) por medio de distintas tecnologías (ciencias cognitivas, bioingeniería, etc.) con su texto *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever* coescrito con Terry Grossman 2004<sup>61</sup>. Ya en 1989 FM 2030, cuyo nombre real es Fereidoun M. Esfandiary, publicó un texto de título sugerente: *Are You a Transhuman?*<sup>62</sup>, recuperando la noción transhumanista postulada por Natasha Vita-More, nacida con el nombre de Nancie Clark, en el “Transhumanist Manifiesto”<sup>63</sup>. Tomará la batuta Max More, nacido como Max T. O’Connor, quien desarrollará las ideas transhumanistas bajo el nombre de “extropianismo” (*extropianism*)<sup>64</sup> haciendo alusión al principio contrario de la entropía: la “extropía”. Si bien, el transhumanismo dista de ser un movimiento homogéneo, no

<sup>59</sup> Ibid., p. 416, traducción nuestra.

<sup>60</sup> Ibid., p. 428, traducción nuestra.

<sup>61</sup> Ver Kurzweil, R., y Grossman, T., *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*, New York, Rodale Books, 2004.

<sup>62</sup> Ver F.M. 2030, *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, New York, Warner Books, 1989.

<sup>63</sup> Ver Vita-More, N., “Transhuman Manifiesto”, 1983, disponible en <http://www.transhumanist.biz/transhuman-manifesto.htm>. (31/7/2022).

<sup>64</sup> Ver More, M., “Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy”, en *Extropy*, n° 10 (4/2), (1993), pp. 15-24.

cabe duda que la versión libertarista, capitalista, y más precisamente *ciberalista*, es la dominante y más conocida, la cual se ejemplifica en la obra de F.M. 2030, More y, por supuesto, Kurzweil<sup>65</sup>. De este modo, *los ciberales no solo proponen resolver los problemas sociales por medio de más tecnología, sino también mejorarse a sí mismos, física, mental, biológicamente, por medio de la misma*.

Nicholas Negroponte publica en 1995 *Being Digital*. Para empezar, el texto confunde la desiderata tecnofetichista con una enunciación, a la vez, normativa y predictiva de la realidad. Como el autor precedente, Negroponte profetiza que la información y lo digital coparán cada espacio de la vida humana en un proceso “irrevocable e imparable”<sup>66</sup>. Es la llegada de una “cultura radicalmente nueva”<sup>67</sup> que modifica la economía industrial y material en una “economía de la información”<sup>68</sup>. Y, la información, desde la perspectiva ciberal, es en el fondo el acontecer tácito y silencioso de un control omnisciente y tenaz.

A este respecto, el fundador del MediaLab del MIT nos permite especificar esta irrupción del control a partir de un nuevo término: la *personalización* (*personalization*):

En la era posterior a la información, a menudo tenemos una audiencia del tamaño de uno. Todo se hace por encargo y la información es extremadamente personalizada. Una suposición ampliamente sostenida es que la individualización es la extrapolación de la difusión restringida.<sup>69</sup>

Además de conectar el presupuesto libertario anarcocapitalista de la primacía abstracta del individuo, la customización concretiza la singularidad del poder en tanto control. En efecto, mientras el dispositivo disciplinario encierra y castiga a aquellos sujetos que se salen de la norma y el dispositivo de seguridad regula a aquellos que se salen de la media estadística<sup>70</sup>, *la originalidad del dispositivo de control estriba, a nuestro juicio, en introducir, en tiempo real y siempre optimizable, un moldeamiento iterativo de la particularidad de cada sujeto* en virtud de la informatización permanente y creciente de la sociedad. Para decirlo paradójicamente, se trata, a la

<sup>65</sup> Para Barbrook y Cameron los transhumanistas extropianos son parte de la ideología californiana de Silicon Valley, ver Barbrook, R. y Cameron, A, op. cit. Una mixtura explícita entre capitalismo y cibercultura puede verse también en Rothschild, Michael L. *Bionomics: The Inevitability of Capitalism*, New York: H. Holt, 1990, texto discutido en Borsook, P., op. cit., y en otro columnista de *Wired*, Kelly, K., *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, & the Economic World*, New York, Basic Books, 1994.

<sup>66</sup> Negroponte, N., *Being Digital*, New York, Vintage Books, 1995, p. 4, traducción nuestra.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 7, traducción nuestra.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 11, traducción nuestra.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 164, traducción nuestra.

<sup>70</sup> Ver Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit.

vez, de una multiplicación infinitesimal y una exageración denegatoria de la norma: una “norma” a medida de cada singularidad subjetiva. Una norma que desbanca la norma. Una norma debajo de la norma. Es decir, no se propone a todos los sujetos una única y misma acción, sino una customatización controlada de sus acciones que coincide con la supuesta libertad del mismo. Esto ha sido posible solo por mor de la reducción de toda potencia singular subjetiva a patrones informacionales predecibles: eso mismo que se introdujo con la invención matemática de la noción de información con Shannon y Wiener. Negroponte explicita el dispositivo de control de múltiples maneras: “La respuesta está en crear computadoras para filtrar, ordenar, priorizar y administrar multimedia a nuestro nombre: computadoras que lean periódicos y miren la televisión por nosotros, y actúen como editores cuando se lo solicitemos”<sup>71</sup>; “El televisor de hoy le permite controlar el brillo, el volumen y el canal. El del mañana te permitirá variar el sexo, la violencia y la inclinación política.” (1995, p. 49).

Siguiendo nuevamente a Deleuze<sup>72</sup>, quien esclareció el significado del control, debemos retener que el control, que personaliza la conducción de cada sujeto, opera bajo la “modulación”. ¿Qué significa modular? Negroponte, como buen tecnólogo, lo evoca con precisión: modular *es transformar (a) información*. Un *módem* es una “una palabra fabricada a partir de modulador-demodulador; el proceso de convertir *bits* en formas de onda y viceversa”<sup>73</sup>. Por tanto, *el control, en tanto informatización de los sujetos, no consiste sino en la modulación de ellos, esto es, en convertir sus experiencias concretas en data discreta, a fin de predecir y controlar sus actos*. Por ello, como bien admite el tecnólogo norteamericano, *el ciberismo no es una posición técnica sobre la información y las máquinas, sino una posición política-económica sobre la gestión política de los sujetos*: “La computación [*computing*] no se trata más de las computadoras: se trata de la vida misma”<sup>74</sup>.

Con estas nociones básicas, el también columnista de la revista *Wired*, puede exhibir varias prácticas esenciales de “la gubernamentalidad ciber” a partir de una serie de profecías tecnológicas: la flexibilización de las relaciones sociales y laborales<sup>75</sup>, la conexión digital permanente por medio de una tecnología ergonómica e

<sup>71</sup> Ibid., p. 20, traducción nuestra.

<sup>72</sup> Deleuze, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, op. cit.

<sup>73</sup> Negroponte, N., *Being Digital*, ob cit, p. 22, traducción nuestra.

<sup>74</sup> Ibid., p. 6, traducción nuestra.

<sup>75</sup> “La adaptación a los cambios y necesidades del capital merced a la digitalización se enuncia así: “El mundo digital es mucho más resistente [*resilient*] que el dominio analógico en el sentido de que las señales pueden transportar todo tipo de información adicional sobre sí mismas”, Ibid. 46, traducción nuestra.

interactiva<sup>76</sup>, la valorización de la información<sup>77</sup>; el internet de las cosas<sup>78</sup>; la ludificación (o gamificación) de la explotación laboral<sup>79</sup>.

En suma, la propuesta ciberliberal de Negroponte de “*vida digital*” (*digital life*) no debe interpretarse como una curiosidad que predice los beneficios futuros de la tecnología, sino como una *propuesta política* que busca una dependencia y una inmersión continua de los sujetos en los dispositivos electrónicos, de suerte que pueda darse un régimen político donde cada acto de los sujetos sea convertido en información (*bits*) resultando así una predicción y la programación milimétrica, exhaustiva e ininterrumpida de sus conductas para los fines propios del capitalismo. Este es, pues, el régimen implícito en la totalidad, si no la mayoría, de dispositivos tecnológicos que abundan la integridad de nuestra vida y que fueron forjados por los teóricos ciberliberales que, ulteriormente, serán la divisa fundamental de los “emprendimientos” e “innovaciones” de todos los Silicon Valley. ¿Pero todo esto consiste efectivamente en una gubernamentalidad dispar con la neoliberal?

### ¿Por qué el ciberliberalismo es una “nueva” gubernamentalidad?

Sabemos que el neoliberalismo está relacionado con una desregularización de la economía, con una privatización generalizada de los bienes y servicios, con un predominio de las finanzas sobre las industrias, etc.<sup>80</sup> Se pensaría incluso que el neoliberalismo actualiza, renueva, reedita el liberalismo. Contra la idea de las actualizaciones propondremos una *segunda tesis*, conceptualmente previa a la primera expresada líneas arriba: *existen diversos modos simultáneos de expresión del espectro político del capital*. Así como hay distintas modalidades, no necesariamente excluyentes, en las que la configuración económica del capital se realiza a fin de expresar la *sustancia económica de la valorización del valor*: taylorismo, fordismo, toyotismo,

<sup>76</sup> “Los multimedia se volverá más como un libro, algo con lo que puedes acurrucarte en la cama y tener una conversación o que te cuenten una historia.”, *Ibid.*, p. 71, traducción nuestra.

<sup>77</sup> “El valor [*valuation*] de un bit está determinado en gran parte por su capacidad de ser utilizado una y otra vez”, *Ibid.*, p. 77, traducción nuestra.

<sup>78</sup> “En el próximo milenio, descubriremos que estamos hablando tanto o más con las máquinas que con los humanos. Lo que parece preocupar más a las personas es su propia timidez acerca de hablar con objetos inanimados.”, *Ibid.*, pp. 145-156; traducción nuestra.

<sup>79</sup> “Las opciones intermedias entre el trabajo y el juego se ampliarán dramáticamente. La línea nítida entre las aficiones y las obligaciones se difuminará en virtud de un denominador común: el ser digital”, *Ibid.*, pp. 220-221, traducción nuestra.

<sup>80</sup> Ver Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

plataformas, etc.<sup>81</sup>, existen diferentes modalidades, superpuestas y coexistentes, en las que el correlato político-social del capital, *la abstracción de la individualidad asocial*, se puede afirmar, a saber: *liberalismo, neoliberalismo, liberfascismo, ciberalismo*.

La innovación del neoliberalismo estriba en que introduce tres elementos para afirmar la libertad abstracta: la práctica de un mercado que regula al Estado, la normatividad de la competencia y la figura subjetiva del empresario de sí<sup>82</sup>. Por su parte, la particularidad del liberfascismo reside en que, al lado de un mercado que ha de desembarazarse del Estado, introduce la normatividad de la segregación violenta del otro no liberfascista y la figura del defensor-de-sí<sup>83</sup>. En ambas se trata de un poder que guía a los sujetos ejerciendo un gobierno permanente sobre sus conductas.

¿De qué manera el ciberalismo es, pues, una gubernamentalidad irreductiblemente inédita?

Antes de responder esta pregunta, quisiéramos hacer una salvedad, dado que consideramos oportuno ampliar y complejizar el concepto de gubernamentalidad de Foucault. Nos gustaría ir más allá del filósofo francés para pensar lo impensado por él: la relación entre capital e inversiones desearias del poder<sup>84</sup>. En efecto, el gobierno sobre la conducta de los sujetos, más aún en la modernidad, está íntimamente relacionado con móviles económicos<sup>85</sup>. Igualmente, el mantenimiento de

---

<sup>81</sup> Dado que el filósofo de Tréveris, como buen spinozista, utilizó ya “modo” para referir a las expresiones históricas de la sustancia de la productividad humana en tanto *Werkätigkeit* (y no en tanto *Arbeit*): modo de producción asiático, modo de producción feudal, modo de producción capitalista; utilizaremos “modalidades” para hablar, si seguimos con la analogía spinozista, a los atributos coyunturales del modo de producción capitalista: modalidad industrial fordista, modalidad de plataformas, etc.

<sup>82</sup> Ver Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, op. cit. y Laval, C. y Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. de Alfonso Diez, Barcelona, Gedisa, 2013. En los párrafos que siguen, las caracterizaciones del neoliberalismo, se entiende, remiten a estos autores.

<sup>83</sup> Ver Ayala-Colqui, J., “El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, op. cit. En los párrafos que siguen, las caracterizaciones del liberfascismo, se entiende, remiten a este autor.

<sup>84</sup> Como se conoce, esto sí está presente en Félix Guattari y, solo a partir de este, también en Gilles Deleuze. Ver Ayala-Colqui, J., “Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica”, *Hybris*, (13), (2022). Nuestro enfoque no será, empero, ortodoxamente deleuzo-guattariano en las líneas siguientes. Por otro lado, para Foucault el deseo es un elemento que emerge tan solo a partir del cristianismo. Ver Lorenzini, D., “La emergencia del deseo. Anotaciones hacia una historia política de la voluntad”, en Ayala-Colqui, J., Lugo, M. y Soto, L. (comps.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020, pp. 285-312. Aquí hay que distinguir, sin embargo, entre deseo como modalidad histórica de confesión y reconocimiento de sí y entre inconsciente o, si se quiere, afectos de las colectividades sociales.

<sup>85</sup> Foucault no niega esto y, sin embargo, le da un menor énfasis a los móviles económicos dentro de sus análisis del poder. Por ejemplo, reconoce, *en passant*, que el poder sobre el cuerpo (la anatomopolítica) se vincula a la emergencia de la economía industrial, ver Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2008 y que el poder sobre la vida (la biopolítica) es una cuestión esencial del capitalismo, ver Foucault, M. “Le naissance de la médecine sociale”, En *Dits et écrits III*, Paris,

ciertas relaciones de poder, sean de tipo pastoral o no, tienen que dar razón de la cuestión de la “servidumbre voluntaria”<sup>86</sup>, es decir, del hecho de que los mismos sujetos deseen ser dominados:

Los individuos sólo se comportan como las estructuras los determinan a comportarse; pero ellos sólo adoptan también dicho comportamiento por haber deseado comportarse así. Estas dos proposiciones se conectan por la mediación de los afectos: es por haber sido afectados en y por las estructuras que los individuos han deseado comportarse como se comportan.<sup>87</sup>

En tal sentido, estamos obligados –para dar cuenta de manera conjunta y ya no de manera unilateral de la realidad de la valorización del valor, la interrelación entre saber y poder y la operatividad del deseo– a reformular nuestro vocabulario y redefinir algunos términos. Así propondremos que *la genealogía crítica del valor*, nuestro método lógico-histórico de análisis, *realiza una indagación relacional de múltiples ámbitos integrados que son separados conceptualmente: a) las modalidades económicas de producción del valor y b) las modalidades políticas de gobierno en tanto b.1) dispositivos discursivo-prácticos de elaboración material de los sujetos y b.2) equipamientos semióticos de sujeción deseante de los sujetos*. Puede mantenerse, si se quiere, el término “gubernamentalidad” para referir a las modalidades políticas de gobierno incluyendo ahora tanto dispositivos sobre los cuerpos como equipamientos sobre el inconsciente<sup>88</sup>, los cuales buscan ejercer un poder sobre todos y cada uno de los sujetos de manera ininterrumpida.

Pues bien, ¿cómo aterrizar estas dimensiones en el ciberismo? ¿En qué sentido el ciberismo es una gubernamentalidad y, más aún, una nueva forma de gobierno que involucra un dominio sobre la exterioridad material y la interioridad afectiva de los sujetos?

En primer lugar, el ciberismo implica una dinámica de valorización de valor donde el mercado no es simplemente aquello que regula al Estado (como el neoli-

---

Gallimard, 1994, pp. 207-228. Es menester, por tanto, indagar esta zona poca iluminada, desde la perspectiva foucaultiana, sobre las conexiones entre economía y política.

<sup>86</sup> Ver Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1980.

<sup>87</sup> Lordon, F., *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, trad. de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018, p. 15.

<sup>88</sup> Sobre la afinidad entre el dispositivo (de factura foucaultiana) y el equipamiento (de factura guattariana), véase Ayala-Colquí, J., “Dispositivos y equipamientos (no agenciamientos): la normalización y la codificación del capital según Foucault y Guattari”, en Famer, C. y Barbosa, V. (comp.), *Nos rastros de Foucault: diálogos contemporáneos*, 2022.



beralismo)<sup>89</sup> o aquello que debe ser sobrepuesto a él (como el liberfascismo)<sup>90</sup>, sino aquello *que debe realizarse y optimizarse por medio de las tecnologías informacionales*. Así, no se trata ni de vigilar al Estado ni de suprimirlo, sino de subsumirlo en una dinámica tecnológica de mejoramiento de las relaciones entre individualidades abstractas.

En segundo lugar, la práctica y el discurso del ciberismo no es el de la competencia (como el neoliberalismo), ni el de la segregación (como el liberfascismo), sino el del *solucionismo y determinismo tecnológico*, a saber: que el progreso tecnológico es inevitable y que todo problema social se puede solucionar por medio de la tecnología. Con ello, se delinea una *inundación digital totalitaria de la vida*.

En tercer lugar, la elaboración material de los sujetos estriba en una *modulación personalizada que traduce la potencia de actuar de las colectividades en información binaria manipulable, predecible y programable*. De este modo, las dinámicas del trabajo y las dinámicas del consumo se efectúan bajo una modulación inagotable que permite una mayor explotación laboral prediciendo funciones biológicas y una customizada experiencia de consumo orientando las decisiones subjetivas: no sorprende, pues, que haya habido un problema político como el de Cambridge Analytica donde literalmente por medio de una modulación algorítmica se previó la conducta de las personas y, consecuentemente, se manejó su decisión electoral<sup>91</sup>. Por consiguiente, mientras el neoliberalismo elabora sujetos materialmente precarios<sup>92</sup> sometiéndoles a una norma a la que hay que adaptarse<sup>93</sup> por medio de la lógica de las finanzas<sup>94</sup> y el imperativo del endeudamiento<sup>95</sup> y el liberfascismo produce sujetos físicamente y laboralmente discriminados, el ciberismo construye sujetos informacionalmente controlados en un *continuum* indiscernible de vida-trabajo-consumo donde no hay adaptación del sujeto a una norma extrínseca y estable, sino *una*

---

<sup>89</sup> Ver Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, op. cit. y Laval, C. y Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, op. cit.

<sup>90</sup> Ver Ayala-Colqui, “El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, op. cit.

<sup>91</sup> Ver Kaiser, B., *La dictadura de los datos*, trad. de Carlos Ramos Malavé, Madrid, Harper Collins Ibérica, 2019 y Wylie, C., *Mindf\*ck. Cambridge Analytica. La trama para desestabilizar el mundo*, trad. de Ana Herrera, Barcelona, Roca Editorial, 2020.

<sup>92</sup> Ver Standing, G., *The Precariat: The New Dangerous Class*, London, Bloomsbury, 2016.

<sup>93</sup> Ver Stiegler, B., « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*. Paris, Gallimard, 2019.

<sup>94</sup> Ver Marazzi, C., *Capital y lenguaje: hacia el gobierno de las finanzas*, trad. de Emilio Sadier, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

<sup>95</sup> Ver Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrotu, 2013.

*construcción sincrónica y programable de múltiples personalizaciones.* El régimen de poder propio del ciberliberalismo es, por lo tanto, el dispositivo de control informacional.

Finalmente, mientras el neoliberalismo trabaja con la fantasía del “empresario de sí”: todos podemos devenir ricos si invertimos lo suficiente en nuestro capital humano; y el liberfascismo opera con la fantasía de un ataque a los estatutos ontológico-axiológicos del sí: es menester incubar la figura del “defensor de sí” por medio de una violencia segregacional contra los otros; *el ciberliberalismo introduce la figura fantasmática del “mejorador de sí”: todos debemos mejorarnos protésica y biológicamente merced a los inexorables avances tecnológicos.*

Es a través del mercado optimizado tecnológicamente, del determinismo y el solucionismo tecnológico, de la modulación programable de los sujetos y de la sujeción deseante del mejorador de sí, que el ciberliberalismo permea la manera cómo se viven las subjetividades contemporáneas y cómo se edifican las relaciones políticas actuales ofreciendo una forma de gobierno continua sobre todos y cada uno de los sujetos. Aquí es donde puede retomarse la noción foucaultiana de “control social”<sup>96</sup> que luego Deleuze nombrará, en la década del 90, como “sociedades de control”<sup>97</sup>. Para Foucault, ya en 1978, luego de la crisis del Estado de Bienestar existe un paso del “orden disciplinario” hacia un “orden de control social” que se declina en la presencia simultánea de “zonas vulnerables” de control total y “zonas de tolerancia” de control aligerado. Para que sea posible efectuar no un poder disciplinario, sino un control flexible “a distancia” es menester que exista lo que el filósofo de Poitiers llama, de un modo asaz iluminador, “un sistema de información general”:

Es necesario un sistema de información que no tenga fundamentalmente como objetivo la vigilancia de cada individuo, sino, más bien, la posibilidad de intervenir en cualquier momento justamente allí donde no haya creación o constitución de un peligro, allí donde aparezca algo absolutamente intolerable para el poder<sup>98</sup>.

Para ello se requiere un “consenso” que “pasa, evidentemente, por toda esta serie de controles, coerciones e incitaciones que se realizan a través de los mass media”<sup>99</sup>. Solo así el ejercicio del poder sobre los sujetos, por medio de canales informacionales, puede perpetuarse y autocontrolarse. Sin embargo, Foucault también añade que esta nueva forma de poder no es un “poder omnipresente, puntilloso y costoso”<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Ver Foucault, M., “Nuevo orden interior y control social”, op. cit.

<sup>97</sup> Ver Deleuze, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, op. cit.

<sup>98</sup> Foucault, M., “Nuevo orden interior y control social”, op. cit., pp. 165-166.

<sup>99</sup> Ibid., pp. 166.

<sup>100</sup> Ibid., pp. 165.

Resulta ostensible que cuando el filósofo lanza estas ideas, de una forma sintética y muy acotada, no tenía noticia en su época de los cambios tecnológicos, computacionales, cibernéticos y algorítmicos que, poco a poco, se volverán hegemónicos hasta delinear una continua conexión digital de los sujetos. Pues bien, el diagnóstico de Foucault es preciso en todo lo que señala a condición de señalar que este *control* no es tan solo una forma de “aparente repliegue del poder”<sup>101</sup>, sino que, merced a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, es un *recrudescimiento del poder que, si bien deja la dominancia de una vigilancia física acotada*<sup>102</sup>, *instala otra forma de gobierno virtualmente incesante*.

Casi dos décadas más tarde, Deleuze precisamente añadía a los *mass media* de Foucault la importancia de “las máquinas informáticas y los ordenadores”<sup>103</sup>, que con un “lenguaje digital”, anuncian la aparición del control eclipsando, aunque no anulando, la disciplina y, por extensión, la seguridad. Con esto no se trata de abandonar un poder omnipresente, sino de intensificarlo cibernéticamente: “El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada”<sup>104</sup>.

Por consiguiente, eso que Foucault y Deleuze vislumbran bajo la forma de (la sociedad de) control no es sino la emergencia de una nueva modalidad política. Bajo el amparo de tales análisis hemos creído conveniente ampliar sus respectivos focos de reflexión y delinear los rasgos fundamentales de este movimiento político-social: lo hemos llamado, no sin establecer algunos cambios en el vocabulario y una ampliación del enfoque, *gubernamentalidad ciber*al.

¿Por qué, en fin, no usar los conceptos de “tecnoliberalismo” o “gubernamentalidad algorítmica” para remitir al objeto que intenta mentar el ciberismo?

El vocablo “tecnoliberalismo” (*techno-liberalism*), propuesto por Malaby y Fish, y posteriormente por Sadin, es equívoco por tres motivos. Primero, remite tan solo a un discurso ideológico, y en el peor de los casos a una *Weltanschauung*, y no a una gubernamentalidad<sup>105</sup>, de suerte que no cubre la cuestión del gobierno ininterrumpido de las conductas, ni mucho menos el aspecto deseante aquí propuesto: “El tecnoliberalismo designa un tipo específico de discurso digital, a saber: cómo la

---

<sup>101</sup> Ibid., pp. 166.

<sup>102</sup> Las nuevas tecnologías, empero, no anulan ni la disciplina ni la vigilancia. Ver Wajcman, G., *El ojo absoluto*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 2011 y Mattelart, A. y Vitalis, A., *De Orwell al cibercontrol*, op. cit.

<sup>103</sup> Deleuze, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, ob. cit., p. 3.

<sup>104</sup> Ibid., p. 4.

<sup>105</sup> “Nos engañaríamos si viéramos dentro del uso de Internet fenómenos de gubernamentalidad en el sentido foucaultiano”, Sadin, É., *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, trad. de Margarita Martínez, Buenos Aires, Cactus, 2018, p. 131.

élite demócrata dialoga sobre tecnología en un intento de mitigar las tensiones del liberalismo”<sup>106</sup>; “El espíritu de Silicon Valley lleva dentro de sí una visión de mundo que estima que la técnica ha alcanzado de aquí en más tal grado de sofisticación que su naturaleza, de algún modo, ha transmutado”<sup>107</sup>. Segundo, es tematizado como una prolongación del neoliberalismo, o del liberalismo, y no como un acontecimiento que desafía los senderos establecidos de la razón neoliberal: el tecnoliberalismo “marca tanto sus similitudes con el pensamiento neoliberal como su énfasis en concebir sistemas complejos a través de la manipulación de la tecnología”<sup>108</sup>; se trata del “triunfo de una forma extrema del liberalismo: el *tecnoliberalismo*”<sup>109</sup>. Tercero, el prefijo “tecno” es excesivamente genérico, puesto que el capitalismo requiere siempre de técnicas y toda conducción de conductas remite invariablemente a técnicas de gobierno; de ahí que el prefijo “ciber” tenga la ventaja de enfatizar la idea de “control” en estas nuevas técnicas de gobierno, la cual precisamente se tuvo en ciernes con la acuñación del vocablo “cibernética” realizada por Norbert Wiener en la mitad del siglo XX<sup>110</sup>. Habría que añadir también que, estos autores, no tienen una referencia explícita a los conceptos de modulación controlante y sujeción deseante.

Por otro lado, está el término “gubernamentalidad algorítmica” acuñado por Rouvroy y Berns. De entrada, los autores señalan la diferencia fundamental entre la estadística y los *big data* algorítmicos: el primero remite a una “norma”, a una media, a un promedio; el segundo, a una personalización “a-normativa”<sup>111</sup>. Es con esta última que la “gubernamentalidad algorítmica” trabaja recolectando datos de los sujetos, estableciendo correlaciones a-normativas entre ellos y, en fin, anticipando los comportamientos individuales:

En consecuencia, por gubernamentalidad algorítmica designamos, de una manera global, un cierto tipo de racionalidad (a)normativa o (a)política que reposa sobre la recolección, la agregación y el análisis automatizado de datos en cantidad masiva a fin de modelizar, anticipar y afectar, de antemano, los comportamientos posibles<sup>112</sup>.

<sup>106</sup> Fish, A., *Technoliberalism and the End of Participatory Culture in the United States*. Palgrave Macmillan, 2017, p. 108, traducción nuestra.

<sup>107</sup> Sadin, É., *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, ob. cit., p. 99.

<sup>108</sup> Malaby, T., *Making Virtual Worlds: Linden Lab and Second Life*, Ithaca, Cornell University Press, 2009, p. 16, traducción nuestra.

<sup>109</sup> Sadin, É., *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, ob. cit., p. 39.

<sup>110</sup> Ver Wiener, N., *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine. Reissue of the 1961 second edition*, Cambridge, The MIT Press, 2019.

<sup>111</sup> Rouvroy, A. y Berns, T., “Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation. Le disparate comme condition d’individuation par la relation ?”, *Réseaux*, n°177, (2013), p. 166, traducción nuestra.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 173., traducción nuestra.

Para ello, esta forma de gobierno despliega un “perfilaje” (*profilage*) de los sujetos, a saber: la constitución de un doble informacional a partir del cual establecer las recolectas y las estimaciones predictivas. Esto conlleva, finalmente, a que el sujeto desaparezca, dado que las decisiones se operan allende la voluntad subjetiva: “la gubernamentalidad algorítmica no produce ninguna subjetivación, sorteando y evita a los sujetos humanos reflexivos”<sup>113</sup>. Por lo tanto, gobierna sobre “relaciones”<sup>114</sup> en tanto condiciones de individuación de los sujetos.

Aunque el enfoque de Rouvroy y Berns –y el de Costa y Rodríguez que añaden a este perfilaje algorítmico un poder sobre la información biológica de los sujetos también a partir de un diálogo con Foucault y Deleuze<sup>115</sup>– resulta sugerente y, en muchos puntos, bastante acertado, nos gustaría tomar una distancia por las siguientes cuatro razones. Primero, la gubernamentalidad algorítmica solo atañe a un *dispositivo de poder sobre los sujetos*, pero no a una *figura político-económica global* que involucra nuevos modos de acumulación del capital ni nuevas fantasías que reemplazan a las neoliberales. La gubernamentalidad algorítmica consiste en la descripción de una modalidad de poder a partir del uso de una tecnología determinada, esto es, los algoritmos. La gubernamentalidad cibernética, por el contrario, es un concepto mucho más amplio, anclado históricamente, que tematiza la intersección de discursos, prácticas, dispositivos y deseos que modelan un nuevo régimen político-económico. Segundo, la gubernamentalidad cibernética rastrea la emergencia de la noción de información como punto de anclaje de discursos sobre el solucionismo tecnológico y las prácticas de control sobre los sujetos. A este respecto, los algoritmos y el *datamining*, fenómenos subrayados por los autores señalados, son solo casos posibles de la tecnología de la información. La gubernamentalidad algorítmica incurre, por consiguiente, en el error de ver solo control en los algoritmos predictivos, cuando *ya el advenimiento de una sociedad de la información es la emergencia del control*. Así la gubernamentalidad cibernética, y la arremetida de su noción de información, es la condición de posibilidad de los algoritmos y, por tanto, de “la gubernamentalidad algorítmica”. Tercero, el uso del término gubernamentalidad en Rouvroy y Berns es impreciso, toda vez que las formas de gobierno designan interrelaciones complejas de discursos, poderes y subjetivaciones que van más allá del funcionamiento de un simple dispositivo. Hablar de gubernamentalidad algo-

<sup>113</sup> Ibid., traducción nuestra.

<sup>114</sup> Ibid., p. 184, traducción nuestra.

<sup>115</sup> Ver Costa, F., “Biopolítica informacional. Apuntes sobre el gobierno de los públicos en las sociedades de control”. En AAVV, *Estudios de Biopolítica*, pp. 138-153. Santa Cruz, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 2012 y Rodríguez, P., *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, op. cit.

rítmica es tan absurdo como hablar de gubernamentalidad disciplinaria o gubernamentalidad de seguridad, términos que Foucault nunca utilizaría. Es más, el francés nunca se refiere al ejercicio de un dispositivo de poder como gubernamentalidad. Por el contrario, para él gubernamentalidades son el liberalismo o el neoliberalismo, es decir, fenómenos globales que involucran dispositivos pero que no se reducen a esto. Por ende, más preciso sería hablar de “dispositivo algorítmico” en el caso Rouvroy y Berns. Con todo, aún esta denominación es unilateral, puesto que la información misma, antes de todo *datamining* y *big data*, implica ya la reducción de lo real a elementos predecibles y manipulables. De manera tal que si se conserva el concepto de “gubernamentalidad algorítmica” rectificando su imprecisión en la reformulación “dispositivo algorítmico” (haciendo abstracción, de momento, de la cuestión de que sus notas teóricas sean las adecuadas), habría que decir que *aquel no es sino un caso posible del dispositivo de control-informacional*: antes de los algoritmos predictivos y el *machine learning* hay control modulador. Cuarto, discrepamos del enfoque de los mencionados cuando señalan que las nuevas tecnologías contribuyen a una elisión de los sujetos. Muy por el contrario, consideramos que la gubernamentalidad ciberál *produce sujetos*: un sujeto digitalmente controlado que incuba el deseo de mejorarse a sí por medio de extensiones corporales o modificaciones tecno-genéticas. De igual manera, es aquí donde la noción de ciberálismo incorpora la cuestión de la sujeción deseante: que las personas se conecten a cada momento y den libremente sus datos no sucede simplemente fuera de una supuesta “conciencia representacional” que anule la subjetividad como creen los investigadores citados, sino dentro de mecanismos precisos de deseo y de mejoramiento de sí<sup>116</sup>. En tal sentido, solo a nivel de los dispositivos, se podría decir que hay una cierta afinidad entre nuestra propuesta y la de Rouvroy y Berns: lo que ellos llaman “gubernamentalidad algorítmica”, nosotros lo denominamos, con mayor amplitud histórica, “dispositivos de control”; pero, a nivel de la gubernamentalidad, nuestro concepto apunta a una dimensión distinta que a la mera dinámica del funcionamiento del poder por mor de una sola tecnología, así como presupone notas teóricas diferentes, máxime contrapuestas.

### **A modo de conclusión: explotación económica bajo el ciberálismo y posibilidades tecnológicas de emancipación**

---

<sup>116</sup> Ver Neff, G. y Nafus, D., *Self-tracking*, Cambridge, MIT Press, 2015

Como reflexión final nos gustaría indicar la presencia de la gubernamentalidad ciberbal en la cotidianeidad de nuestras acciones, especialmente en el trabajo y el consumo. El control, que trae el ciberbalismo, es actualizable y permanente. De manera tal que, en la inundación digital de la vida, ya no hay estancos separados entre distintas acciones, labores y funciones, sino un continuo de conexión permanente bajo un control igual de incesante. Es en esta ilimitación informacional donde acaece la fuerza del gobierno ciberbal.

Por lo general, cuando se habla de las nuevas tecnologías y la política se enfatiza el lado del consumo: se modela los datos del usuario para predecir sus comportamientos y ofrecer un servicio personalizado, siempre actualizable, como sucede en *Meta (Facebook)* y en *Alphabet (Google)*. Se descuida, por ende, el aspecto del trabajo. Queremos señalar, entonces, que también en el trabajo, y no solo en el supuesto ocio y entretenimiento que nos brindan las plataformas, existe un control y una predicción de las conductas: en *Amazon* los trabajadores son monitoreados incesantemente para intervenir sobre el nivel de productividad y en *Uber* no solo se manipulan a los consumidores, sino ante todo a los trabajadores<sup>117</sup>. Asimismo, la gubernamentalidad ciberbal, por medio de sus dispositivos algorítmicos, reproduce sin cesar las desigualdades sociales<sup>118</sup>. De este modo, no solo se trabaja precariamente, sea con el uso necesario de la tecnología (acrecentado por la pandemia de la Covid-19), sino *bajo la tecnología*, donde aún el consumo y la libre profusión de datos, junto al trabajo de la información por medio las máquinas<sup>119</sup>, constituye también un trabajo digital explotado<sup>120</sup>.

Ahora, así como Guattari hablaba en su momento de “sociedad posmediática” para realizar una crítica a los *mass media* no como una eliminación tecnófoba sino como una apropiación creativa de los mismos<sup>121</sup>, tendríamos que hablar, como medio de emancipación, de una “sociedad pos-ciberbal” que no rechace la tecnología

---

<sup>117</sup> Ver Couldry, N. y Mejias, U., *The Costs of Connection. How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*, London, De Gruyter, 2019, Gray, M. L., & Suri, S., *Ghost work: How to stop Silicon Valley from building a new global underclass*, New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2019 y Rosenblat, A., *Uberland. How Algorithms Are Rewriting the Rules of Work*, California, University of California Press, 2019.

<sup>118</sup> Ver Eubanks, V., *La automatización de la desigualdad. Herramientas de tecnología avanzada para supervisar y castigar a los pobres*, trad. de Gemma Deza, Madrid, Capitán Swing, 2021.

<sup>119</sup> Ver Pasquinelli, M., “Capitalismo macchinico e plusvalore di rete Note sull’economia politica della macchina di Turing”, En Pasquinelli, M. (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, 2014, pp. 81-102.

<sup>120</sup> Ver Terranova, T., *Network Culture. Politics For the Information Age*, op. cit., Fuchs, C., “Labor in Informational Capitalism and on the Internet”, op. cit. y Fumagalli, A., Lucarelli, S., Musolino, E. y Rocchi, G., “Digital Labour in the Platform Economy: The Case of Facebook”, *Sustainability*, 10, (2018), pp. 1-16.

<sup>121</sup> Ver Guattari, F., *Las tres ecologías*, trad. de José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1990.

digital, sino que la convierta en plataforma de construcción de un nuevo común. Para esto es necesario recusar la pregnancia de la acumulación del valor, tanto como destituir los dispositivos de poder y, sobre todo, las configuraciones deseantes que pesan, invisibles y discretos, sobre nuestros actos. Como decía Deleuze en el momento en que configuraba su ontología: “La lucha práctica no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar”<sup>122</sup> (Deleuze, 2002, p. 314). En tal sentido, bajo el ciberismo, nuestras armas están hechas también de esas pequeñas diferencias que podamos construir entre y a partir de *bits* y *bytes*.

---

<sup>122</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 314.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayala-Colqui, J., “Viropolitics and capitalistic governmentality: On the management of the early 21st century pandemic”, *Desde el Sur*, vol. 12 (2), (2020), pp. 377-395. <https://doi.org/10.21142/DES-1202-2020-0022>
- Ayala-Colqui, J., “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”, *Tópicos (México)*, vol. 61, pp. 109-144. (2021), <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1208>
- Ayala-Colqui, J., “Dispositivos y equipamientos (no agenciamientos): la normalización y la codificación del capital según Foucault y Guattari”, en Famer, C. y Barbosa, V. (comp.), *Nos rastros de Foucault: diálogos contemporáneos*, 2022.
- Ayala-Colqui, J. “El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”, *Prometeica-Revista de Filosofía y Ciencias*, vol. 24 (2), (2022), pp. 182-199. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.12956>
- Ayala-Colqui, J., “Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica”, *Hybris*, (13), (2022).
- Ayala-Colqui, J., “La apuesta política de Silicon Valley: ¿Tecnoliberalismo o ciberliberalismo?”, *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, vol. 1 (1), (2022), pp. 1-15.
- Barbrook, R. y Cameron, A., “The Californian Ideology”, en *Science as Culture*, n° 6 (1), (1996), pp. 44-72. <http://dx.doi.org/10.1080/09505439609526455>
- Bard, A. y Soderqvist, J., *Netocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism*. Reuters, 2002
- Borsook, P., *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High Tech*. New York, Public Affairs, 2001.
- Brenner, R., *La economía de la turbulencia global*, Madrid, Akal, 2009.
- Brunton, F., *Digital Cash. The Unknown History of the Anarchists, Utopians, and Technologists Who Created Cryptocurrency*, Princeton University Press, 2020.
- Coriat, B., *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.
- Coriat, B., *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, México, Siglo XXI, 1992.

Costa, F., “Biopolítica informacional. Apuntes sobre el gobierno de los públicos en las sociedades de control”. En AAVV, *Estudios de Biopolítica*, pp. 138-153. Santa Cruz, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 2012.

Couldry, N. y Mejias, U., *The Costs of Connection. How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*, London, De Gruyter, 2019.

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002

Deleuze, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Polis. Revista Latinoamericana*, n° 13, (2006), 1-8.

Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1980.

Eubanks, V., *La automatización de la desigualdad. Herramientas de tecnología avanzada para supervisar y castigar a los pobres*, trad. de Gemma Deza, Madrid, Capitán Swing, 2021.

F.M. 2030, *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, New York, Warner Books, 1989.

Frank, T., *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago, Chicago University Press, 1998.

Fish, A., *Technoliberalism and the End of Participatory Culture in the United States*. Palgrave Macmillan, 2017,

Foucault, M., “Nuevo orden interior y control social”, En *Saber y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 163-167.

Foucault, M. “Le naissance de la médecine sociale”, En *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 207-228.

Foucault, M. “«Sei to Kenryoku» («Sexualité et pouvoir)”, En *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 552-570.

Foucault, M., “«Omnes et singulatim» : Towards a Criticism of Political Reason» («Omnes et singulatim» : vers une critique de la raison politique), En *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 134-161.

Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. de trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2008
- Fuchs, C., “Labor in Informational Capitalism and on the Internet”, en *The Information Society*, n° 26 (3), (2010), pp. 179-196. <https://doi.org/10.1080/01972241003712215>
- Fumagalli, A., Lucarelli, S., Musolino, E. y Rocchi, G., “Digital Labour in the Platform Economy: The Case of Facebook”, *Sustainability*, 10, (2018), pp. 1-16. <https://doi.org/10.3390/su10061757>
- Gere, C. *Digital Culture. Expanded Second Edition*, London, Reaktion Books, 2008.
- Gray, M. L., & Suri, S., *Ghost work: How to stop Silicon Valley from building a new global underclass*, New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2019.
- Guattari, F., *Las tres ecologías*, trad. de José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1990.
- Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Hawley, G., *The Alt-Right. What Everyone Needs to Know*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Hootsuite. “The Global State of Digital 2022”, 2022. Retrieved from: <https://www.hootsuite.com/resources/digital-trends>
- Jacobsen, A., *The Pentagon’s Brain: An Uncensored History of DARPA, America’s Top-Secret Military Research Agency*, New York, Little Brown, 2015.
- Kaiser, B., *La dictadura de los datos*, trad. de Carlos Ramos Malavé, Madrid, Harper Collins Ibérica, 2019.
- Kelly, K. *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, & the Economic World*, New York, Basic Books, 1994.
- Kroker, A. y Weinstein, M., *Data Trash: The Theory of the Virtual Class*, Montreal, New World Perspectives, 1994.
- Kurzweil, R., *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge, MIT Press, 1990.

- Kurzweil, R., y Grossman, T., *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*, New York, Rodale Books, 2004.
- Laval, C. y Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. de Alfonso Diez, Barcelona, Gedisa, 2013.
- Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- Lehr, S. & Rossetto, L., “The New fight Credo— Libertarianism”. *The New York Times*, 1971. Retrieved from: <https://www.nytimes.com/1971/01/10/archives/the-new-right-credo-libertarianism.html>
- Leslie, S., *The Cold War and American Science: The Military-Industrial-Academic Complex at MIT and Stanford*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Lorenzini, D., “La emergencia del deseo. Anotaciones hacia una historia política de la voluntad”, en Ayala-Colqui, J., Lugo, M. y Soto, L. (comps.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020, pp. 285-312
- Lordon, F., *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, trad. de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018.
- Malaby, T., *Making Virtual Worlds: Linden Lab and Second Life*, Ithaca, Cornell University Press, 2009.
- Marazzi, C., *Capital y lenguaje: hacia el gobierno de las finanzas*, trad. de Emilio Sadier, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- Mattelart, A., *Historia de la sociedad de la información*, trad. de Gilles Multigner, México, Paidós, 2018.
- Mattelart, A. y Vitalis, A., *De Orwell al cibercontrol*, trad. de Juan Carlos Miguel de Bustos, Barcelona, Gedisa, 2015.
- May, T. “The crypto anarchist manifesto”, *High Noon on the Electronic Frontier: Conceptual Issues in Cyberspace*, (1992), disponible en <https://libinst.cz/wp-content/uploads/2020/08/havel.pdf> (31/07/2022).
- More, M., “Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy”, en *Extropy*, n° 10 (4/2), (1993), pp. 15-24.
- Morozov, E., *La locura del solucionismo tecnológico*, trad. por Nancy Viviana, Buenos Aires, Katz, 2106.
- Neff, G. y Nafus, D., *Self-tracking*, Cambridge, MIT Press, 2015

- Negroponte, N., *Being Digital*, New York, Vintage Books, 1995.
- Pasquinelli, M., “Capitalismo macchinico e plusvalore di rete Note sull’economia politica della macchina di Turing”, En Pasquinelli, M. (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, 2014, pp. 81-102
- Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una interpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- Rodríguez, P., *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Buenos Aires, Cactus, 2019.
- Rosenblat, A., *Uberland. How Algorithms Are Rewriting the Rules of Work*, California, University of California Press, 2019.
- Rossetto, L., “Response to the “Californian Ideology””, (1998), disponible en <http://www.hrc.wmin.ac.uk/theory-californianideology-responses1.html> (31/07/2022).
- Rothschild, Michael L. *Bionomics: The Inevitability of Capitalism*, New York: H. Holt, 1990.
- Rouvroy, A. y Berns, T., “Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation. Le disparate comme condition d’individuation par la relation ?”, *Réseaux*, n°177, (2013), pp. 163-196.
- Sadin, É., *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, trad. de Margarita Martínez, Buenos Aires, Cactus, 2018
- Standing, G., *The Precariat: The New Dangerous Class*, London, Bloomsbury, 2016.
- Stiegler, B., « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*. Paris, Gallimard, 2019.
- Sohn-Rethel, A., *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*. London: The Macmillan Press, 1978.
- Srnicek, N., *Platform Capitalism*, London, Polity Press, 2016.
- Terranova, T., *Network Culture. Politics For the Information Age*, London, Pluto Press, 2004.
- Turner, F., *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.

Vita-More, N., “Transhuman Manifiesto”, 1983, disponible en <http://www.transhumanist.biz/transhumanmanifiesto.htm>. (31/7/2022).

Wajcman, G., *El ojo absoluto*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 2011.

Wark, M., *Capital Is Dead. Is This Something Worse?* London, Verso, 2021.

Wiener, N., *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine. Reissue of the 1961 second edition*, Cambridge, The MIT Press, 2019.

Wylie, C., *Mindf\*ck. Cambridge Analytica. La trama para desestabilizar el mundo*, trad. de Ana Herrera, Barcelona, Roca Editorial, 2020.

Zuboff, S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York, Public Affairs.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 221-254

# *The slovenian school, contributions and current debates: an exploration from a latin american perspective*

*The slovenian school, contributions and current debates:  
An exploration from a latin american perspective*

NICOL A. BARRIA-ASENJO

Universidad de Los Lagos. Departamento de Ciencias Sociales, Osorno, Chile

HERNÁN SCHOLTEN

Universidad de Buenos Aires, Argentina

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

JAIRO GALLO ACOSTA

Universidad cooperativa de Colombia

ANTONIO LETELIER

Universidad de Chile. Centros de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA)

JESÚS AYALA-COLQUI

Universidad Científica del Sur, Perú.  
Autor corresponsal: yayalac@cientifica.edu.pe

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.013>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 255-284



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## **Resumen**

Tras una breve reflexión sobre las características de la historiografía del psicoanálisis de las últimas décadas, este artículo se propone mostrar ciertos dilemas y/o debates que atraviesan el campo psicoanalítico tanto en la región como en el mundo contemporáneo. Para ello, se colocará el foco en la campaña organizada por Nina Krajnik a favor de la clínica psicoanalítica y contra el psicoanálisis teórico de Slavoj Žižek, Alenka Zupančič y Mladen Dolar. Interesa especialmente examinar cómo los argumentos de Krajnik se insertan en un proyecto más amplio que apunta tanto a una expansión de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) encabezada por Jacques-Alain Miller, como a obtener un monopolio sobre la teoría psicoanalítica y sus efectos políticos. Se mostrará que es posible hallar las primeras manifestaciones de este proceso en América Latina ya desde tiempos anteriores al proyecto de la AMP. En este sentido, a partir de las producciones de Dolar, Zupancic y Žižek, se mostrarán algunos aportes actuales de la escuela eslovena, que se retoman aquí a la luz de contexto latinoamericano, buscando iluminar las implicaciones teóricas, institucionales, políticas, ideológicas y culturales de la dominación y la hegemonía de la corriente milleriana en el terreno psicoanalítico. Esta lógica de poder, como se verá, no ha impedido el surgimiento y el desarrollo de algunas planteos radicales e irreverentes que, no obstante, parecen haber fracasado: en algunos países latinoamericanos, como Argentina, el psicoanálisis milleriano logró imponerse incluso con mayor intensidad que en la propia Francia. Esto plantea un reto y un dilema dignos de considerar y que es preciso asumir.

*Palabras Claves: Slavoj Žižek; Filosofía; Psicoanálisis; Escuela Eslovena.*



## Abstract

After a brief reflection on the characteristics of the historiography of psychoanalysis in recent decades, this article aims to show certain dilemmas and/or debates that cross the psychoanalytic field both in the region and in the contemporary world. To this end, the focus will be placed on the campaign organized by Nina Krajnik in favor of the psychoanalytic clinic and against the theoretical psychoanalysis of Slavoj Žižek, Alenka Zupančič and Mladen Dolar. It is of particular interest to examine how Krajnik's arguments are embedded in a broader project aiming both at an expansion of the World Association of Psychoanalysis (WAP) headed by Jacques-Alain Miller, and at obtaining a monopoly over psychoanalytic theory and its political effects. It will be shown that it is possible to find the first manifestations of this process in Latin America even before the WAP project. In this sense, based on the productions of Dolar, Zupancic and Žižek, some current contributions of the Slovenian school will be shown, which are taken up here in the light of the Latin American context, seeking to illuminate the theoretical, institutional, political, ideological and cultural implications of the domination and hegemony of the Millerian current in the psychoanalytic field. This logic of power, as will be seen, has not prevented the emergence and development of some radical and irreverent approaches which, nevertheless, seem to have failed: in some Latin American countries, such as Argentina, Millerian psychoanalysis managed to impose itself even more intensely than in France itself. This poses a challenge and a dilemma worthy of consideration and which must be taken up.

*Keywords: Slavoj Žižek; Philosophy; Psychoanalysis; Slovenian School.*



## Introduction

*“Man alone is a triumphant error who makes his  
aberration the law of the world”*

LOUIS ALTHUSSER

The 21<sup>st</sup> century remains abysmally marked by transcendent issues fostered by the academic, political, institutional, economic, social and/or cultural structures and environments of our time. Some enigmas that wander in the coordinates of our time have their origin in the 19<sup>th</sup> century... Others come from further back.

Within the framework of this work, it is relevant to mention the contributions of Sigmund Freud (1856-1939), founder of what he himself called in 1914 as a psychoanalytic “movement” (*Bewegung*). Psychoanalysis is recognized in four main areas of application that gradually appeared after the search for the etiology of neurosis: a theory of the functioning of the human mind, a method and device of psychic treatment, a research method and a useful tool to analyze social, political, cultural dilemmas. The wide variety of uses that this knowledge maintains at present and from an early date makes it impossible to delimit the field clearly and definitively.<sup>1,2,3,4</sup>

---

<sup>1</sup> To learn more about Freud, it is suggested to review any of his biographies, such as *La vida y Obra de Sigmund Freud* by Ernest Jones (1997), *Sigmund Freud Biografía: La vida trágica* by Raymond de Becker (1999) and *Freud: En su tiempo y en el nuestro* by Elisabeth Roudinesco (2015). In his work with hysterical patients, Freud learned and identified that neurotic symptoms were messages carrying repressed and unconscious psychic contents. Jeffrey Moussaieff Masson (1984, 1985) has done a historical reconstruction work and has published Freud's correspondence to W. Fliess from 1887 to 1904, offering us glimpses of what would later be a sophisticated and evidence-based theory.

<sup>2</sup> Although the movement owes its origin to science, it is necessary to clarify that it does not respond to a mere scientific discourse because it addresses and is interested in everything understood from “subjectivity”.

<sup>3</sup> For example, in the late 1910s, Sigmund Freud showed an affinity with the social democratic project of Red Vienna. From that same year, the psychoanalytic field began to consolidate the training criteria for psychoanalysts, integrating the question of *Wilde Psychoanalyse*.

<sup>4</sup> Since psychoanalysis was made known by Freud, it began to evolve and transform into various schools, devices and techniques of intervention. Among its main exponents of the 20<sup>th</sup> century, some of whom ended up distancing themselves from Freud, it is worth mentioning Carl Gustav Jung (1875-1961), Alfred Adler (1870-1937), Wilhelm Reich (1897-1957) Melanie Klein (1882-1960), Wilfred Bion (1897-1979) and Donald Winnicott (1896-1971), who took Freud's central topics and reformulated them, giving way to new theories and psychoa-

In *Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926/1992) –text that Freud wrote in defense of Theodor Reik, who had been accused by a patient of malpractice and by psychoanalyst doctors of being an intruder within psychoanalytic practice–, the father of psychoanalysis warned<sup>5</sup> about the little convenience of psychiatry taking over psychoanalysis, which seems to have finally happened since medicine and psychiatry became the predominant perspective of practicing such praxis.

Furthermore, almost as old as psychoanalysis itself is the topic of the resistance it generates. Russel Jacoby (1983), for example, pointed out the repression of psychoanalysis that implied its domestication and adaptation to American society between the 1930s and 1940s. Regarding this scenario, Paul-Laurent Assoun (2006) affirmed that “el psicoanálisis tenía por esencia y vocación suscitar resistencias (Widerstände) en cierto modo estructurales [psychoanalysis had the essence and vocation to arouse resistance (Widerstände) in a certain way structural]”<sup>6</sup> (p. 17). Due to the increasing frequency and intensity of these resistances, it was necessary for the founder of the school to adopt a position regarding the context and situation in the fields of politics, science and the university, specifying the conditions that a psychoanalyst “must” meet.

To respond to these pressures, the 1960s offered an ideal panorama for rethinking the structure of psychoanalysis. In this context, Jacques Lacan affirmed that “le psychanalyste ne s’autorise que de lui-même [the psychoanalyst only authorizes himself]” and a referent of the French Communist Party, Louis Althusser (1918-1990), proposed an open vindication of psychoanalysis within the framework of his radical reformulation of the work of Karl Marx in texts such as *Pour Marx, Lire Le Capital* and *Idéologie et appareils idéologiques d’État*.

The reformulations in the psychoanalytic current continued later and, in the 21<sup>st</sup> century, the debates are wide and extensive. There are issues that are still burning and have not yet been resolved. What is the role and relationship that psychoanalysis should assume regarding politics? Is it possible to identify antinomies within psychoanalysis about its functioning as an approach, device and/or practice? How to deconstruct the dominant structures and logics that seem to proliferate and be adopted without apparent conscious criticism of the potency of ideas and their inclination?

---

nalytic concepts. In this context, we must locate the “return to Freud” that, since the 1950s, Jacques Lacan (1901-1981) put forward, proposing a new modality of institutional organization.

<sup>5</sup> It must be remembered that Reik was not a doctor, he had studied psychology at the University of Vienna, for which reason psychoanalysts were against his practice.

<sup>6</sup> Throughout the text, the translations that have been placed between brackets are of our own elaboration.

The issues we have referred raise important dilemmas in psychoanalysis about practice and theory, clinic and culture, healing and political reflection. The words of Slavoj Žižek (2005) are related to these dilemmas, when he states that, when cultural studies are ignored in clinical practice, the latter remains trapped in a pre-theoretical empiricism, and when cultural studies deny the clinic, we end up in an empty ideological exercise.

There is a debt present in the questioning regarding the ideological exercise inserted in the usual practice. A wide variety of intellectuals only appeals to propose slight modifications of the productions and doctrines elaborated in the dominant centers, excluding what develops in what is conceived as the “margins” or the “periphery”. This situation finds its origin in one of the objectives of this work.<sup>7</sup>

From a brief historical tour of psychoanalysis in Latin America, we will exhibit some of the dilemmas and/or debates that cross the psychoanalytic field in the region and in the contemporary world. We will examine how Krajnik’s arguments fit into a larger project that seeks not only an expansion of the World Association of Psychoanalysis (WAP) headed by Jacques-Alain Miller, but a monopoly on psychoanalytic theory and its political effects by part of the organized Millerian clinical analysts. We will show how this process has manifested itself in Latin America since before Miller and his WAP. We will contemplate some current contributions of the Slovenian school that we will take up from a Latin American perspective. We will reflect on the theoretical, institutional, political, ideological and cultural implications of the domination and hegemony of the Millerian current in the psychoanalytic field. This logic of power, as will be seen, has not prevented the emergence and development of some radical and irreverent proposals. The proposals exist, but they failed: in some Latin American countries, such as Argentina, Millerian psychoanalysis has been imposed even more intensely than in France itself. This poses a challenge and a dilemma worth questioning.

---

<sup>7</sup> As Plotkin and Ruperthuz (2017) mentioned, “es sorprendente comprobar la ausencia casi total de menciones a América Latina en la gran mayoría de la historiografía general sobre el psicoanálisis, producida fundamentalmente en Europa o en los Estados Unidos. [...] Por otro lado –y esto también resulta significativo–, ninguna de las biografías sobre Freud hace referencia –con la excepción de algunas pocas menciones presentes en la clásica escrita por Ernest Jones –a los vínculos de Freud con personajes Latinoamericanos [it is It is surprising to note the almost total absence of mentions of Latin America in the vast majority of the general historiography of psychoanalysis, produced mainly in Europe or the United States. [...] On the other hand –and this is also significant– none of the biographies about Freud refer –except for a few mentions present in the classic written by Ernest Jones –to Freud’s links with Latin American characters]”. (pp. 10-11)

## 1. Is it possible to speak of a *new history of psychoanalysis* in the 21<sup>st</sup> century?

*Pero así se desenmascara como un simple here-  
dero de aquella primitiva reacción contra lo nuevo,  
como un nuevo disfraz para asegurar su subsistencia  
[But this is how he unmasks himself as a simple heir  
of that primitive reaction against the new, as a new  
disguise to ensure his subsistence]*

FREUD, 1924 [1925].

Until the 1960s, the history of psychoanalysis was essentially hagiographic. These were stories that sought to highlight the Freudian epic and that reduced the history to a biography or, at most, to a summation or chain of biographies. *The life and work of Sigmund Freud* by Ernest Jones (1953) became, in this sense, the pattern and referent of this historiographical model.

In any case, the histories of psychoanalysis that emerged later began to present new and diverse approaches. Indeed, without ignoring the unavoidable relevance of Freud, they sought to locate psychoanalysis in a historical process that includes and overflows widely. This is the case of the ambitious research: *The Discovery of the Unconscious* by Henri Ellenberger (1970), *Freud and the Americans* by Nathan Hale (1971), *Histoire de la psychanalyse en France* by Elisabeth Roudinesco (1982) and *Freud: A Life for Our Time* by Peter Gay (1989), among many others.

However, these new narratives were clearly focused on their development in the central countries and the references to other contexts were, in general, merely anecdotal. One of these contexts was Latin American, which is striking, because as Pavón-Cuéllar (2020) puts it,

*América Latina siempre se ha dejado infectar con mayor facilidad por las pestes provenientes de Europa. Ocurrió con la revolución, con la secularización y el anticlericalismo, con el marxismo, con el socialismo y el comunismo, incluso en parte con el anarquismo. Ha sucedido también de algún modo con el psicoanálisis [Latin America has always been more easily infected by pests from Europe. It happened with the revolution, with secularization and anti-clericalism, with Marxism, with socialism and communism, even in part with anarchism. It has also happened in some way with psychoanalysis].*

In fact, the Chilean psychoanalyst and historian Mariano Ruperthuz recently argued that “[s]i bien, el psicoanálisis se ha constituido como uno de los sistemas de pensamiento más influyentes en el mundo occidental a lo largo del siglo XX, no han existido investigaciones a nivel local que reconstruyan toda su riqueza como objeto histórico [while psychoanalysis has become one of the most influential sys-

tems of thought in the western world throughout the 20th century, there have been no investigations at the local level that have reconstructed all its richness as a historical object]” (2015, p. 35). It was towards the end of the last century that the first investigations into the history of psychoanalysis in Latin America began. These initially adopted an essentially local approach, proposing stories that showed the development of psychoanalysis at the national level (Balán, 1991; Plotkin, 2000; Vezzetti, 1989, 1996). It will be at the dawn of this century that a transnational or even regional perspective began to be adopted, which will seek to illuminate the drifts of psychoanalysis in Latin America.

These works allow us to recover and exhibit the assiduous exchanges that, from an early date, Chilean, Brazilian, Mexican, Colombian, Peruvian and Argentine intellectuals and doctors maintained with Sigmund Freud. In *Estimado doctor Freud: Una historia cultural del psicoanálisis en América Latina*, Plotkin and Ruperthuz (2017) reveal the correspondence that Freud maintained with his regional followers –with some of whom he held personal interviews in Vienna (Scholten & Ferrari, 2018)– as well as the incorporation of their books and publications into his personal library.

These diverse histories of psychoanalysis also allow us to illuminate a much more complex panorama than a mere direct and unidirectional relationship between production centers and peripheral countries. In addition to showing the impact of social, cultural and political contexts, they allow us to account for the role played by local and regional figures in the diffusion of psychoanalytic production in Latin America, which was not limited simply to reproducing foreign models. In any case, no local or Latin American school of psychoanalysis, as in the case of England, France and even the USA, was established, and references to Freud, Klein, Lacan, and others will be a constant source of authority for their followers in the region.

In general terms, this centralizing bias is also present in the institutional history of psychoanalysis in Latin America. The Sociedade Brasileira de Psicanálise (SBP) and the Argentine Psychoanalytic Association were the first to be recognized by the International Psychoanalytic Association (IPA), promoted by Freud in 1910, for which they had to meet the requirement of including in their ranks a didactic analyst, who should have been trained as such in Europe. For decades the IPA’s local branches, mostly driven by doctors, were recognized as the legitimate training ground for psychoanalysts, until alternative spaces to the *establishment*<sup>8</sup> began to emerge. This is the case, for example, of the Freudian School of Buenos Aires

---

<sup>8</sup> Since 1925, at the IX International Congress of Psychoanalysis, didactic analysis had been established together with control analysis (supervision) and theoretical training, as the fundamental triad in the training of a psychoanalyst. In the cases of Brazil and Argentina, it was possible to meet these conditions after the arrival in Brazil

(FSBA) that was founded on the initiative of Oscar Masotta in 1974, following the model of his Parisian namesake directed by Jacques Lacan, whose work was already beginning to spread in Mexico and Argentina since the end of the previous decade. The reference center moves here from London, headquarters of the IPA, to the capital city of France.<sup>9</sup>

At the same time, a problem was highlighted that, although it knew antecedents, will assume a particular relevance in this context: the relationship of psychoanalysis with politics. In the hectic climate that the region was going through at that time, the propagation and appropriation of the ideas of Louis Althusser (Rodríguez Arriagada & Starcenbaum, 2017), already mentioned previously, began while the contributions of various figures of “Freudomarxism” were rescued. In general terms, these were figures from outside the psychoanalytic movement (even expelled from its ranks, as in the case of Wilhelm Reich). At the regional level, it is worth mentioning at least the case of the *Platform* and *Document* groups, formed by members of the Argentine Psychoanalytic Association who submitted their resignation from the institution in 1971, for essentially political-ideological reasons.

However, the subsequent development of the psychoanalytic movement at the regional level maintained an essentially clinical bias. With a few exceptions, it sought to keep psychoanalysis away from politics, and initiatives to incorporate Freudian conceptions into political debates were external to the psychoanalytic *establishment* –that is, alien to psychoanalytic institutions that, over the following decades, fragmented, dissolved and multiplied.

On the other hand, from the 1980s, the relationship of psychoanalysis with the academic field began to be reformulated. This is especially remarkable in the case of Argentina: in 1985, the law of professional practice of psychology was sanctioned, which authorized psychologists to practice psychotherapy, at the same time, the plan of the psychology career of the University of Buenos Aires was radically renewed and the Faculty of Psychology was created –whose cloisters are occupied mostly by psychoanalysts, many of them come from the ranks of Lacanism. This turned the academic field into a space for the training of psychoanalysts, parallel or complementary to the *multiverse* of psychoanalytic institutions –whose activities,

---

of the German psychoanalyst Adelheid Koch in 1936, and the Spanish psychoanalyst Ángel Garma, who had trained at the Psychoanalytic Institute in Berlin, in Argentina in 1938.

<sup>9</sup> In 1953, Lacan himself came into conflict with the Psychoanalytic Society of Paris and founded, together with Daniel Lagache, the French Society of Psychoanalysis. However, it was not yet in his plans to leave the ranks of the IPA. This rupture was finally imposed in 1964, which led Lacan to found the Freudian School of Paris, which he led until its dissolution in 1980. Masotta (1976) presented the EFBA to Lacan in 1975 and was appointed as an analyst member of the Parisian institution.



from the legal point of view, did not qualify for the exercise of psychoanalysis, but whose representatives were integrated into university chairs.

Now, after more than three decades, both the “political potential” of psychoanalysis and the valid spaces of psychoanalytic training seem to be under discussion. More precisely, different assessments are proposed regarding the application of psychoanalytic concepts and ideas beyond the narrow framework of the clinic. While, in some cases, considerations about “good use” are restricted to the scope of the clinic and are promoted within the framework of psychoanalytic institutions that operate in parallel or outside the university environment; in other cases, it is figures from the academic space who propose an extended application of psychoanalysis that allows illuminating the current socio-political scenario.

## 2. Against the elitization of psychoanalysis: Contributions and challenges of the Slovenian School

*Only the concept can be truly added to a world. Unreflected practices cannot but handle what is already there. Therefore, the way to summarize Žižek's politics is through the title of his talk in the first series of the Idea of Communism conferences: “to begin from the beginning”, that is to say, a ruthless insistence on theoretical (philosophical) rigor with a realistic and pragmatic intervention in our predicament. When Žižek calls us to “step back and think” it is not a call of the “beautiful soul”—that position that presupposes the higher moral position of a given subjectivity that will do no wrong. The urge to do nothing doesn't imply a neutral position with regard to a certain political development, a political event, popular uprising, or even elections, critique or even celebrate them from a certain (usually a safe) distance. Žižek does not urge us to withdraw from acting into thinking, thus occupying a position that, from a higher “moral” position, is always afraid of wrongdoing.*

AGON HAMZA

The main interest of some texts worth addressing is that they contain “*timeless elements*” (Merkel), “*universal ideas*” (Bluhm), “*wisdom without time*” (Catlin) or some “*universal application*” (Hacker). These documents, by virtue of their characteristics, are contributions to the field recognized as “*the history of ideas*” (Skinner, 2000).

In the psychoanalytic field—specifically in some sectors of the movement led by Jacques-Alain Miller—an internal structure is reproduced, sometimes weak in its

theoretical rigor, strongly conservative and elitist, but very profitable, being a faithful ally of academic positions. These are some of the reasons why it has managed to penetrate the most remote corners of the planet, generating true sects that have turned psychoanalysis into a mere depoliticized product and with logics related to neoliberalism.

Regarding the apparent depoliticization that Millerian psychoanalysis can present externally, Slavoj Žižek (2020) has observed that in the last decade a liberal cynicism of enjoyment has clearly been promoted, actively intervening in the socio-political space and actively attacking what could be called “*the left*”<sup>10</sup>. In the opposite direction and seeking to exhibit the logics of the dominant discourses, we find precisely Žižek himself, one of the founders of *Ljubljanska lakanovska šola* (Lacanian School of Ljubljana), also integrated by other contemporary philosophers such as Mladen Dolar and Alenka Zupančič.<sup>11</sup>

The rivalry between the Ljubljana school and Jacques-Alain Miller’s World Psychoanalytic Association (WAP) was especially evident in 2017. In this year, the Slovenian psychoanalyst Nina Krajnik, supported by Miller and the WAP, led a campaign against Slavoj Žižek and his collaborators. The violent tone of the campaign, on which we will dwell in the next section, can be exemplified by the titles “In the jaws of Žižek” (Krajnik, 2017a) or “Žižek, the fraud” (2017b), used in the articles published in the French Millerian magazine *Lacan Quotidien*. The articles included strong accusations of “misleading” use and the spread of a “false” version of psychoanalysis. These accusations inevitably lead us to wonder about the distinction between the “true” and the “false” of stories and interpretations, a distinction that, in itself, contains an impossibility (Schaff, 1982; Pons, 2004; Ginzburg, 2011; Jaksic, 2013).

### 3. Krajnik vs. Žižek: A crusade against “true” psychoanalysis

The distinction between true and false is the guiding axis of Krajnik’s campaign against Žižek. This campaign aims to rectify and refute what is unambiguously described as “falsehood” and “falsification” (Gilbert, 2017, par. 12), as “delirium”, as “deception” (Krajnik, 2017a, pp. 11-12), as “fraud”, as “quackery”, as “slander” and “sophistic comments” (Krajnik, 2017b, p. 9). There are no gradual transitions or half-measures between true and false here. The two terms also do not interpen-

<sup>10</sup> References obtained through a personal communication with the Slovenian philosopher.

<sup>11</sup> According to Slavoj Žižek, in a personal communication, these names have been joined by younger and “much more Lacanian” philosophers such as: Simon Hajdini, Gregor Moder, Samo Tomšič, Jure Simoniti.

trate, problematize or transcend in more complex configurations such as those that psychoanalysis discovers in dreams, lapses or symptoms.

It is disconcerting that Krajnik, speaking in the name of the psychoanalytic clinic, uses a criterion of truth more akin to the legal field or to the first chapter of a school textbook of propositional logic. This pre-philosophical criterion does not serve to think about the nuances of the psychoanalytic practice supposedly defended by Krajnik in his struggle against the Lacanian philosophy of Žižek. The true that is revealed in the false or that has a fictional structure, for example, does not exist in the binary simplism with which Krajnik's Manichean argumentation operates. For her, everything is too simple: either you are in the truth or you are in the lie, and it is obviously she who is always in the truth, while Žižek is hopelessly in the lie.

In Krajnik's argumentation, in which there is no room for any dialectic, the false is the contradictory, while the true is tautological. The truth that Krajnik attributes to himself is that of being what he is, that of being the psychoanalyst and Lacanian that he is, while the falsehood that she repeatedly imputes to Žižek is that of being what he is not or that of offering something that is what he is not. According to Krajnik, Žižek is in the false, he is false, because he "introdujo el psicoanálisis sin psicoanálisis [introduced psychoanalysis without psychoanalysis]" (Krajnik, 2017b, p. 9); because "logró marcarse a sí mismo como psicoanalista, aunque no lo es [he managed to mark himself as a psychoanalyst, although he is not]" (Gilbert, 2017, par. 7); because, just as Alain Badiou would be a "revolutionary without revolution", so Žižek would be a "psicoanalista sin psicoanálisis [psychoanalyst without psychoanalysis]" (Krajnik, 2017c, p. 6).

Note that Žižek's problem, for Krajnik, is not exactly to pretend to be what he is not, but to be so without being so, to be what he lacks, the supposed in what he lacks. This definition of the false psychoanalyst could be the very definition of the true analyst, the one who does not take himself seriously as such, the one who puts himself in the place of the object, the one who does not get lost by essentializing, by identifying himself with his role in the analysis, but such subtleties have no place in a broad-stroked argument like Krajnik's. For her, Žižek is simply what it is not because it works like a counterfeit currency that is because it works, but it is not because it is the product of a counterfeit. In circular reasoning, it is false because it is counterfeit, without us knowing well why the hell it is counterfeit.

Žižek's comparison to a counterfeit coin is not Krajnik's own merit, but comes, according to her, from Jacques-Alain Miller. It is he who would have said "once" that "la Sociedad de Žižek para el psicoanálisis teórico es la fausse monnaie, un dinero falso [Žižek's Society for theoretical psychoanalysis is *the fausse monnaie*, a

fake money]”, which, according to Krajnik’s penetrating interpretation, means that Žižek is “trading” with a currency that “es un fraude [is a fraud]”, whose value “es falso [is false]” (Gilbert, 2017, par. 12). Žižek would be false because it is false. No matter how much we squeeze Krajnik’s speech, we will not get anything more out of it at the level of rational argumentation. It is always about the same reasons that are repeated, the same argumentative circularity, the same tautologies. There is no room for the logical connection of one reason with another in reasoning, which could explain in part, at least in part, Krajnik’s repugnance towards the theoretical and the philosophical.

What there is in Krajnik is the multiplication of disjointed and unfounded reasons to justify her attack on Žižek. In addition to attacking him as false, she attacks him as a “plagiarist”, because his work “se basaría enteramente en el plagio de los textos de Jacques-Alain Miller [would be based entirely on the plagiarism of Jacques-Alain Miller’s texts]” (Krajnik, 2017b, p. 8), and because he would be together with Badiou one of the “dos grandes plagiadores de Lacan [two great plagiarists of Lacan]” (2017c, p. 6). Žižek is also attacked for selling his books, for selling them even though he has left-wing convictions, which would be “buen ejemplo [a good example]” of “capitalismo que puede vender el comunismo [capitalism that can sell communism]” (Gilbert, 2017, par. 11). These extravagant incriminations can be included in the same category of accusations against Žižekian falsehood: Žižek would be falsely communist for selling his books, just as he would be false in his ideas by pretending that they are his when in fact they would be Lacan’s and Miller’s.

#### 4. Clinical vs. theory: Against supposedly non-existent theoretical psychoanalysis

Of the various acts that would falsify the Žižekian contribution, the most serious for Krajnik are curiously those of theorizing and philosophizing. Žižek’s great deceptions would be theoretical psychoanalysis and Lacanian philosophy. This is where the crux of the fraud lies.

For Krajnik, theoretical psychoanalysis is fraudulent because it is “algo que no existe [something that does not exist]” (Gilbert, 2017, par. 12), while Lacanian philosophy is misleading because it is philosophy, because philosophy, as Lacan said, is an “sueño eterno [eternal dream]” (Krajnik, 2017c, p. 7). In both cases, we have a huge deception into which everyone would have fallen in Slovenia, where “nadie entra en análisis, todos estudian Lacan; nadie hace los cambios políticos, todos los piensan [nobody goes into analysis, everyone studies Lacan; No one makes political

changes, everyone thinks them]” (2017d, par. 10). The problem is to think and study Lacan. This study and this thought are unbearable to Krajnik.

It must be recognized, in all honesty, that Krajnik’s approach has its nuances. What is deceptive is to think the political without doing it or studying Lacan without analyzing it. The deception lies not so much in theory as such, but rather in “la teoría sin la clínica [theory without the clinic]” (Krajnik, 2017c, p. 7), or in “la clínica que es simplemente un adorno de la grandiosidad del conocimiento filosófico [the clinic that is simply an ornament of the grandeur of philosophical knowledge]” (2017a, p. 12). Philosophy must submit to the psychoanalytic clinic and not maintain its freedom as in Žižek and in the other Lacanian philosophers of Slovenia. This freedom is the alleged deception denounced by Krajnik.

The great Slovenian fraud, in Krajnik’s (2017a) own terms, is that “nadie necesita hacer análisis para desarrollar conceptos psicoanalíticos [no one needs to do analysis to develop psychoanalytic concepts]” when studying “fenómenos sociales y culturales [social and cultural phenomena]” (p. 12). An interpretation in Freudian or Lacanian terms would require, for Krajnik, the experience of the couch. In the absence of such experience, the interpretation would be fraudulent. The fraud, under this criterion, would not be only of certain Slovenian philosophers, but of some structuralists and post-structuralists, of several exponents of the Frankfurt School and of a large part of the most important thinkers of the last century who would have deceived us by using psychoanalytic concepts without being analysts or analyzers.

Krajnik throws overboard most of the philosophical thought nurtured by psychoanalysis in the last century. For her, the true thought inspired by the Freudian heritage is that which arises in a direct relationship with the couch. Everything else is a simple “defensa contra el psicoanálisis [defense against psychoanalysis]” (Gilbert, 2017, par. 9), even “la defensa más fuerte contra el psicoanálisis que existe en nuestro tiempo [the strongest defense against psychoanalysis that exists in our time]” (Krajnik, 2017a, p. 12). This is because the psychoanalytic, as Krajnik conceives it, it is only in the analysis that is made and not in what is thought.

Krajnik (2017a) goes so far as to suggest that “psicoanálisis laciano [Lacanian psychoanalysis]” (p. 11) did not exist in Slovenia before her. What Žižek, Zupančič and Dolar have done for decades would have nothing to do with psychoanalysis, consisting at most of its “mal uso filosófico [philosophical misuse]” (2017c, p. 7). For Krajnik, psychoanalysis is exclusively in the clinic and in the schools and organizations that support it. Thus, the psychoanalytic is reduced to a liberal profession of health, a medicine of the soul, a specialized technique, and it is repressed as an act, as political subversion, symptom of history, cultural force

and intellectual adventure. It is the same repression that psychoanalysis suffered when it expanded during the 1930s and 1940s in the United States (Jacoby, 1983). It is the same repression against which Lacan revolted in criticizing the psychology of the self.

Krajnik tries to reverse the return of the repressed. Psychoanalysis, for her, can only be a clinical, technical, specialized, professional, associative, Millerian work. As for theoretical psychoanalysis and Lacanian philosophy, they are literally a “desviación [deviation]” that “hace daño al psicoanálisis [harms psychoanalysis]”, an “discurso antilaciano [anti-Lacanian discourse]” (Krajnik, 2017a, p. 12), a “traición a una causa analítica [betrayal of an analytical cause]” (2017b, p. 9). These words are exactly the same as those used in the communist parties in the stage of greatest bureaucratization and persecution of dissent. Krajnik’s tone is not only pathetic and frenetic, but violent, dogmatic and intolerant.

Krajnik’s words, moreover, involve a strange fetishization of Freudian and Lacanian heritages. What could psychoanalysis be to be *harmed* by the simple fact of theorizing it without the clinic? Why would a discourse already be *anti-Lacanian* because it is not based on the experience of analysis? All this is too enigmatic and betrays an irrational, sectarian and persecutory relationship with psychoanalysis.

Krajnik’s message is very clear: if you are not in the clinic, you are against psychoanalysis. In order not to be anti-Lacanian, one must “aceptar las consecuencias [accept the consequences]” of “ser laciano [being Lacanian]”, that is, “practicar el análisis [practice analysis]” (Krajnik, 2017b, p. 9). Only the psychoanalyst can think of psychoanalysis consistently, truthfully, and without *harming it*.

## **5. From Slovenia to Latin America, from Krajnik to Miller, from superstructural truth to the base of economic and political power**

Psychoanalytic theory is for Krajnik the monopoly of clinical psychoanalysts, preferably millennials, members of WAP. What is at stake here is not only truth, but power and money. Krajnik says it clearly when attacking Žižek and the other Lacanian philosophers in the field of their “recursos financieros [financial resources]”, their influence on “departamentos universitarios [university departments]” (2017a, p. 12), their “conexiones en los ministerios [connections in ministries]”, the “presupuesto público para asegurar las publicaciones de su agenda [public budget to ensure the publications of their agenda]” (2017b, p. 9). In short, in the entire conflict with Žižek, what is at issue is who will have “el poder sobre el significante

Lacan [power over the signifier Lacan]”, according to Krajnik’s own expression (Gilbert, 2017, par. 6). This power is political, but above all economic. Thus, we come to the root of the problem.

At the economic-political basis of the conflict, Krajnik is openly defending a monopoly of Lacanian psychoanalysis in Slovenia for Millerian clinical psychoanalysts members of the WAP. This requires her, at the superstructural level, to discredit the theorists and philosophers who seem to have monopoly power over the signifier “Lacan” now and for three decades. It is an advertising strategy against the main competition in a petty market logic.

Krajnik’s advertising strategy in Slovenia was the same as Jacques-Alain Miller was simultaneously developing in the world. This strategy became evident, just before Krajnik’s campaign, when Miller (2017) threatened his competitors who “*hacían malabares con juguetes tomados de Lacan para entretener a un público aturcido y que recorrían los campus estadounidenses jugando a los matamoros pseudo-comunistas [juggled toys taken from Lacan to entertain a stunned audience and who roamed American campuses playing pseudo-communist matamoros]*” (p. 10). In a clear allusion to Žižek and his followers, Miller announced the expansion of the range of products offered by a powerful transnational, the WAP, which would now venture into the profitable sector of politics. This sector could not be left in the hands of theorists and philosophers!

It must be well understood that Krajnik’s interests are those of the WAP. The purpose is to conquer the Slovenian market with the French Millerian franchise. It is a phenomenon that we already know quite well in Latin America, where the various associations and schools of psychoanalysis compete with each other for market dominance, which also makes them enter into rivalry with other competitors, including intellectuals, theorists and philosophers, who often receive questions very close to those received by Žižek, Zupančič and Dolar in Slovenia.

Krajnik’s arguments are nothing more than variations or exaggerations of the automatic formula “*le falta clínica [he lacks clinical]*” systematically used in Latin America to disqualify the psychoanalytic contributions of the new “laymen” or “profane”. Intellectuals and academics, as well as members of other psychoanalytic collectives, are instantly neutralized by reproaching them in a lapidary way for “lacking clinic”. This formula, which is heard in Argentina as well as in Chile, Colombia and Mexico, has served and continues to serve so that the Freudian and now Lacanian heritage is monopolized by schools and associations, such as the WAP, which function according to the institutional forms currently most favored by neoliberal capitalism, such as sects, corporations, lucrative companies, elitist clubs, professional guilds and other interest groups.



Psychoanalytic schools and associations not only tend to turn psychoanalysis into an onerous privilege of the wealthy classes of Latin America, but also isolate it from society, attenuate its cultural strength, weaken its theoretical vigor, de-intellectualize it, reduce it to a headless professional activity and seem to depoliticize it by disassociating it from radical movements and abandoning it to conservative inertia logically related to neoliberalism. The latter has been verified in the political positions of Latin American psychoanalysts affiliated with the WAP and supported by Miller: positions against the lack of rule of law in the leftist regimes of Hugo Chávez and Nicolás Maduro in Venezuela, but not against the violence of the right-wing regimes of Enrique Peña Nieto in Mexico and Sebastián Piñera in Chile; pronouncements in favor of the Bolivian coup and racist right, but not in support of the Chilean, Ecuadorian and Colombian progressive and democratic social movements.

It is no coincidence that the Millerian bloc simultaneously supported the reactionary right in Latin America and Macron's neoliberal political option in the last elections in France (Pavón-Cuéllar, 2018). Nor is it a coincidence that it was the same bloc that gave its unconditional support to Krajnik's campaign against theoretical psychoanalysis in Slovenia. All three supports go in the same direction.

By suppressing the theory, an empty space is left for what always springs up in its place: what should continue to be called by its name, the dominant ideology, with which both the visions of the French and Latin American right and the reduction of psychoanalysis to a petty professional practice well paid and well adapted to neoliberal capitalist society can be justified. This practice is the truth of the *truth* underlying the clinic defended by Krajnik against the supposed deception of theoretical psychoanalysis. It is the same truth invoked by wealthy Latin American psychoanalysts, those who have their offices in the Mexican neighborhood of Polanco or in the Argentine neighborhood of Palermo, against theorists: intellectuals, academics and politically committed activists who apparently “les falta clínica [lack clinical]”, which causes them to deviate –as Krajnik would say– towards radical left positions in their work of repoliticization of psychoanalysis.

The overestimation of the empirical pole of the clinic, always at the expense of theory, is a maneuver that can only benefit the dominant ideology, which is imposed with experience, which can only be hindered by theory. This would have been clear to Althusser (1996a, 1996b), but it will never be clear to his brilliant student Miller, much less to the not so brilliant students of the student, precisely because clarity would require a theory that they must do without in order to continue justifying themselves with the ideological effectiveness of their arguments, as Gabriel Tupinambá (2019) has recently shown. What Althusser predicted happened, once again, as so many other times.



## 6. Beyond the biomedical model in psychoanalysis

Previously, we have referred to a clear discussion and/or theoretical, practical debate, bordering on ethical issues between the North American associations of psychoanalysis –which became powerful towards the end of the 1930s due to the emigration of psychoanalysts to North America– and the European associations of psychoanalysis.

It should be noted that what was discussed between the United States (New York Psychoanalytic Society) and the International Psychoanalytic Association in Europe at the end of the 1920s was that the American side did not accept non-medical psychoanalysts to exercise the psychoanalytic practice. This position did not change until the end of the 20<sup>th</sup> century, accepting non-medical professionals to practice psychoanalysis at the beginning of the 1990s.

Freud always defended non-medical exercise in psychoanalytic practice and believed that in this way the practice could benefit from other theories and disciplines. In a letter to psychoanalyst Fritz Wittels, who was in the United States, he comments:

Me place saber que comparte mi opinión sobre el valor del análisis en los tratamientos médicos, en pedagogía y en la formación cultural en general, sin restricciones. No obstante, si se presentara usted allí con mi programa en favor de la aplicación del análisis lego, suscitara la hostilidad de los analistas médicos cuya desconfianza hacia nuevos visitantes de nuestro círculo aumentaría. En América no puede imponerse este criterio. (...) Desde luego, no quiero decir que debe usted descartar la cuestión del lego, o mantener en secreto su opinión; pero no haga bandera de ella. A esos primitivos les interesa poco toda ciencia que no tenga aplicación práctica directa. Lo peor del modo de ser norteamericano es su llamada amplitud de criterio, por la que se sienten hasta magnánimos y superiores a nosotros, los intolerantes europeos; esto, en realidad, no es sino el práctico velo con el que tapan su completa falta de discernimiento. Ellos elaboran –casi a modo de tendencias inconscientes– un compromiso o mezcla de análisis, misticismo junguiano y adlerismo, una estupidez vergonzosa, naturalmente, que sólo merece burla. Esta labor les resulta tanto más fácil por cuanto no han leído prácticamente ninguna de las publicaciones originales, por falta de tiempo y de voluntad.

[I am pleased to know that you share my opinion on the value of analysis in medical treatments, in pedagogy and in cultural formation in general, without restrictions. However, if you were to go there with my programme in favour of the application of lay analysis, you would arouse the hostility of medical analysts whose distrust of new visitors to our circle would increase. In America, this criterion cannot be imposed. [...] Of course, I do not mean that you should dismiss the question of the layman, or keep his opinion secret; but don't flag it. These primitives care little about any science that has no direct practical application. The worst thing about the American way of being is its so-called broad-mindedness, whereby they feel even magnanimous and superior to us, the intolerant Europeans; this, in reality,

is nothing but the practical veil with which they cover their complete lack of discernment. They elaborate –almost like unconscious tendencies– a compromise or mixture of analysis, Jungian mysticism and Adlerism, a shameful stupidity, naturally, that deserves only mockery. This task is all the easier for them because they have read virtually none of the original publications, due to lack of time and will]. (Timms, 1997, p. 105)

Beyond certain Freudian prejudices regarding American society in this letter, what is also questioned there is the pragmatic character that neglects, as Freud himself points out, any element that is not at the service of a direct practical application. Isn't this discussion about secular analysis the current antecedent of the affirmation that psychoanalytic environments “le falta clínica [lack clinically]”?

Faced with this question, it is necessary to recall the fact that although for several decades non-medical professionals have been able to engage in psychoanalytic practice, and they are admitted to the different psychoanalytic schools and institutions that provide “official” psychoanalyst training –including those of the International Psychoanalytic Association– the medical logic underlying clinical practices is still being upheld.

Let us not forget that it is this same implicit perpetuation of the maintenance of the formal “requirements” that turned the clinic into another branch of medical psychopathology, with its defense mechanisms, its rigid frameworks that did not allow psychoanalytic practice to be removed from the offices and couches, their diagnoses including the so-called “low transference” based on the clinical structures of Lacanian psychoanalysis. Not to mention the “presentations of patients” that Lacan himself helped to consolidate.

Fortunately, there is also another Lacan and other Lacanian psychoanalytic practices that among other things do not base their act from a diagnosis to be able to “direct” a cure, the French psychoanalyst Allouch (2006) comments:

Muchos psicoanalistas dicen que primero hay que tener un diagnóstico para saber qué tratamiento seguir. Sin embargo, en la práctica psicoanalítica, cuando una persona le habla a otra, no hay necesidad de establecer previamente un diagnóstico. Algunos imaginan que el diagnóstico ayuda para psicoanalizar, para intervenir, pero no es así. El psicoanálisis no es una medicina.

[Many psychoanalysts say that you must first have a diagnosis to know which treatment to follow. However, in psychoanalytic practice, when one person speaks to another, there is no need to pre-establish a diagnosis. Some imagine that diagnosis helps to psychoanalyze, to intervene, but it is not so. Psychoanalysis is not a measure]. (Allouch, 2006, par. 4).

In this sense, we can identify that the medical heritage that prevailed in the various psychoanalytic associations after Freud continued to prevail in the Lacanians, and today. It is this inheritance that ultimately continues to impose the existence of a “true”, “official” and “institutionalized” psychoanalysis, one that for many should not leave the “analytical device” of the clinics, differentiated that “true” psychoanalysis devoted exclusively to the clinical, and that, of course, cannot leave its “natural environment” and be led to an analysis of social phenomena or sociopolitical dilemmas.

## 7. What is excluded from the clinic: the clinic

The way in which psychoanalysis has been constituted in most cases in Latin America, and how it spread (like a plague, using the Lacanian myth of Freud and Jung reaching America) was that of a practice that was consolidated as “clinical”, a psychoanalysis that some call in “intention” to refer to it as a pure and true practice, that which begins with Freud and continues with others and ends with Lacan and the Lacanians, leaving psychoanalysis in “extension” as a minor matter.

The difference between *clinical* and *psychoanalyst* was addressed by Lacan in different contexts, texts and occasions. It is precisely from this fact that many psychoanalysts turned their practice into a hermetic question that could only be known in select and limited groups. Fortunately, the exceptions are many, there are gaps, loopholes where subjects emerge that no longer sustain these practices, being active agents in the true struggle for the implantation of a hegemonic and dominant psychoanalysis.

In Latin America, for example, there are many examples of psychoanalysts who have managed to remove psychoanalysis from the sacrosanct clinics: Marie Langer (1910-1987), Enrique Pichon-Rivière (1907-1977) or Fernando Olloa (1918-2002), just to mention a few in Argentina, even Estanislao Zuleta (1935-1990) or Álvaro Villar Gaviria (1921-1999). The list would be long including Mexico, Brazil, Chile and other countries.

In our opinion, this is where the Slovenian School of Psychoanalysis becomes important through Dolar, Zupancic and  i ek. It is usually thought that these authors, being philosophers, only provide theoretical tools to be able to think or re-think the philosophical discipline, art or popular culture, and from that background, articulate it with some psychoanalytic elements. It is also often thought that these theories, in the best of cases, serve to reflect on social issues from certain psychoanalytic elements.

The idea is to dare to weigh in something more, that these approaches of the Slovenian School, despite the fact that they themselves refuse to be clinical and to be cataloged as psychoanalysts, serve to think about the clinic and that their contributions serve to question a practice that little by little has become ideological under an ideal of purity or the existence of a true clinic that only sustains itself in the transfer between analyst-analysand within the limits of the consulting room and the couch.

This dilemma that has been developed in a general and in-depth way in this work, becomes important in a social context where only space is left for the ideal of a “pure” psychoanalytic praxis focused and allowed for the “pure”, which in this case they are of an elitist whiteness both for the speaker and for the listener.

Lacan (2003) already warned when he stated that we cannot be “garantes del sueño burgués [guarantors of the bourgeois dream]” (p. 362), where analysts confine themselves to a couch at the service of people who can pay high costs under the assumption that this is how the unconscious is made to work and be able to solve “intimate” problems.

It is necessary to assume that there is an impossibility of talking about a psychoanalysis. Actually, we would have to dare to speak of “psychoanalysis” of “clinical practices” in the plural, since it is always a socio-symbolic matter, it has to do with the Other and has “una dimensión intrínsecamente social, objetiva y crítica [an intrinsically social, objective and critical dimension]” (Zupancic, 2013, p. 12).

Psychoanalytic praxis must take care of pointing out that the realities that appear to be immutable in Latin American contexts are not such, that the socio-symbolic reality where a subject is immersed is the result of fixations of jouissance that, through signifiers, locate it in a social discourse, and just as it could be located there, it could develop a know-how to be able to locate itself in another place, but not before being able to question that place and its relationship with an Other.<sup>12</sup>

The point is that despite these norms that have governed psychoanalytic training and clinical practice, it must always be linked to a theoretical interrogation. Both in Freud and Lacan as in other psychoanalysts, this question comes from different disciplines, even from the same philosophy. For example, the fact that Freud has remained outside philosophy does not mean that he did not use it for the same

---

<sup>12</sup> But in that same “neutral” place, certain psychoanalytic practices have historically been located, from Freudian through Kleanian to Lacanian, all of them traversed by a medicalized ideal, turning clinical practice into a supposed practice without ideals—as if clinical practice was outside the ideals—returning from the repressed the ideal without ideal of a practice without context, an aseptic practice. Thus, for almost a century, most psychoanalysts did not get involved with anything beyond their clinic, confined to their office.

clinic and, in the case of Lacan and his antiphilosophy, its use is even more widespread and almost all his work is crossed by authors such as Hegel, Heidegger, Kierkegaard, Plato, and other disciplines such as ethnology and mathematics or in the last years of topology or string theory.

In short, the theory serves to question what is put into action in clinical practice. But the clinic on many occasions fell into a kind of technical formulation, and thus a practice was ritualized, standardizing it.

In Latin America, despite presenting a series of psychoanalytic practitioners who are faithful participants of different Lacanian schools and institutions that are founded as branches obedient to the opinions that are almost always written in Paris, there are as always disobedient, and fortunately there are more and more. There are those who question this colonizing knowledge and practice in which psychoanalysis has also been involved. Others try to contextualize this theory with a praxis in public health systems or even propose an exercise in psychoanalytic listening in public squares or on the streets; others by converging psychoanalytic theory and practice with other knowledge, not only traditional such as philosophy and social sciences, but indigenous and Afro-descendant ancestral knowledge.

All this provides new perspectives on psychoanalytic practice. By linking the clinical signifier with other signifiers, this practice is reworking a new future in Latin American contexts and takes it out of what dominated psychoanalysis for many years: the office as the exclusive space for psychoanalysis. That is the clinic that can bring us in a commitment to a praxis in Latin America, one that is up to the subjectivity of the time so as not to renounce that impossible thing that is to try to sustain a praxis from psychoanalysis.

## **8. Conclusions on the remaining challenges**

So far, some of the contributions and challenges of what is known as The Slovenian School have been reviewed, understanding that psychoanalytic clinical practice and theory requires, from our point of view, new approaches. In this it becomes necessary to rigorously and critically approach the study of the productions that the authors of this philosophical movement have been producing for decades.

It is necessary to incorporate and accept new interpretative prisms that are up to the demands of individuals, of society. It is necessary not to limit ourselves exclusively to the study of European authors, and to follow their texts and indications without adopting a critical position. Only by questioning both external and

internal productions and practices we can abandon what seems to be perpetuating: continuing to cling to Eurocentric practices and theories of the last century.<sup>13</sup>

However, we must see that, from early date, the study of philosophical, theoretical or literary works of other times was one of the focuses most addressed by large groups of historians. It was not a phenomenon concentrated in a specific historical moment, it is a common practice among scholars of the social sciences to resort to the legacies of those exponents or classical references. At present, this practice seems to have undergone some slight modifications in the local terrain where in emphasis they are not only in authors of other times, but authors who, although they are from other times, are also European.

Scholars and writers of the 21<sup>st</sup> century resort to these practices repeatedly, specifically there is an inevitable return to the history of ideas<sup>14</sup>, since this field quickly became a different and singular field with a wide variety of resources that began to articulate their framework. Understanding this, we do not affirm that the study of Sigmund Freud or Jacques Lacan is something that must be set aside to advance, or progress, let us remember that both opposed the term progress, due to the imposed violence that exists in it. If not, we invite you to leave the modality of faithful subjects who try to be part of the select groups that today “officially” continue with their unfinished legacy.

In this sense, we consider that not only the Slovenian School is a contribution to the field of the history of ideas, being a process of history in construction, something that is developing or gestating incipiently but that has managed to produce a theoretical and critical power regarding the unethical practices that try to spread. It must be clarified that we are not indicating here to a limit to movement, a more or less correct direction. Nor do we propose a singular device of universal applicability. It would be falling into the same abyss from which we intend to get out. We only point to one of the many current contributions that are being produced by authors not only from the world of psychoanalysis, but from fields usually little considered.

One of the concepts that can help us summarize the issues between the supposedly true and the false, or the place that psychoanalysis has in our time, is the notion of ideology, understanding it in its broadest sense, as Slavoj Žižek (1994) points out in *Mapping Ideology*:

---

<sup>13</sup> For this, we aim at a reconfiguration of the logics that are currently dominant, and from here, it becomes necessary to revalue the scope of the local contributions.

<sup>14</sup> According to Donal R. Kelley (2002), the history of ideas had its independent birth in the 19<sup>th</sup> century, until before this, it was related to philosophy without establishing any distinction. It was Victor Cousin who named the field we know today as such as “L’histoire des idées”. Therefore, the starting point for this document finds its origin in Cousin’s work.

La palabra “ideología” puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable.

[The word “ideology” can designate anything from a contemplative attitude that ignores its dependence on social reality to a set of action-oriented beliefs, from the indispensable environment in which individuals live their relationships with a social structure to the false ideas that legitimize a dominant political power. It would seem to arise just when we try to avoid it, while it does not appear when it is clearly expected]. (p. 10)

This antagonism presented when trying to define the concept of ideology can be extrapolated to the complexity of defining a clinical practice, a concept, an approach, a movement. However, this dilemma seems to be easy for some institutions to address by replacing questions and turning psychoanalysis into one more product that is part of the showcases of their formative processes. Is it possible to think of a psychoanalysis without it being an ally of capitalism and the ideology that corrupts our world? We believe that it is possible, even though it is not something that is common, nor are there traces of the direction that should be taken for such release to occur.

For now, the local challenges and the challenges of the psychoanalytic discipline show their tension in those elements that do not seem to be questionable, those ideas, thoughts, practices, theories that prevail as untouchable and irreplaceable. It is not just a matter of decolonizing practices and knowledge –which is a powerful and necessary movement–, nor is it simply about replacing reference figures, or of placing ourselves reactively in an antagonistic position, which could lead to everything changing to stay the same.

In his book entitled *Lacan en México, México en Lacan: Miller y el mundo*, Manuel Hernández (2016) carries out a review of those official and public discourses, from which the future of psychoanalysis is analyzed from a critical position. This excerpt, which is quoted here in its extension and which summarizes the author’s work, is as follows:

Pero antes de la colonialidad siempre hay un movimiento de conquista colonial. Fue con lo que me topé hace más de veinte años en boca de Eric Laurent cuando dio un seminario en México y dijo que la Asociación Mundial de Psicoanálisis, fundada por Miller en 1992, se había propuesto conquistar todos los territorios donde la IPA había expulsado a Lacan. Jamás lo he olvidado. Hace algunos años Jacques-Alain Miller fue todavía más específico cuando hizo un nuevo llamado a los miembros de la EOL en Buenos Aires a que vinieran a México a instalarse y “abrir México a la orientación lacaniana”.

[But before coloniality there is always a movement of colonial conquest. It was what I came across more than twenty years ago in the mouth of Eric Laurent when he gave a seminar in Mexico and said that the World Association of Psychoanalysis, founded by Miller in 1992, had set out to conquer all the territories where the IPA had expelled Lacan. I have never forgotten it. A few years ago, Jacques-Alain Miller was even more specific when he made a new call to the members of the EOL in Buenos Aires to come to Mexico to settle and “open Mexico to the Lacanian orientation”]. (p. 15)

So, given the amount of productions that the EOL has generated, the theoretical contribution is undeniable, but it is our duty to face the fact that what is being carried out is only a massive diffusion of a new product that is trying to spread regardless of whether it is a contribution, a dilemma or if it responds to allied ambitions of estate capitalism where there is a “boss” who has bought everything and only wants to expand his territory of exploitation and domination.

It is not exclusively about Mexico, a specific situation that has been unfavorable for the local authors of that country, it is a real virus that tries to enter the very bowels of every attempt at literary and theoretical subjectivity, destroying the freedoms of reflection, criticism and progress.

The pending challenges are not only a point that must be considered when looking at the productions of the Slovenian school, it is rather a pending challenge for the productions of our century, we continue without a fair and dignified future for Latin American authors because, in each return, we return to the same authors and, in our time, our attention persists abroad. We are a theoretical periphery due to our own practices, which although influenced by cultural elements, by a sort of colonized imprint, is not a reason to justify and maintain the scenario unchanged.

Just as the Slovenian school has had to confront attacks that call into question the veracity and contributions of its discourse and productions, local authors, thinkers and writers repeat the same practice, but not on external enemies, but on those we have to consider our allies.



## REFERENCES

- Allouch, J. (2006). El psicoanálisis está en crisis permanente. *Elcuencodeplata* Recuperado de: [https://www.elcuencodeplata.com.ar/en\\_los\\_medios/121](https://www.elcuencodeplata.com.ar/en_los_medios/121)
- Althusser, L. (1996a). La place de la psychanalyse dans les sciences sociales (1963). En *Psychanalyse et sciences humaines* (pp. 17-72). París: STOCK/IMEC.
- Althusser, L. (1996b). Psychanalyse et psychologie (1964). En *Psychanalyse et sciences humaines* (pp. 73-122). París: STOCK/IMEC.
- Assoun, P (2006) *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo libros
- Balán, J. (1991). *Cuéntame tu vida: una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires: Planeta.
- De Becker, R. (1999). *Sigmund Freud. Biografía: La vida trágica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Freud, S (1992). ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, en: *Obras Completas*, Volumen XX. Buenos Aires: Amorrortu, 165-244.
- Gay, P. (1988). *Freud: A Life for Our Time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Gilbert, A. (2017). Nina Krajinik & the Dream of Uncle Zizek. *The Times of Israel*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://blogs.timesofisrael.com/nina-krajinik-the-dream-of-uncle-zizek/>
- Ginzburg, C. (2011). *El hilo y las huellas, lo verdadero. Lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Hale, N. (1971). *Freud and the Americans: The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876-1917*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacoby, R. (1983) *The repression of psychoanalysis. Otto Fenichel and the Political Freudians*, Chicago, University of Chicago Press.
- Jaksic, I. (2013). Imparcialidad y verdad: el surgimiento de la historiografía chilena. *Estudios Públicos*, 132, 141-170.
- Jones, E. (1997). *La vida y la obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Horme.

- Krajnik, N. (2017a). Nina's Story (1). In the Jaws of Žižek. *Lacan Quotidien* 719, 11–12. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-719-B.pdf>
- Krajnik, N. (2017b). Nina's Story (2). Žižek, The Fraud. *Lacan Quotidien* 720, 8–9. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-720.pdf>
- Krajnik, N. (2017c). Nina's Story (3). The Slovenian Acheron. *Lacan Quotidien* 721, 6–7. <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-721-1.pdf>
- Krajnik, N. (2017d). Delirium lacaniano esloveno: 35 años de la ortodoxia de Žižek. Presentado el 27 de septiembre de 2017. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://seminariolatinodeparisdotorg.wordpress.com/2018/06/24/delirium-lacaniano-esloveno-35-anos-de-la-ortodoxia-de-zizek/>
- Lacan, J. (2003). *Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Masson, J. M. (1984). *The Assault on Truth: Freud's suppression of the seduction theory*. Nueva York, E.E.U.U.: Parrar, Strauss and Giroux.
- Masson, J. M. (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Masotta, O. (1976). Comentario para la École Freudienne de Paris sobre la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. En *Ensayos lacanianos* (pp. 239-252). Barcelona: Anagrama.
- Miller, J.-A. (2017). Entretien nocturne. *Lacan Quotidien* 698, 1–10. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/05/LQ-698-2.pdf>
- Plotkin, M. B. (2001). *Freud in the Pampas: The emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentina*. Stanford University Press. (Traducción al español: Plotkin, M. (2003). *Freud en las Pampas*. Buenos Aires: Sudamericana).
- Pons, A. (2004). *Verdad narrada. Historia y ficción. Historia, Antropología Y Fuentes Orales*, (31), 119-128. Retrieved December 28, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/27753161>
- Rodríguez Arriagada, M. & Starcenbaum, M (comps.) (2017). *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago: Doble Ciencia.
- Roudinesco, E. (1982-1986). *La bataille de cents ans: Histoire de la psychanalyse en France : La bataille de cent ans*. 2 volúmenes. Paris: Seuil.

- Roudinesco, E. (2015). *Freud: En su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate.
- Pavón-Cuellar, D. (2018). Política de la Asociación Mundial de Psicoanálisis: lacanismo, neoliberalismo y crítica del populismo. *Topía*. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/politica-asociacion-mundial-psicoanalisis-lacanismo-neoliberalismo-y-critica-del-populismo>
- Pavón-Cuellar, D. (2020). Represión del psicoanálisis en América Latina: psicologización, elitización, mercantilización profesional, subordinación colonial y normalización heteropatriarcal. Recuperado de: <https://lacaneman.hypotheses.org/1647>
- Plotkin, M. y Ruperthuz, M. (2017). *Estimado doctor Freud: Una historia cultural del psicoanálisis en América Latina*. Barcelona: Edhasa
- Ruperthuz, M. (2015) *Freud y los chilenos*. Chile: Pólvora editorial
- Schaff, A. (1982) *Historia y verdad*. México: Grijalbo.
- Scholten, H. & Ferrari, F. (2018). *Los freudismos de Gregorio Bermann. Un recorrido sinuoso (1920-1962)*. Córdoba: Aletheia Clío.
- Skinner, Q (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas*, 4 (4), 149-191.
- Tupinambá, G. (2019). “Pandora’s Box Has Been Opened”: Lacanian Psychoanalysis and Politics after 2017. *Crisis & Critique*, 6(1), 340–363.
- Žižek, S. (2005). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zupancic, A. (2013). *¿Por qué el psicoanálisis? Cuatro intervenciones*. México: Paradiso.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.013>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 255-284



# *Epistemología y cuidado: dos umbrales entre la filosofía y la política*

*Epistemology and care: two thresholds  
between philosophy and politics*

JAVIER CAMARGO-CASTILLO

Tecnológico de Monterrey, México  
javier.camargo@tec.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-8484-8273>

IVÓN CEPEDA-MAYORGA

Tecnológico de Monterrey, México  
icepeda@tec.mx  
<https://orcid.org/0000-0001-6088-8759>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.014>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 285-306



*Recibido: 18/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Resumen

Este trabajo explora la relación entre filosofía y política a partir de dos umbrales. El primero de ellos recupera el pensamiento de Gloria Anzaldúa para plantear que, entre ambas, la escritura juega un doble papel, por una parte, como un acto político de transformación social, pero también, como un *shift* epistemológico de la subjetividad y reescritura de la realidad desde una ontología-epistemología de la interconexión radical. El segundo umbral, se sitúa en la concepción teórica del cuidado con autoras como Joan Tronto, Laura Pautassi y Nadya Araujo Guimarães para establecer como esta perspectiva implica un replanteamiento de la política que atienda a la intersubjetividad. A partir del contraste de ambos acercamientos, proponemos que entre política y filosofía no solo hay un constante diálogo sino la posibilidad de hacer visible la vulnerabilidad y la interconexión de la condición humana.

*Palabras clave: Cuidado, Gloria Anzaldúa, intersubjetividad, injusticia epistémica, giro decolonial.*

## Abstract

This work explores the relationship between philosophy and politics from two thresholds. The first of them recovers the thought of Gloria Anzaldúa to suggest that, between the two, writing plays a double role: on the one hand, as a political act of social transformation, but also as an epistemological shift of the subjectivity and rewriting of reality from an ontology-epistemology of radical interconnection. The second threshold refers to a theoretical conception of care with authors such as Joan Tronto, Laura Pautassi, and Nadya Araujo Guimarães to establish how this perspective implies rethinking politics that addresses intersubjectivity. From the contrast of both approaches, we propose that there is a constant dialogue between politics and philosophy, and the possibility of making visible the vulnerability and interconnection of the human condition.

*Keywords: Care, Gloria Anzaldúa, intersubjectivity, epistemic injustice, decolonial turn.*

## Presentación

PLANTEARSE UNA REFLEXIÓN SOBRE LA RELACIÓN entre la filosofía y la política no es algo nuevo, y se puede hacer desde múltiples perspectivas que conllevan el análisis de las problemáticas que enfrenta el ser humano. No obstante, es importante comprender que una reflexión como ésta arroja propuestas inacabadas que responden a las preocupaciones de un tiempo y una época determinada, lo que nos orilla a permanecer en un continuo estado de vigilia o asombro ante las diferentes posibilidades que se presentan entre la filosofía y la política. En un primer momento, es importante comprender que son ámbitos que, en palabras de Luis Villoro,<sup>1</sup> comparten el estudio sobre el comportamiento de los individuos dentro de un ámbito social, pero que también se distinguen en sus enfoques. En este sentido, para Villoro ambos horizontes responden a preguntas distintas, mientras que la política se enfoca en cuestionar aquellos factores que conllevan a una situación social en particular, la filosofía, y en particular la ética, se pregunta por cuál es ese ideal social que vale la pena o sería deseable tener o producir.<sup>2</sup> Así, la reflexión de Villoro se centra en una relación entre la política y la ética, en donde postula una relación complementaria pues “la política sin una ética que la justifique es fuerza ciega; la ética sin un conocimiento político que la explique es una ilusión vacía”<sup>3</sup>. Esto no significa que se tenga una relación sencilla, sino más bien, implica una continua tensión entre los ideales que permiten vislumbrar aquellos mundos posibles y deseables de acuerdo con nociones de justicia, equidad, bienestar, cuidado, responsabilidad y libertad (por nombrar algunos de estos ideales), mientras se enfrentan a formas y estructuras de orden y organización obedeciendo a intereses específicos.

De acuerdo con Villoro, hay dos escenarios a partir de los cuales se busca aliviar esta tensión pero que implican quizás la preponderancia de alguno de los elementos. Es así como, de primar la relevancia de la política, se puede vislumbrar la búsqueda por procurar y mantener determinado orden social con base en ciertos criterios o consideraciones epistemológicas que pueden delinear un horizonte moral

---

<sup>1</sup> Villoro, L., “Ética y política”, en Villoro, Luis (Coord.), *Los linderos de la ética*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2004, pp. 3-17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.4.

determinado que apoye cierta perspectiva política. Villoro reconoce aquí el riesgo de caer en un discurso ideológico si se establece y se sigue un orden moral sin mayor cuestionamiento.<sup>4</sup> De acuerdo con la filósofa española, Marina Garcés, en lo político “crece un deseo autoritario que ha hecho del despotismo y de la violencia una nueva fuerza de movilización. [...] se trata de un nuevo autoritarismo que permea toda la sociedad”<sup>5</sup> e imposibilita pensar o vislumbrar otras formas de concebir y realizar un mundo (u otros mundos), y más si estas opciones parten de una perspectiva del encuentro en lo común, de una relación desde y con el nosotros, de una interconexión o una intersubjetividad.<sup>6</sup>

Para Dora Elvira García-González, esta imposibilidad de pensar otros mundos es reflejo también de una injusticia epistémica que se sigue de violencias sistémicas que reducen en concepciones simplistas a la sociedad, y promueven un orden y sistema social determinado, principalmente orientado a un consumismo y un mercantilismo<sup>7</sup>. García-González retoma la propuesta de Miranda Fricker y señala que la violencia epistémica se puede entender tanto desde la injusticia testimonial como desde la injusticia hermenéutica. La primera, desacredita el discurso y las propuestas que no provengan de aquellos interlocutores reconocidos y aceptados por el mismo sistema, lo que genera una exclusión de aquellas voces provenientes de otros grupos diferentes a los aceptados dentro del orden social determinado.<sup>8</sup> Esto acentúa y normaliza condiciones de desigualdad y exclusión que a la larga puede cortar cualquier lazo de encuentro y reconocimiento del otro y deshumanizar a nuestros interlocutores.<sup>9</sup> Este tipo de injusticia testimonial se refuerza con la injusticia hermenéutica entendida, esta última, como aquella a través de la cual sólo ciertos discursos, socialmente aceptados, son los que son tomados en cuenta y considerados como válidos y verdaderos.<sup>10</sup> García-González enfatiza como este tipo de injusticias son utilizadas como instrumentos que repiten prácticas de opresión, silenciamiento, subordinación y discriminación de los individuos y que permiten el fortalecimiento de ciertos *logos* que se consolidan dentro de las estructuras de orden y poder. Es por ello necesario, en palabras de esta autora, reconocer y revalorar la importancia de un pensamiento filosófico

---

<sup>4</sup> Ibid., pp. 4- 5.

<sup>5</sup> Garcés, M., *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017, p. 7.

<sup>6</sup> Garcés, M., *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013, pp. 20-22.

<sup>7</sup> García-González, D.E., “Reflexiones desde las humanidades frente a las injusticias epistémicas. Una propuesta desde la ética del cuidado y la cura”, *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, Año 13, (12), 2022, pp. 40-42.

<sup>8</sup> Ibid., p. 45.

<sup>9</sup> Cfr. Livingstone Smith, D., *On Inhumanity*, New York, Oxford University Press, 2020.

<sup>10</sup> García-González, D.E., “Reflexiones desde las humanidades...” op.cit., p. 45.



que favorezca un diálogo entre la epistemología, la política y la ética,<sup>11</sup> no sólo como una voz crítica como lo propone Villoro,<sup>12</sup> sino como voces necesarias que permitan dar cuenta de las injusticias y desigualdades que se expresan a través de mecanismos que se han normalizado. Tanto la filosofía como la ética sirven de horizonte de cuestionamiento a las prácticas políticas que promueven y afianzan injusticias epistémicas, así como un análisis de la relación entre la filosofía y la política implica profundizar en horizontes que permitan movernos hacia otros ideales posibles y otras formas de conocimiento.

Es así como dentro de este texto se presentan dos umbrales como formas posibles para replantear la relación entre la filosofía y la política. En un primer momento, nos adentramos de la mano de la reflexión propuesta por Gloria Anzaldúa para profundizar en el papel de la escritura como un puente entre la filosofía y la política. Por una parte, la escritura es un acto político para la transformación social, pero también, es un puente para la reescritura de la subjetividad y la realidad, atendiendo a una ontología y epistemología de una radical interconexión.

En un segundo momento, a manera de diálogo con las reflexiones tanto de Villoro, como de García-González y de Anzaldúa, se aborda el cuidado como una categoría clave para entender las relaciones y estructuras políticas y sociales. El cuidado es entonces una perspectiva que demanda una reconfiguración que va desde lo filosófico a lo político, a partir de la comprensión de su importancia desde la intersubjetividad que supone su práctica al considerar tanto a quienes reciben cuidados como a quienes aportan dichos cuidados.

A partir del contraste de ambos acercamientos, proponemos que entre política y filosofía no solo hay un constante diálogo sino la posibilidad de hacer visible la vulnerabilidad y la interconexión de la condición humana.

### **La doble dimensión de la escritura como umbral entre la filosofía y la política**

GLORIA ANZALDÚA nació el 26 de septiembre del año 1942 en una rancharía del sureste de Texas que se ubicaba a 40 kilómetros de la frontera entre Estados Unidos y México. Su condición transfronteriza es algo que permeará tanto su activismo político como su filosofía. Gloria Anzaldúa, lesbiana, feminista, chicana, teórica, poeta, escritora, maestra y activista dejó una legado filosófico importante con obras como: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987); la compilación *This Bridge*

---

<sup>11</sup> Ibid., pp. 46-47.

<sup>12</sup> Villoro, L., “Ética y política”, pp. 7-8.

*Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), con Cherrie Moraga, y los libros *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color* (1990), y *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002); *Friends From the Other Side/Amigos del Otro Lado* (1997); *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y La Llorona* (2001).<sup>13</sup>

En este apartado se plantea que desde Anzaldúa, la relación entre filosofía y política se da no solo de un sentido al otro, de manera intercambiable, sino en dos dimensiones o registros de conectividad. La primera de ellas ha sido estudiada por distintos acercamientos a sus obras tempranas, y puede enmarcarse dentro de lo que por ejemplo Chad Kautzer señala como una filosofía radical. Es decir, aquella filosofía que no busca hacer sistema sino encontrar en el pensamiento los instrumentos para cambiar la realidad, la filosofía es una praxis, desde una realidad en conflicto, guarda cierto carácter prefigurativo en lo comunitario y su realización o final último sería la desaparición de la opresión o injusticia que denuncia, que intenta transformar.<sup>14</sup> La segunda de ellas, da cuenta de una radicalidad aun mayor de la filosofía de Anzaldúa y su plexo con la política, pues remite a una forma de pensar la condición humana desde una ontología de la interconexión radical, como señalaría Ana Louise Keating a partir del paradigmático libro de Anzaldúa *Light in the Dark /Luz en lo Oscuro: rewriting identity, spirituality, reality*.<sup>15</sup>

Gran parte de la lúcida recepción y lectura de la obra de Anzaldúa se ha enfocado en la obra de *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza* en donde puede encontrarse sin lugar a dudas muchos vínculos entre filosofía y política. Por mencionar solo algunos ejemplos: para estudiar la dominación cultural y las estrategias de resistencia lingüísticas a fin de no reproducir modelos de opresión;<sup>16</sup> para abordar los usos políticos de la escritura autobiográfica;<sup>17</sup> para repensar la condición migrante, la racialización de los cuerpos, la discriminación y la violencia;<sup>18</sup> para criticar y pro-

<sup>13</sup> Gutiérrez-Magallanes, M.S., Camargo, J, Jiménez, C., “2020: Anzaldúa En Tiempos Nepantla: Presentación”, *Humanística. Revista de estudios críticos y literarios*, 1, (2), 2021, 70-76. <https://www.humanistica.mx/index.php/humanistica/article/view/32>.

<sup>14</sup> Kautzer, Ch., “Introduction”, *Radical Philosophy*, New York, Routledge, 2016, pp. 16-19.

<sup>15</sup> Anzaldúa, G., *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: rewriting identity, spirituality, reality*, Durham, Latin America Otherwise: Languages, Empire, Nations en Duke University Press, 2015, p. IX.

<sup>16</sup> Cfr. Arriaga, M., “Construcciones discursivas en los márgenes: resistencia chicana en Borderlands/ La Frontera: the New Mestiza, de Gloria Anzaldúa”, *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, 10 ( 2) 2013, 1-15. <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anuario/article/view/592>

<sup>17</sup> Cfr. Barrientos, P., “Contar historias y dibujar sobre arena. Autohistoria, escritura e identidad en la obra de Gloria Anzaldúa”, *Revista Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*, 7 (13) 2018, 61-82. doi.org: 10.54255/lim.vol7.num13.321.

<sup>18</sup> Cfr. Cantú, N. E., Gutiérrez, C. L., Alarcón, N., Urquijo-Ruíz, R. E., “Volumen One: Güeras y prietas. Celebrating 20 Years of Borderlands/ La Frontera 2007” en *El Mundo Zurdo*, San Francisco, Aunt Lute Books,

poner alternativas educativas desde en contextos multiculturales y transnacionales con un enfoque especial en la juventud.<sup>19</sup>

Sin embargo, el pensamiento anzaldano es un umbral que sigue siendo revisitado y puesto en diálogo no solo con los referentes teóricos de los que se nutre y discute, sino con movimientos filosóficos contemporáneos como el posthumanismo, los nuevos materialismos y el feminismo decolonial.<sup>20</sup> Así lo refiere Ana Louise Keating, en la introducción de la obra postúma *Light in the dark. Luz en lo oscuro. Rewriting identity, spirituality, reality* al señalar que:

para Anzaldúa, la epistemología y la ontología (saber y ser) están íntimamente interrelacionadas- dos mitades de un proceso complejo y multidimensional empleado al servicio del cambio social progresivo.<sup>21</sup>

De este modo, la condición política es algo que resultaría fundante, sin embargo, lo político parece acotado, a los márgenes de lo que la filosofía permita vislumbrar, por ejemplo, lo que se considera que es el sujeto, la realidad, la comunidad, el lenguaje. La filosofía sería entonces un acto creativo para hacer visible y experimentable esa interconexión y lo político se reconfiguraría desde otras narrativas que rebasan las nociones de identidad y representación,<sup>22</sup> para en cambio ofrecer puentes a otras formas de conocimiento y transformación de la subjetividad.

Algo importante de destacar, es que no se trata de establecer una tajante división entre las interpretaciones previas de su trabajo y las que contemplan un estudio transversal y de evolución de los conceptos y términos que Anzaldúa va creando a lo largo de su obra. Puede decirse que ahora es posible ver esas obras desde distintos planos que se comunican, que ya estaban apuntalados y permanecen todavía abiertos para su exploración.<sup>23</sup> Nos atrevemos a decir que cada vez con más claridad ha sido escuchado el latido filosófico que se despliega a lo largo de la obra de Anzaldúa. Tal y como lo demuestran los trabajos de: Ricardo F. Vivancos,<sup>24</sup> Andrea

---

2010, pp.17-60. Cfr. Saldivar-Hull, S., Alarcón, N, Urquijo-Ruiz, R. E., "Immigration, The Immigrant, and the Racialized Body" en *El Mundo Zurdo 2*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012, pp. 20-73.

<sup>19</sup> Kasun, G.S, Mora-Pablo, I., *Applying Anzaldúan Frameworks to Understand Transnational Youth Identities*, New York, Routledge, 2022.

<sup>20</sup> Ana Louise Keating y Norma E. Cantú son dos figuras centrales para la recepción y continuidad de la vida y obra de Gloria Anzaldúa.

<sup>21</sup> Anzaldúa, G., *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro*, op. cit., p. XXXII. Traducción propia.

<sup>22</sup> Pérez Bernal, M. "Repensando la identidad de la mano de los feminismos a la búsqueda de nuevas alianzas", *Bajo Palabra*, (20), 2019, 227-244. <https://doi.org/10.15366/bp2019.20.013>

<sup>23</sup> Cfr. Keating, A.L., *The Anzaldúan Theory Handbook*, Durham, Duke University Press, 2022.

<sup>24</sup> Vivancos, R. "Sección Especial" *Cuadernos de ALDEEU*, 34, 2019, pp 111-280.

J. Pitts,<sup>25</sup> Kelli D. Zaytoun,<sup>26</sup> y muchas otras voces que han aparecido a lo largo de los volúmenes de *El Mundo Zurdo* editados por The Society for the study of Gloria Anzaldúa.<sup>27</sup>

De vuelta al prólogo de *Light in the Dark...*, en el Ana Louise Keating ubica el pensamiento de Gloria Anzaldúa con puntos de encuentro y de diferencia con vanguardias filosóficas como el realismo especulativo o la ontología orientada a los objetos. Anzaldúa buscaba una mirada no antropocéntrica para pensar lo real en la que lo espiritual también tenga cabida, buscaba tomar radicalmente en serio la materialidad considerando su interconexión, interdependencia y “santidad” de toda la existencia.<sup>28</sup> Ana Louise Keating enfatiza que dentro de esta visión materialista Anzaldúa también consideraba al lenguaje, lo cual tiene fuertes connotaciones para el tipo de filosofía que realiza y por ende sus vínculos con la política en uno y otro sentido.<sup>29</sup>

Anzaldúa asocia estrechamente el lenguaje con la materia. En su ontología, el lenguaje no se refiere o representa simplemente la realidad; ni se hace realidad de alguna forma lúdica posmodernista. Las palabras, las imágenes y las cosas materiales son reales y encarnan diferentes aspectos de la realidad, que van desde la “realidad ordinaria” de la vida cotidiana (en sus iteraciones físicas, no físicas y semifísicas) hasta lo que Anzaldúa describe como “los mundos espirituales ocultos”.<sup>30</sup>

Para Ana Louise Keating esto es algo clave, pues si lo ontológico y lo epistemológico confluyen, ahora se conjuntan también con lo estético, la escritura entonces, tiene un papel de engarce y concreción de la transformación que es posible mediante ella. “Para Anzaldúa, la escritura es ontológica-íntimamente conectada con seres físicos y no físicos, con realidades ordinarias y no ordinarias”.<sup>31</sup>

Por tanto, la escritura tendría un papel político en cuanto ella permite sanar la herida colonial pero también en términos creativos, reescribir la realidad:

---

<sup>25</sup> Pitts, A., “Chapter 1. Interpretative Threads of Anzaldúa’s Work en *Nos/Otras. Gloria E. Anzaldúa, Multiplicitous Agency and Resistance*, Albany, 2021, pp. 13-27.

<sup>26</sup> Zaytoun, K. D., “Chapter One. La Naguala in Theory and Practice” en *Shapeshifting subjects. Gloria Anzaldúa’s Naguala and Border Arte*, Urbana, Chicago, Springfield, 2022. Kindle Edition.

<sup>27</sup> Camargo, J., “El Mundo Zurdo entre nosotros: Encuentros con Gloria Anzaldúa desde la filosofía, la imaginación, la resistencia y el testimonio”, *En-claves del pensamiento*, (26), 2019, pp. 125–134. <https://www.enclaves-delpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/392>

<sup>28</sup> Anzaldúa, G., *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro*, op. cit., p. XXXI. Traducción propia.

<sup>29</sup> Ídem. Traducción propia.

<sup>30</sup> Ídem. Traducción propia.

<sup>31</sup> Anzaldúa, G., *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro*, op. cit., p. XXXII. Traducción propia.

Anzaldúa “reescribe la realidad” en términos más amplios, incorporando el Espíritu, guías ancestrales, sabiduría indígena, imaginación y figuras míticas culturales. Ella identifica la creatividad y la narración de historias con la curación y asocia ambas con el cambio sociopolítico progresivo en múltiples niveles. Definiendo “enfermedad” de manera amplia para incluir los efectos del colonialismo, la asimilación, el racismo, el sexismo, el capitalismo, la degradación ambiental y otras prácticas destructivas, epistemologías y estados del ser que ocurren a nivel individual, sistémico y planetario, Anzaldúa sostiene que los artistas pueden ayudar en el proceso de curación.<sup>32</sup>

Estos dos niveles que en lo anterior se encuentran concatenados, en el artículo de María del Socorro Gutiérrez-Magallanes, “Gloria Anzaldúa y el giro descolonial desde la frontera para el mundo” puede verse con mayor progresión el tránsito de uno hacia el otro. El primero de ellos lo denominaría como el giro colonial, mientras que el segundo lo menciona como un *shift* epistemológico que ocurre entre los autores y los lectores.<sup>33</sup>

Respecto al giro descolonial, como en otros textos que se acercan al pensamiento anzalduano visto desde la autografía política, Gutiérrez-Magallanes señala que:

Gloria Anzaldúa despliega en sus textos urgencia y utopía de dos formas y nos invita a dar un giro descolonial. Primero, se devela un territorio marcado por la historia de genocidio, violencia y racismo como resultado de una mezcla de un pasado colonial y un presente capitalista-neoliberal. Y segundo, la autora utiliza un amplio repertorio de estrategias narrativas de resistencia para iluminar este territorio como un sitio potencialmente descolonizado y como un horizonte político de libertad que va desde la frontera de Aztlán para el mundo.<sup>34</sup>

Carolina Meloni se refiere acertadamente para el caso de Anzaldúa como una narrativa autobiográfica en la que estaría en juego lo que denomina como corpo-política en la que “escribir supone un acto radical de compromiso no solo político, sino vital, corporal” o bien una escritura orgánica que “sale de las entrañas, de las tripas, del tejido vivo mismo”.<sup>35</sup>

Pero luego de este primer acercamiento, en donde ya es visible el vínculo entre escritura como producción de pensamiento político, Gutiérrez-Magallanes recupera cómo en *Borderlands* y otros escritos de Anzaldúa, se describen las distintas etapas de un proceso de descolonización hacia el *conocimiento* en el que es posible un cambio de conciencia: el *shift* epistemológico.

---

<sup>32</sup> Ídem. Traducción propia.

<sup>33</sup> Gutiérrez-Magallanes, M.S., “Gloria Anzaldúa y el giro descolonial desde la frontera para el mundo”, *Camino real: estudios de las hispanidades norteamericanas*, 2018, 10, (13), p. 82.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>35</sup> Meloni, C., *Feminismos fronterizos. Mestizas, abyectas y perras*, Madrid, Kaótica Libros, 2022, pp. 212-213.

Para Anzaldúa (2002), el proceso de descolonización o este camino hacia el *conocimiento* está compuesto por las siguientes siete fases: 1) el arrebató, ruptura, fragmentación, un final, un comienzo; 2) Nepantla, estar en medio; 3) el estado Coatlicue, desconocimiento y el costo de conocer; 4) el llamado, el compromiso, el cruce y la conversión; 5) el recomponer a Co-yolxauhqui, nuevas historias personales y colectivas; 6) el estallido, una pugna de realidades; 7) Cambiar realidades, actuar la visión descolonial o el activismo espiritual (Anzaldúa, 2002: 546-568).<sup>36</sup>

Para decirlo brevemente, la escritura es un puente de trance y tránsito ontológico. La escritura entonces, no solo es el medio de comunicación de un pensamiento sino una posibilidad de entrada en otra forma de ser compartida.<sup>37</sup> Puede decirse, que parte de una “autora” hacia sus lectores, solo si se enfatiza que la autora, mediante la escritura reconfigura su subjetividad y explora con el lenguaje la forma de hacer entrar al lector, no en una historia, sino en un forma de ser que transforma el modo en que el lector conoce y se conocía a sí mismo. Anzaldúa en *Light in the Dark* si regresamos al título completo del libro, nos estaría ofreciendo una metodología existencial para esa reescritura de la identidad, la espiritualidad y nada más, ni nada menos, que la realidad.

Anzaldúa en algunas entrevistas se refirió a su filosofía como la forma en que describe su espiritualidad, como nahualismo, que señala puede ser traducido como “chamanismo”.<sup>38</sup> Ana Louise Keating recupera esa caracterización para señalar que ella veía en el pensamiento indígena “una fuerza vital de sabiduría decolonial para la vida contemporánea y futura de este planeta y en otros lugares”. Anzaldúa veía la necesidad de un cambio en la forma de conocer el mundo, pero esto no implicaba el regreso a “auténticas” enseñanzas antiguas, sino más bien a una reelaboración de las mismas en el contexto actual, y en el que la imaginación y la creatividad tienen el poder de cambiar o reinventar la realidad.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Gutiérrez-Magallanes, M.S., “Gloria Anzaldúa y el giro descolonial desde la frontera para el mundo”, op. cit., p. 85

<sup>37</sup> Algo similar, desde otras coordenadas filosóficas es a lo que apunta María Antonia González Valerio al señalar que “El texto tiene que ser acción, refiguración del mundo de la praxis, performatividad, interpelación a cambiar la propia vida (como afirma Gadamer, el texto nos dice: ese eres tú y has de cambiar tu vida). La hermenéutica ha insistido en pensar el texto en clave ontológica y ético-política. El texto no es aquello que se agota en el juego de los signos, sino aquello que siempre está apuntando hacia un tú, hacia una interlocución que, si bien está delineada e indicada en la misma textualidad, tiene que ser ejecutada singularmente, en cada ocasión, por quien lee. El relato construye un orden donde antes no lo había, impone su propio orden a la acción narrada para construir totalidades significativas, y a esto Ricoeur le llama extraer una configuración de una sucesión. La configuración debe establecer un pacto de inteligibilidad con la lectora. La legibilidad depende de la verosimilitud de la trama”. González-Valerio, M. A. “Hablar para ser escuchada o sobre el leer y escribir el mal en incesante penuria”, *En-claves del pensamiento*, 2022, (32), e543. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.543>

<sup>38</sup> Anzaldúa, G. *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing, 2016, pp. 284-285.

<sup>39</sup> Anzaldúa, G., *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro*, op. cit., pp. XXXIII-XXIV.

Inmaculada Lara-Bonilla enfatiza que mientras el trabajo de Gloria Anzaldúa relacionado con el feminismo queer y la teoría decolonial ha recibido mucha atención, su filosofía de la conciencia, relacionada con la escritura y la elaboración de teorías, no ha sido estudiada tanto.<sup>40</sup> Lo que Lara Bonilla concluye luego de una revisión de obras en contraste con autores de la fenomenología es que para Anzaldúa hay una “conexión entre el método físico y el camino psicológico de la escritura, entre las dimensiones materiales de la práctica y la espiritualidad, entre las formas de expresión y los hábitos transformadores de construcción de significado”.<sup>41</sup> Y concluye que *Light in the Dark...* “Constituye un intento práctico y encarnado de describir y promulgar una teoría descolonizadora a través del estudio de varios fenómenos relacionados con la escritura, que se centra en el cuerpo, su orientación, posicionamientos y traumas”.<sup>42</sup>

Y aquí podemos ahondar como esta filosofía proporciona métodos para un pensarse, hacerse escritura, reescribir la realidad y convertirse en un acontecimiento político en el que se transmuta la subjetividad, la relación con el mundo, se exploran referentes que borran las fronteras entre lo humano y lo no humano, en pro de una interconexión basal, se esfuma lo personal para recobrarlo de una manera más extensa, en lo común, o para utilizar dos conceptos que Anzaldúa acuña, se convierte en el trabajo que importa hacia un mundo zurdo desde un activismo espiritual.<sup>43</sup>

### **El cuidado, una perspectiva desde el umbral entre la teoría filosófica y la práctica política**

HABLAR DEL TEMA DE CUIDADO NO ES SENCILLO. Exige una reflexión que trascienda la perspectiva teórica de producción de conocimiento – en el entrecruce de la sociología con la filosofía, la ciencia política y los estudios de género – a la búsqueda de un horizonte práctico a través de la agenda pública que impacte en el desarrollo de políticas públicas que a su vez impliquen un horizonte de mayor equidad de género.<sup>44</sup> En este sentido, el cuidado es un tema que se encuentra en el umbral entre un horizonte filosófico y un horizonte práctico, cuyo estudio posibilita una trans-

---

<sup>40</sup> Lara-Bonilla, I., “Writing excess in *Light in the Dark/ Luz en lo Oscuro*: Anzaldúa’s Phenomenology of Writing as a Decolonizing Tool” *Cuadernos de ALDEEU*, 34, 2019, p. 165.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>43</sup> Keating, A.L., *The Gloria Anzaldúa Reader*, Durham, Duke University Press, 2009, pp. 49-50.

<sup>44</sup> Cfr. Aguirre, R., Bathyány, K., Genta, N. & Perrota, V., “Los cuidados en la agenda de investigación en las políticas públicas en Uruguay”, *Revista de Ciencias Sociales*, (50), 2014, pp. 43-60.

formación social a través de una mirada crítica sobre cómo se considera el tema de cuidados dentro de las estructuras sociales y culturas de un país, así como dentro de su entramado normativo y de políticas públicas. En este sentido, a pesar de que el cuidado es un tema transversal a la condición humana, ha sido relegado a una tarea de menor importancia dentro de las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

De acuerdo con Karina Batthyány, esta percepción del cuidado como una tarea ‘de segunda’, que no tiene el mismo valor a otras tareas productivas dentro de la sociedad, reproduce una desigualdad de género en el que las tareas de cuidado recaen principalmente en las mujeres, de quienes se espera que realicen las tareas de cuidado de manera ‘natural’.<sup>45</sup> Aunado a esto, existe un fenómeno llamado ‘crisis de cuidado’ (el cual se acentúa en América Latina) y está vinculado a los cambios demográficos entre las mujeres que ahora se incorporan al mercado laboral y que ya no disponen de la misma cantidad de tiempo para ejercer las labores de cuidado, combinado con el envejecimiento de la población (que a su vez exige de mayores cuidados) y la falta de renovación de la población por generaciones más jóvenes pues hay una tendencia a una reducción del tamaño de las familias vinculado también con la falta de tiempo para ejercer tareas de cuidados<sup>46</sup>, lo cual acentúa la importancia de retomar y estudiar el tema del cuidado. Según datos de la Organización Internacional del Trabajo, en América Latina, en promedio, las mujeres realizan el 74% del total de horas de cuidado,<sup>47</sup> a pesar de que también se ha dado un incremento en la participación de la mujer dentro del mercado laboral remunerado. Esto implica que haya una mayor demanda de cuidados – o servicios de cuidados – en los domicilios para cubrir aquellas actividades que las mujeres ya no pueden realizar por cubrir sus horas laborales; al tiempo que se muestra cómo se sigue normalizando que las mujeres son las encargadas de las tareas de cuidado. Es por ello por lo que, en el presente texto, se rescatan en particular los aportes de las pensadoras Joan Tronto, Laura Pautassi y Nadya Araujo Guimarães, con el fin de establecer un hilo conductor desde una concepción teórica del cuidado a su puesta en práctica a través de acciones concretas que posibiliten pensar el cuidado desde marcos normativos y estructurales dentro de las sociedades.

En primera instancia, partimos de una reflexión sobre la definición del cuidado que permite tomar consciencia de una condición vulnerabilidad y fragilidad inhe-

---

<sup>45</sup> Cfr. Batthyány, K. *Las políticas y el cuidado en América Latina*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, CEPAL / Cooperación Española, 2015.

<sup>46</sup> López Estrada, S., “Políticas de cuidado infantil en América Latina: Análisis comparado de Chile, Costa Rica, Uruguay y México”. *Frontera Norte*, Vol. 29, (54), 2017, pp. 26-46.

<sup>47</sup> Araujo Guimarães, N., H., & Sugita, K., “Cuidado e cuidadoras: o trabalho do care no Brasil, França e Japão”, *Sociologia & Antropologia*. Vol. 1, 2011, pp. 151-180.



rente al ser humano, que a su vez resuena en una necesidad de cobijo y acompañamiento como parte del proceso de satisfacer dicha necesidad. A su vez, el cuidado implica también una interacción y una intersubjetividad, es decir, una relación con alguien más pues se establece un vínculo o contacto entre quien cuida y quien es cuidado o cuidada. Es así como de acuerdo con Berenice Fisher y John Tronto, el ser humano es también un ser de cuidado, entendiendo el cuidado como

*...aquellas actividades propias de la especie que incluyen todo aquello que permita el mantener, continuar y reparar el 'mundo' de tal forma que podemos vivir en él de la mejor forma posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro medio ambiente, todo aquello que de alguna manera entrelazamos en una compleja red que sostiene la vida.*<sup>48</sup>

Tronto reconoce que es una definición amplia, pero que permite también entender que el cuidado está presente de varias formas dentro de diferentes espacios y facetas de la vida, al tiempo que posibilita también un cambio constante entre la capacidad de cuidar y la necesidad de ser cuidado, así como el vínculo del cuidado con una noción de espacio, ambiente y vida compartida. Es así como Tronto busca enfatizar la condición de interconexión mediante cinco momentos en los que se dan los cuidados: 1) El preocuparse por el cuidar de (*caring about*), que implica el detectar una necesidad en alguien; 2) El cuidar de satisfacer esa necesidad (*caring for*), donde existe un compromiso por tratar de resolver dicha necesidad; 3) El procurar los cuidados (*care giving*), que se refiere a que se cuenta con las habilidades para procurar esos cuidados; 4) La recepción de esos cuidados (*caree receiver*), que implica la escucha para saber si realmente se pudo satisfacer la necesidad que se había detectado o si no fue así; 5) El cuidar con los demás (*caring with*), que implica una noción de solidaridad y cobijo en el sentido de poderse resguardar al cuidado del grupo o la comunidad a la que se pertenece.<sup>49</sup>

Tronto reconoce que, a pesar de ser una definición teórica y amplia, también permite pensar el cuidado desde un sentido de interdependencia donde aquel que recibe cuidados puede en un momento distinto también proporcionar cuidados. No obstante, también reconoce que el cuidado debe ser también garantizado como un derecho como parte de estas relaciones de dependencia. Por su parte, Laura Pautassi señala que la reflexión sobre el cuidado implica también el preguntarnos si existe la posibilidad de pensar en un derecho al cuidado dado que la invisibilidad

<sup>48</sup> Fisher, B., Tronto, J. "Toward a feminist theory of caring", en E. Abel y M. Nelson (ed.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, Albany, Ste University of New York Press, 1990, p. 40. Énfasis en el original, traducción propia.

<sup>49</sup> Tronto, J., "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", *International Journal of Care and Caring*, 1(1), 2017, pp. 27-43.

sobre la consideración del cuidado como un derecho humano es parte del no reconocimiento de las mujeres dentro del ámbito de los cuidados y la reproducción de sistemas de desigualdad e injusticia en contra de las mujeres, de ahí la transversalidad de la consideración del cuidado desde una lucha de equidad de género.<sup>50</sup> Así, Pautassi subraya que la vinculación del cuidado desde una condición de derecho tiene múltiples impactos. El primero es la consideración del sujeto de derecho, que obliga a un posicionamiento distinto no sólo a nivel discursivo, sino también a nivel normativo e institucional. Pautassi propone que no es lo mismo ser sujetos de derecho al cuidado que recibir los cuidados como una dádiva que se deja a un actuar o decisión individual. Pensar el cuidado como parte del entramado jurídico implica el cambio de estructuras dentro de la sociedad que permita una transversalidad dentro de las políticas públicas y que, a su vez, empuje la conformación y fortalecimiento tanto de un sistema nacional de cuidados como de un régimen de cuidados. Para Pautassi, un derecho del cuidado es una forma de “trascender lo particular para considerar la universalidad que dé cuenta de las diferencias”.<sup>51</sup> Para ello, es importante tomar en cuenta las tres dimensiones del derecho al cuidado: el derecho a cuidar, el derecho a ser cuidado, y el derecho al autocuidado, que implica pasar de un discurso retórico a una reorganización del Estado a través de instituciones y políticas ya sea de educación o salud que se reconfiguren desde la noción de cuidado. De acuerdo con Pautassi, es clave entender que el principal aporte de un enfoque de derecho del cuidado es:

contribuir a cerrar las brechas y a ‘tender puentes’ entre el sistema de derechos humanos, las políticas sociales y las estrategias de desarrollo, que al mismo tiempo vinculen el sistema político [...] para que reorienten la política económica en el mismo sentido de la estrategia de desarrollo bajo un marco de derechos.<sup>52</sup>

Es una forma de trascender un debate desde las desigualdades y la distribución de recursos para proponer derechos integrales para la población. Asimismo, Pautassi considera que un sistema político que considere al cuidado como un derecho permite contribuir al empoderamiento tanto a las mujeres, como a las demás poblaciones a las que estarían dirigidas estas políticas, como niñas y niños, personas mayores, migrantes, enfermos, entre otros.

En este sentido, considerar y medir el tiempo dedicado a actividades no remuneradas llevadas a cabo principalmente por mujeres, permite visualizar de manera tangible las actividades de cuidado que ayudan al desarrollo de la comunidad, así

---

<sup>50</sup> Cfr. Pautassi, L., *El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2007.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.17.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

como quiénes llevan a cabo dichas actividades. De igual forma, es importante que las políticas de cuidado se vinculen con políticas sociales que cobijen a las personas que dan y reciben cuidados.<sup>53</sup> Si bien, como señala Pautassi, el derecho del cuidado sirve para pensar y defender el cuidado como parte procurarse y defenderse desde un aparato normativo dentro de una sociedad, éste debe acompañarse de una reflexión ética y moral que posibilite considerar la relevancia del cuidado desde un actuar cotidiano, en donde las mujeres son las principales proveedores de cuidado, pero que su lucha por el reconocimiento de los cuidados trasciende a otras poblaciones en situaciones de desigualdad y vulnerabilidad.

Para Nadya Araujo Guimarães propone entender el cuidado tanto desde la dimensión sexual de las personas que proveen de los trabajos de cuidado, como de una noción de circuitos de cuidado. Estas dimensiones del cuidado permiten trazar criterios de convergencia, pero también de heterogeneidades al momento de hablar sobre los estudios de los cuidados. Araujo Guimarães, al igual que Pautassi, reconoce que el tema de cuidado está imbricado por una cuestión de género que se demuestra de acuerdo con las estadísticas sobre quiénes llevan a cabo las tareas de cuidado y que son parte de 'la crisis del cuidado'. Siguiendo la reflexión de Araujo Guimarães, en América Latina es imposible presionar a que las mujeres entren al mercado laboral, sin que esto no signifique también una presión de que otras mujeres realicen entonces trabajo doméstico avocado también a actividades de cuidado. Si a esta situación se suman tendencias culturales que ven el cuidado como parte de actividades propias de las mujeres dentro de las familias, es necesario proponer caminos y alternativas para romper con estos ciclos de desigualdad y opresión tanto de las mujeres como de otras poblaciones (indígenas, o migrantes, por mencionar algunas) desde nociones de obligación y malos cuidados.

Por ello, Araujo Guimarães propone la categoría de 'circuitos de cuidado'. La importancia de hablar de circuitos de cuidado radica en poder visibilizar las distintas relaciones que se tejen en torno al cuidado dentro de la sociedad, y así entender la conexión entre los distintos actores implicados en el tema de cuidado y la interseccionalidad presente en el mismo, dado que los circuitos de cuidado permiten constatar cómo al cambiar los significados que se le dan al cuidado y las consideraciones alrededor de dichos significados, se tejen desigualdades que hacen eco con cuestiones de clase, género, raza y profesión. Asimismo, permite constatar que a partir de los

---

<sup>53</sup> Por su parte, la filósofa italiana Silvia Federici también se ha posicionado sobre el tema insistiendo en que se podrían proponer políticas públicas diferenciadas que permitan apoyar a las personas que ejercen labores de cuidado como un subsidio a servicios de gas, luz o agua de acuerdo con indicadores de cuidado. Federici, S. *Las luchas de la reproducción. Del 'salario para el trabajo doméstico' a nuestros días*. Marzo 22, 2029. Youtube: <https://youtu.be/Hr-3a3pKqfE>

significados también se dan distintos modos de retribución, tanto monetario como no-monetario.<sup>54</sup> Por ello Araujo Guimarães propone entender los circuitos de cuidado a partir de tres perspectivas: como profesión, como obligación y como apoyo. En primera instancia busca reconocer el cuidado como profesión para poder evidenciar que hay actividades de cuidado que son dadas por hecho y no se ven como una profesión, lo que imposibilita el acceso a servicios sociales que devienen de tomar en cuenta a las profesiones dentro de un mercado y orden normativo político. En segunda instancia, señala y critica que el cuidado sea considerado como una obligación principalmente de las mujeres del ámbito familiar. Esta perspectiva se basa en un falso prejuicio de que las mujeres de familia son quienes cuentan con una condición de amor supuesta que alimenta y garantiza que se vaya a cuidar de los niños y personas mayores. Es por ello por lo que la mujer se ve condicionada a que sus tareas no sean valoradas profesionalmente y se caiga en una condición de dependencia pues tampoco ameritan una retribución económica al no ser consideradas como un trabajo.<sup>55</sup>

Por último, Araujo Guimarães señala que, en un circuito de cuidado más desdibujado, se encuentran aquellas actividades de apoyo o ayuda que se hacen a manera de reciprocidad entre vecinas o amigas, pero cuya medición se dificulta pues son actividades que suceden en relaciones sutiles de apoyo y solidaridad en donde existe un acuerdo implícito de ayuda donde no necesariamente existe una remuneración económica, o de existir, se contextualiza de acuerdo con la persona que requiere el apoyo. Para Araujo Guimarães este circuito es importante porque deja ver como la discriminación también se ve atravesada por una condición de clase. Así, este circuito muestra la relevancia del cuidado como una cuestión de justicia social y la necesidad de políticas públicas de cuidado como parte de la búsqueda por una distribución equitativa de recursos, y no sólo como un cúmulo de decisiones y relaciones solamente individuales. Es por ello relevante pensar cómo se entretujan desde estos escenarios las relaciones que demarcan los distintos circuitos de cuidado, puesto que ponen en la mira que las políticas de cuidado deben de buscar incidir en cada uno de dichos circuitos. Así, una reflexión que tome en cuenta la tensión entre los horizontes filosófico y político del cuidado debe considerar la forma en cómo las políticas públicas desde el cuidado deben ser provistas por el Estado con un carácter universal y calidad, atendiendo la propuesta de Pautassi, pero que también promuevan el desarrollo de una cultura de cuidado que apunte a la desfamiliarización del cuidado, propuesta que se apoya en consideraciones tanto de Tronto como de Araujo Guimarães. Si bien, dentro del ámbito familiar privado acontecen parte de las actividades de los cuidados,

---

<sup>54</sup> Araujo Guimarães, N., H., & Sugita, K., "Cuidado e cuidadoras..." op.cit., pp. 157-158.

<sup>55</sup> Ibid., pp. 162.

es también parte de la reflexión el tomar en cuenta la participación y responsabilidad de otros actores, así como de posibilitar que las mujeres desarrollen otras actividades y no se promuevan ciclos de dependencia que den pie a opresiones y abusos. Es por ello por lo que el Estado se vuelve crucial para proveer ciertos servicios, como la educación, la salud, la capacidad del cuidado y el autocuidado desde una noción de cuidado de calidad como parte de una responsabilidad social. Por ahora, las mujeres son quienes responden a la necesidad de cuidado no cubierta por parte del Estado, pero lograr una transformación de la estructura y la normatividad de una sociedad desde el cuidado posibilitaría el desarrollo y consolidación de un régimen de cuidado desde una perspectiva que la sociedad tiene sobre quiénes deben proveer el cuidado desde consideraciones más amplias de bienestar, dignidad y comunidad.

### **A manera de conclusión**

A LO LARGO DE ESTAS PÁGINAS se ha revisado la relación entre la filosofía y la política a partir de dos umbrales. El pensamiento de Gloria Anzaldúa nos muestra que la escritura no es solo una estrategia para sanar la herida decolonial, trabajar para construir un mundo más incluyente, sino también para revisar críticamente las sombras de nuestra cultura y proponer otras narrativas que nos permitan movilizarnos políticamente y crear otros imaginarios. Sin embargo, la escritura, vista desde la filosofía de Anzaldúa, es no solo una herramienta de expresión sino el medio para la creación de nuevas formas de subjetividad y formas de ser. Esto da pie a reconocer una serie de injusticias epistémicas que se han normalizado, y a su vez implica un cambio epistemológico, un trabajo en el que la escritura no es el resultado de una autoría individual, sino un proceso, un hacerse médium para con la palabra hacer una filosofía y una política distinta, pues parte desde la vulnerabilidad que se moviliza hacia un desborde de lo individual para recuperar un plano ontológico de interconexión radical, no solo con el mundo humano, sino también con lo no humano. Puede decirse que en la conexión del pensamiento anzalduano con corrientes como el posthumanismo y los nuevos realismos, hay un descentramiento filosófico y desbordamiento del sujeto político tradicional.

Este umbral abierto, en el que se pueden explorar formas más complejas de pensar la subjetividad, atendiendo a su potencial expansivo dentro una existencia relacional continuamente cambiante,<sup>56</sup> dialoga en un sentido más práctico con la

---

<sup>56</sup> Zaytoin, K. D., "Introduction" en *Shapeshifting subjects. Gloria Anzaldúa's Naguala and Border Arte*, Urbana, Chicago, Springfield, 2022. Kindle Edition.

revaloración de la categoría del cuidado en la política y la exploración de una condición humana caracterizada por la intersubjetividad y la vulnerabilidad. Requiere reconocer que la valoración actual del cuidado como ámbito exclusivo a las decisiones individuales, privadas, dentro del ámbito familiar, es parte también de una serie de injusticias que pueden transformarse a través de una reconfiguración del cuidado desde sus horizontes filosóficos y políticos. Esto implica considerar a los seres humanos como capaces de dar y recibir cuidados, pensarlo desde una intersubjetividad y poder apreciar la complejidad que implica su valoración desde la conformación de los sistemas políticos y las relaciones sociales; pensar en el cuidado lleva también a considerar la agencia y la organización política de la vida desde nuevas categorías. Autoras como Joan Tronto, Laura Pautassi y Nadya Araujo Guimarães, proveen de herramientas teóricas para abordar el cuidado en donde se combina el contexto histórico, la interrogación por una agencia más allá de lo individual y la consecución de imaginarios que pueden ir a contracorriente de una sociedad dominada por el pensamiento individualista, por la separación tajante entre ser humano y naturaleza y por una visión de corto plazo. Pensar en términos de cuidado pone de manifiesto que nuestra implicación política en el mundo puede ser una tarea acorde con explorar en la escritura una filosofía que afecte y conecte con la vulnerabilidad de otros para compartir formas de ser, imaginarios, modos de conocer, experimentar y reescribir nuestra relación con la realidad. El umbral del cuidado como un polo gravitatorio distinto para la política, coincide pues con la búsqueda de la escritura como un *shift* epistemológico, otro umbral, para la sanación cultural e invitación a hacer teorías desde otras perspectivas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, R., Batthyány, K., Genta, N. & Perrota, V., “Los cuidados en la agenda de investigación en las políticas públicas en Uruguay”, *Revista de Ciencias Sociales*, (50), 2014, pp. 43-60.

Anzaldúa, G., *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: rewriting identity, spirituality, reality*, Durham, Latin America Otherwise: Languages, Empire, Nations en Duke University Press, 2015.

Anzaldúa, G. *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing, 2016.

Araujo Guimarães, N., H., & Sugita, K., “Cuidado e cuidadoras: o trabalho do care no Brasil, França e Japão”, *Sociologia & Antropologia*. Vol. 1, 2011, pp. 151-180.

Arriaga, M., “Construcciones discursivas en los márgenes: resistencia chicana en Borderlands/ La Frontera: the New Mestiza, de Gloria Anzaldúa”, *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, 10 ( 2) 2013, pp. 1-15. <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anuario/article/view/592>

Barrientos, P., “Contar historias y dibujar sobre arena. Autohistoria, escritura e identidad en la obra de Gloria Anzaldúa”, *Revista Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*, 7 (13) 2018, pp. 61-82. doi.org: 10.54255/lim.vol7.num13.321.

Batthyány, K. *Las políticas y el cuidado en América Latina*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, CEPAL / Cooperación Española, 2015.

Camargo, J., “El Mundo Zurdo entre nosotros: Encuentros con Gloria Anzaldúa desde la filosofía, la imaginación, la resistencia y el testimonio”, *En-claves del pensamiento*, (26), 2019, pp. 125–134. <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/392>

Cantú, N. E., Gutiérrez, C. L., Alarcón, N., Urquijo-Ruiz, R. E., *El Mundo Zurdo*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2010.

Federeci, S. *Las luchas de la reproducción. Del ‘salario para el trabajo doméstico’ a nuestros días*. Marzo 22, 2029. Youtube: <https://youtu.be/Hr-3a3pKqfE>

Fisher, B., Tronto, J. “Toward a feminist theory of caring”, en E. Abel y M. Nelson (ed.), *Circles of Care: Work and Identity in Women’s Lives*, Albany: Ste University of New York Press, 1990, pp. 36-54.

Garcés, M. *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017.

Garcés, M., *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

García-González, D.E., “Reflexiones desde las humanidades frente a las injusticias epistémicas. Una propuesta desde la ética del cuidado y la cura”, *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, Año 13, (12), 2022, pp. 40-42.

González-Valerio, M. A. “Hablar para ser escuchada o sobre el leer y escribir el mal en incesante penuria”, *En-claves del pensamiento*, 2022, (32), e543. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.543>

Gutiérrez-Magallanes, M.S., “Gloria Anzaldúa y el giro descolonial desde la frontera para el mundo”, *Camino real: estudios de las hispanidades norteamericanas*, 2018, 10, (13), pp. 79-89.

Gutiérrez-Magallanes, M.S., Camargo, J, Jiménez, C., “2020: Anzaldúa En Tiempos Nepantla: Presentación”, *Humanística. Revista de estudios críticos y literarios*, 1, (2), 2021, 70-76. <https://www.humanistica.mx/index.php/humanistica/article/view/32>.

Kautzer, Ch., *Radical Philosophy*, New York, Routledge, 2016.

Kasun, G.S, Mora-Pablo, I., *Applying Anzaldúan Frameworks to Understand Transnational Youth Identities*, New York, Routledge, 2022.

Keating, A.L., *The Anzaldúan Theory Handbook*, Durham, Duke University Press, 2022.

Keating, A.L., *The Gloria Anzaldúa Reader*, Durham, Duke University Press, 2009.

Lara-Bonilla, I., “Writing excess in *Light in the Dark/ Luz en lo Oscuro*: Anzaldúa’s Phenomenology of Writing as a Decolonizing Tool” *Cuadernos de AL-DEEU*, 34, 2019, pp. 161-184.

Livingstone Smith, D., *On Inhumanity*, New York, Oxford University Press, 2020.

López Estrada, S., “Políticas de cuidado infantil en América Latina: Análisis comparado de Chile, Costa Rica, Uruguay y México”, *Frontera Norte*, Vol. 29, (54), 2017, pp. 26-46.

Meloni, C., *Feminismos fronterizos. Mestizas, abyectas y perras*, Madrid, Kaótica Libros, 2022.

Pautassi, L., *El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2007.



Pérez Bernal, M. “Repensando la identidad de la mano de los feminismos a la búsqueda de nuevas alianzas”, *Bajo Palabra*, (20), 2019, 227–244. <https://doi.org/10.15366/bp2019.20.013>

Pitts, A., *Nos/Otras. Gloria E. Anzaldúa, Multiplicitous Agency and Resistance*, Albany, 2021.

Saldívar-Hull, S., Alarcón, N, Urquijo-Ruíz, R. E., *El Mundo Zurdo 2*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012.

Tronto, J., “There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism”, *International Journal of Care and Caring*, 1(1), 2017, pp. 27-43.

Villoro, Luis, “Ética y política”, en Villoro, Luis (Coord.), *Los linderos de la ética*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2004.

Vivancos, R. “Sección Especial” *Cuadernos de ALDEEU*, 34, 2019, pp. 111-280.

Zaytoin, K. D., *Shapeshifting subjects. Gloria Anzaldúa’s Naguala and Border Arte*, Urbana, Chicago, Springfield, 2022.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.014>  
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 285-306



# *¿Los psicoanalistas han contribuido a su propio declive?*

Autora: ÉLISABETH ROUDINESCO

Historiadora, Universidad de París VII-Diderot.

Traducción y edición: NICOL A. BARRIA-ASENJO

Universidad de Los Lagos, departamento de Ciencias Sociales, Chile.  
nicol.barriaaseno99@gmail.com

Agradezco a Elisabeth Roudinesco facilitarnos la traducción de su artículo  
"Les psychanalystes ont contribué à leur propre déclin", TRIBUNE "  
PSY "publicado en Le Monde el 9 de febrero del 2019





Tras la muerte de Jacques Lacan en el año 1981 -entendido como el último gran pensador del freudismo-, la situación del psicoanálisis ha cambiado en Francia. En la opinión pública, ahora sólo se habla de psicólogos. En otras palabras, el término psicoanálisis, utilizado por Sigmund Freud en 1896 para designar un método de tratamiento a través de la palabra centrado en la exploración del inconsciente y que, por extensión, dio lugar a una disciplina, ya no se diferencia de un conjunto formado, por una parte, por la psiquiatría (rama de la medicina especializada en el abordaje de las enfermedades del alma) y, por otra, por la psicología que se enseña en las universidades (clínica, experimental, cognitiva, conductual, social, etc. ).

El término psicoterapia -tratamiento basado en el poder de la transferencia- es común a la psiquiatría, la psicología clínica y el psicoanálisis. Las escuelas de psicoterapia, que pretenden basarse en este término, se han desarrollado a lo largo del siglo XX con muchos nombres diferentes: de 400 a 700 en todo el mundo. Entre ellas figuran la hipnoterapia, la terapia gestalt, el análisis relacional, las terapias conductuales y cognitivas (TCC), el desarrollo personal, la meditación, etc. Aparecen periódicamente en las revistas de psicología. Su característica es que pretenden llevar la felicidad a las personas que sufren.

Sujetos a regulación desde mayo de 2010, los profesionales de estas escuelas están ahora obligados a obtener un diploma universitario (máster en psicología clínica) para utilizar el título de psicoterapeuta. Si no es así, se designan a sí mismos como “psicopracticantes fuera del marco”.

Actualmente en Francia hay 13.500 psiquiatras, 27.000 psicólogos clínicos y unos 5.500 psicoanalistas, casi todos licenciados en psicología clínica. Como el título de psicoanalista no está reglamentado, sólo las escuelas psicoanalíticas (regidas por la ley de 1901) pueden presumir de una formación basada en dos criterios: haber sido analizado por un psicoanalista y después un proceso de supervisión por un colega para realizar la cura.

Según varias estadísticas, 4 millones de franceses sufren psicológicamente, pero sólo un tercio de ellos -el 70% mujeres- acude al psiquiatra. Han surgido nuevas definiciones para describir el malestar que acompaña a la crisis de las sociedades democráticas, minadas por la precariedad, la desigualdad social o la desilusión: depresión, ansiedad, estrés, agotamiento, trastornos por déficit de atención, TOC, trastornos bipolares o fronterizos, disforia, adicciones, etc. Estos términos engloban

lo que antes se denominaba “enfermedad mental”. Estos términos engloban lo que antes se llamaba psicosis (locura), neurosis (histeria y otras variantes), cambios de humor (melancolía), perversiones. En la actualidad, estos padecimientos se tratan con psicofármacos recetados tanto por psiquiatras como por médicos generalistas: ansiolíticos, antidepresivos y neurolépticos, consumidos extravagantemente.

Dominada por la psicofarmacología, la psiquiatría -poderosa en todos los centros hospitalarios universitarios (CHU)- ya no tiene el aura de antaño, puesto que ha abandonado el enfoque plural y dinámico de la subjetividad -psíquica, social, biológica- en favor de una práctica basada en la descripción de síntomas: reducción del pensamiento a una actividad neuronal, reducción del sujeto a un comportamiento determinado y una comprensión del deseo limitado al nivel de la serotonina. Así lo demuestran las distintas versiones del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM), que recogen como patología la propia condición humana: timidez, miedo a morir, miedo a perder el trabajo o a un ser querido, etc. Son innumerables los grupos que impugnan el DSM a través de peticiones, y reclaman la vuelta a una psiquiatría llamada “*humanista*”, tal es el caso del *Manifeste* por una primavera de la psiquiatría, publicado en *L’Humanité* el 22 de enero.

En el corazón de este sistema, el psicoanálisis ha entrado en una fase intermitente de declive. Ya no se apoya en los conocimientos psiquiátricos y ya no ocupa el lugar que ocupaba en Francia en la cultura literaria y filosófica, de los surrealistas a los estructuralistas, pasando por los marxistas y los fenomenólogos. Las obras de los profesionales están escritas en un lenguaje difícil de entender. Destinadas al “l’entre-soi”, no superan una tirada de 700 ejemplares. En consecuencia, los editores de literatura general han cerrado o reducido al mínimo las colecciones psicoanalíticas que habían florecido en los últimos treinta años: Seuil, Gallimard, Aubier, Presses universitaires de France, Payot. Los clásicos: Freud, Melanie Klein, Sandor Ferenczi, Winnicott, Lacan, Dolto, etc. distribuidos en rústica, siguen vendiéndose con regularidad. En consecuencia -y con algunas excepciones-, la producción contemporánea ha sido reorientada por Erès, una editorial tolosana fundada en 1980, cuyas obras y revistas -con una tirada inferior a 500 ejemplares- se dirigen a un público de profesionales de la salud mental, la pedagogía y la primera infancia. Ahora no se considera a los psicoanalistas autores o intelectuales, sino trabajadores de la salud mental.

Divididos en 19 asociaciones, en su mayoría femeninas, los psicoanalistas forman un archipiélago de comunidades que a menudo se ignoran mutuamente. Organizan conferencias, disfrutan de la vida asociativa, les encanta viajar y sienten verdadera pasión por su profesión. La brecha generacional se ha acentuado hasta el punto de que todos los clientes privados son captados por la generación de

más edad, entre 60 y 85 años, en detrimento de la generación más joven (entre 30 y 40 años) que trabaja por salarios bajos en instituciones asistenciales (centros médico-psicológicos, centros médico-psicológicos, hospitales de día, etc.). Estos últimos tienen grandes dificultades para financiar sus tratamientos. Para darse a conocer al público, crean páginas web con fotografías de sus furgonetas y sillas, precios negociables y una lista de posibles terapias. La clientela es cada vez más escasa: el psicoanálisis atrae cada vez a menos pacientes. Pero, paradójicamente, la atracción por su historia, sus archivos y sus actores va en aumento, como si la cultura freudiana se hubiera convertido en un objeto museográfico en detrimento de su práctica clínica.

Las asociaciones más potentes -entre 200 y 800 miembros- se dividen en tres ramas: una primera (llamada freudiana ortodoxa) agrupada en torno a la Société psychanalytique de Paris (fundada en 1926), una segunda donde se encuentran todas las obediencias estrictamente freudianas (creada entre 1981 y 1994) y una tercera, ecléctica (1994-2000), que reúne todas las tendencias del freudismo.

Atacados por todas partes por su dogmatismo y su dificultad para modificar sus formaciones, los psicoanalistas también han contribuido a su propio declive al adoptar, desde 1999, posiciones indignas contra el matrimonio homosexual, y luego al debilitarse en interminables disputas sobre el autismo. Humillados por el éxito de los inmundos libros de tierra quemada contra Freud, han desertado de las batallas públicas, despreciando cualquier empresa que pretenda criticarlos. Sébastien Dupont, autor de una investigación sobre *L'Autodestruction du mouvement psychanalytique* (Gallimard, 2014), ha pagado el precio: “En cuanto expresas una crítica, caes bajo el yugo de un canto antifreudiano. “Por último, algunos psicoanalistas se entregan periódicamente a su deporte favorito en los medios de comunicación de mal gusto: sentar a los políticos en el diván. Emmanuel Macron es ahora su blanco favorito: “No ha resuelto su Edipo, se casó con su madre, no tiene superyó, es narcisista”.

Durante décadas, el psicoanálisis se enseñó en los departamentos de psicología como un enfoque psicopatológico de la psique. Adscrito a la enseñanza de la disciplina fuera de las escuelas psicoanalíticas, Roland Gori, ayudado por Pierre Fédida (1934-2002), desempeñó hasta 2009 un papel importante en la formación de clínicos de orientación freudiana, en particular mediante la contratación de profesores-investigadores en la sección 16 del Consejo Nacional de Universidades (CNU). Por desgracia, sus herederos no han conseguido, como él, ganarse el respeto de sus adversarios, que ahora quieren echarlos de su territorio, en nombre de la supuesta superioridad científica de la psicología. Y aprovechan la próxima fusión entre París V-Descartes y París VII-Diderot para ello.

Así, el Departamento de Estudios Psicoanalíticos de París VII-Diderot, inmenso bastión freudiano fundado en 1971 -36 profesores titulares, 270 doctorandos, numerosos conferenciantes, 2.000 alumnos- se encuentra hoy amenazado de extinción. Tres profesores de la sección 16ª del CNU han dimitido de sus cargos, afirmando que no es posible un enfoque dinámico y humanista en el -marco de una evolución científicista de la psicología (carta del 21 de diciembre de 2018). Una vez más, un colectivo denunció un intento de acabar con el psicoanálisis. Una vez más, las peticiones de rescate se multiplican.

Hay que decir que si la enseñanza clínica en París-VII es de un excelente nivel y algunos coloquios tienen mucho éxito -como el EG-psy-radicalización sobre el yihadismo (18 de diciembre de 2017)-, no se puede decir lo mismo de los intentos de “modernizar” el psicoanálisis con lo “queer” y lo “decolonial”. Cómo no reírse ante el anuncio de semejante programa (15 de diciembre de 2017)? Por lo tanto, si el Si el psicoanálisis se posiciona como el reverso de la razón cartesiana (...) ¿hasta qué punto capta el etnocentrismo de sus propias herramientas? O también: ¿Qué aporta al psicoanálisis la consideración del género y la colonialidad, en su concepción de las relaciones de minorización y alteración?

Sin embargo, no debemos desesperar al saber que, miles de médicos franceses, formados en el serrallo del freudismo inteligente, dedican su tiempo a atender a niños desamparados, enfermos mentales desamparados o familias desamparadas.



## Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

### Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/abstract (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 palabras claves/*keywords* en inglés y español.
6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
  - 6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
  - 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
  - 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
  - 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
  - 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
7. **Bibliografía:** La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. **DOI y Crossref:** todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery> Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:  
*revista.bajopalabra@uam.es*

También puede registrarse en nuestro sitio web y  
recibirá instrucciones por mail:  
*www.bajopalabra.es*

### **Proceso de Evaluación y Selección de originales**

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

## **Advertencias**

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

# Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

## Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
  - 6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
  - 6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
  - 6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.
  - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “*Idem.*”.
  - 6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
  
7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
  
8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx.  
 To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleText>).

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:  
*revista.bajopalabra@uam.es*

Authors can also register in our Web site in  
order to receive instructions by e-mail:  
*www.bajopalabra.es*

### **Evaluation Process and Originals' Selection:**

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

## Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.



# *Petición de Intercambio*

\*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

*<http://www.bajopalabra.es/>*

*Institución:*

*Dirección Postal:*

*País:*

*Teléfono:*

*Correo electrónico:*

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (\*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

**Dirección de Canje**  
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES  
Hemeroteca C/ Freud, 3  
Universidad Autónoma de Madrid  
Campus de Cantoblanco  
28049 Madrid (ESPAÑA)  
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64  
Email: [revistas.biblioteca.humanidades@uam.es](mailto:revistas.biblioteca.humanidades@uam.es)

# Exchange Request

This form can also be filled online

*<http://www.bajopalabra.es/>*

*Institution:*

*Address:*

*Country:*

*Telephone:*

*Email:*

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (\*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

## **Exchange address**

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: [revistas.biblioteca.humanidades@uam.es](mailto:revistas.biblioteca.humanidades@uam.es)



