



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
Colombia

Tipo de documento: Artículo de Reflexión

2020
Freddy Aracena Pérez
El dispositivo analítico: superpolítico apolítico. Reflexiones entre Lacan y Agamben
Revista Affectio Societatis, Vol. 17, N. ° 33, julio-diciembre de 2020
Art. # 8 (pp. 181-213)
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

EL DISPOSITIVO ANALÍTICO: SUPERPOLÍTICO APOLÍTICO. REFLEXIONES ENTRE LACAN Y AGAMBEN

Freddy Aracena Pérez¹
Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico
freddy.aracena@upr.edu
<https://orcid.org/0000-0002-2595-245X>

DOI: 10.17533/udea.affs.v17n33a08

Resumen

Partiendo de las enseñanzas del psicoanalista Jacques Lacan y de la arqueología filosófica de Giorgio Agamben se afirma que el dispositivo analítico es un dispositivo ontológico y tiene una dimensión política. Por otro lado, se establecen analogías estructurales entre las propuestas de

Lacan y Agamben que permiten vincular el fin de análisis con la propuesta de un poder destituyente y una forma-de-vida.

Palabras claves: psicoanálisis, ontología, impolítica, antropogénesis, bio-política.

THE ANALYTICAL DEVICE: APOLITICAL SUPER-POLITICAL. REFLECTIONS BETWEEN LACAN AND AGAMBEN

Abstract

Based on Jacques Lacan's teachings and Giorgio Agamben's philosophical archeology, it is stated that the

analytical device is an ontological one and has a political dimension. On the other hand, structural analo-

1 Posee un bachiller en artes con concentración en Filosofía y un doctorado en Psicología por la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Se desempeña como psicólogo clínico y psicoanalista en su práctica privada y es miembro del Foro Psicoanalítico de Puerto Rico.

gies are established between Lacan's and Agamben's proposals that allow us to link the end of analysis with the proposal of a destitution power and a way-of-life-

Keywords: psychoanalysis, ontology, non-politics, anthropogenesis, bio-politics.

LE DISPOSITIF ANALYTIQUE : SUPER-POLITIQUE APOLITIQUE. RÉFLEXIONS ENTRE LACAN ET AGAMBEN

Résumé

Cet article se base sur les enseignements du psychanalyste Jacques Lacan et sur l'archéologie philosophique de Giorgio Agamben, pour affirmer que le dispositif analytique est un dispositif ontologique qui comporte une dimension politique. L'on établit également des analogies structurelles entre les approches de

Lacan et d'Agamben qui permettent de relier la fin de l'analyse à la notion d'un pouvoir destituant et une forme-de-vie.

Mots-clés : psychanalyse, ontologie, impolitique, antropogènese, bio-politique.

O DISPOSITIVO ANALÍTICO: SUPERPOLÍTICO APOLÍTICO. REFLEXÕES ENTRE LACAN E AGAMBEN

Resumo

Com base nos ensinamentos do psicanalista Jacques Lacan e da arqueologia filosófica de Giorgio Agamben, afirma-se que o dispositivo analítico é um dispositivo ontológico e possui uma dimensão política. Por outro lado, estabelecem-se analogias estruturais entre as propostas de Lacan e

Agamben que permitem vincular o final da análise à proposta dum poder destituente e de um modo-de-vida.

Palavras-chave: psicanálise, ontologia, impolítica, antropogênese, biopolítica.

Recibido: 23/09/2019 • Aprobado: 31/07/2020

Todo mito plantea un problema y lo trata mostrando que es análogo a otros problemas; o bien el mito trata simultáneamente varios problemas mostrando que son análogos entre sí.

Claude Lévi-Strauss, *La alfarera celosa*.

Entre las múltiples definiciones existentes del psicoanálisis una de las más conocidas, y más autorizadas, fue la planteada por Sigmund Freud en un artículo para una enciclopedia. En dicho artículo se define al psicoanálisis como una disciplina con tres dimensiones: un método para la investigación de los procesos mentales inconscientes, una forma de tratamiento de trastornos neuróticos (o sea, una forma de psicoterapia) y una colección de conceptos y teorías sobre el psiquismo y la condición humana (Freud, 2006/1922). Por otro lado, el psicoanálisis como disciplina se sostiene en una actividad harto singular que no puede reducirse a la dimensión terapéutica, aunque esta le sea inseparable: la cura analítica o análisis. ¿En qué consiste un análisis? El punto de partida se encuentra en un sujeto que sufre y que decide buscar ayuda para aliviar su sufrimiento. No se trata de cualquier tipo de sufrimiento sino de uno ligado a aquello que tiene que ver con su intimidad, con lo más singular de su mundo interno y que se puede desplegar de múltiples maneras: temores inexplicables, pérdidas difíciles de procesar, inhibiciones, desencuentros con el otro (la pareja, los padres, los amigos...), crisis de llanto, momentos de angustia y un largo etcétera que se puede subsumir bajo el sintagma “malestar en la cultura”. El hecho de buscar ayuda para este tipo de sufrimiento no es cualquier cosa porque implica exponer a un otro aspectos dolorosos y desagradables de uno mismo que difícilmente queremos reconocer y aceptar porque en muchos casos hiere la imagen que nos hacemos de nosotros mismos y que queremos proyectar a los demás. Vale la pena traer aquí la anécdota de Montaigne, citada por Agamben (2017), del muchacho que ha robado un zorro y lo ha guardado debajo de su capa prefiriendo soportar que el zorro le desgarrara el cuerpo antes de confesar su crimen. Espléndida alegoría del sufrimiento psíquico y de la relación que el neurótico tiene con el mismo; ya que prefiere padecer en silencio antes de responsabilizarse de sus actos. Además, la alegoría señala que la posibilidad de acabar con lo que desgarrara el cuerpo se encuentra en la palabra.

Para que esto último sea posible, para que el neurótico pueda encargarse de su dolor de existir, debe haber alguien dispuesto a escuchar su malestar sin enredarse en él. Ese alguien es el analista, quien a su vez ya ha realizado una experiencia de análisis. El analista recibe la demanda de ayuda del paciente y lo escucha de forma periódica durante lo que se conoce como entrevistas preliminares. Durante dichas entrevistas, cuya duración puede variar, el paciente tendrá la oportunidad de relatar su historia y la historia de su malestar. El analista, por su parte, intervendrá para que el paciente pueda definir mejor qué es aquello que lo aqueja y ver qué ha hecho hasta ahora con eso. Se espera que durante las entrevistas preliminares el analista elabore un juicio clínico sobre el paciente y que el paciente a su vez comprenda las reglas de juego del análisis y transforme la queja con la cual llegó al consultorio en una demanda de saber (y no solo dejar de sufrir). Esto implica lo que Jacques Lacan nombró una *rectificación subjetiva*, a saber, asumir responsabilizarse por lo que le ha tocado y elegir trabajarlo mediante la palabra y el discurso.

Una vez se ha dado la *rectificación subjetiva* podemos decir que el paciente se ha transformado en un analizante, o sea, en alguien que utiliza la escucha del analista para elaborar su sufrimiento psíquico y orientar su vida para que sea cónsona con un deseo propio. El paso de paciente a analizante suele ser confirmado con el paso al diván. El analizante habla acostado al analista quien se encuentra fuera del campo visual del analizante. El propósito de dicho esquema es enfatizar que el campo de gravedad del trabajo analítico no se encuentra en la mirada, o en la imagen, sino en la palabra y en la realidad psíquica del analizante. Una vez introducido el diván, a veces incluso antes, se espera que el analizante siga la regla fundamental: decir todo lo que pase por su cabeza sin importar que le parezca trivial, le sea vergonzoso o desagradable. Se trata de un ejercicio de franqueza, honestidad y compromiso que testimonia una radical postura ética de quien la realiza. Esta forma particular de hablar se llama *asociación libre* y en esto consiste mayormente el ejercicio de analizar del analizante. Así como el analizante no habla como se habla en la cotidianidad, sino mediante la asociación libre, el analista tampoco escuchará como se escucha normalmente, sino que responderá a la asociación libre del analizante con la *escucha libremente flotante*, una forma de escucha que

permite que se despliegue el discurso del analizante sin imponerle nada ajeno. El binomio *asociación libre* y *atención flotante* compone el núcleo del análisis con sus dos vectores. El vector que va del analizante al analista, que se llama *trasferencia*, y el vector del analista al analizante, que llamamos *interpretación*. Al encuadre que enmarca y sostiene el proceso de un análisis es lo que denominamos *dispositivo analítico*. El dispositivo analítico es, por lo tanto, el fundamento clínico y la praxis que posibilita y sustenta al psicoanálisis como disciplina teórica, método de investigación y tratamiento psíquico.

Sin lugar a duda, en ausencia de un dispositivo analítico no habría psicoanálisis y la actividad analítica es tan terapéutica como ética; no obstante, aquí nos queremos plantear la pregunta sobre el carácter político del dispositivo analítico y de la actividad de analizar. Más allá de la dimensión terapéutica, epistémica y ética, ¿tiene el análisis una dimensión política? Dicho de otra manera: el dispositivo analítico, ¿tiene dimensión política? Si esto es así, ¿cuál es? Para contestar esta pregunta realizaré el siguiente ejercicio: partiendo del último tomo del proyecto de *Homo Sacer* del filósofo italiano Giorgio Agamben, el libro *El uso de los cuerpos* (2017), intentaré ubicar el psicoanálisis dentro de la arqueología filosófica de Agamben y a la vez examinaré las propuestas de dicho pensador desde los planteamientos teóricos de Jacques Lacan. Se tratará, por lo tanto, de “traducir” conceptos psicoanalíticos al campo filosófico y viceversa: interpretar el dispositivo analítico desde el pensamiento de Agamben y leer a Agamben desde la obra de Lacan. Ahora bien, es evidente que esto no se puede hacer, uno no puede simplemente traspasar un concepto de un campo teórico a otro sin que haya consecuencias. El malentendido está asegurado; no podemos “traducir” conceptos sin traicionarlos. No obstante, este ejercicio transdisciplinario no es del todo ajeno a los autores con los cuales vamos a trabajar. Tanto Freud como Lacan tomaron y reelaboraron conceptos de otras disciplinas para pensar la clínica, y el propio Agamben trabaja con un método similar para lograr alcanzar el ideal de Hofmannsthal practicado por Walter Benjamin: “Leer lo que nunca fue escrito” (citado en Cuesta-Abad, 2004, pág. 11). Así pues, trabajemos con el malentendido para pensar la dimensión política del dispositivo analítico.

La exclusión inclusiva de la nuda vida

Según Agamben, la estructura originaria que fundamenta la política en Occidente es una “ex-ceptio”, una “exclusión inclusiva”, en la cual el mero hecho de vivir, la vida misma, es excluida de la *polis* pero sin dejar de ser lo que posibilita la vida política. Para justificar esta tesis, Agamben parte de la distinción conceptual que hacían los griegos a la hora de hablar de la *vida*, ya que en el pensamiento clásico la *vida* podía nombrarse de dos maneras: *zoé*, término que significa el mero hecho de vivir común a todos los seres vivos, y *bíos*, que se refiere a una vida cualificada, a la forma o manera de vivir de un individuo o una comunidad. El pensador en quien se sostiene Agamben para develar la estructura política de Occidente es Aristóteles, quien define la *polis* como “nacida con vistas del vivir, pero existente con vistas del vivir bien” (citado en Agamben, 2017, pág. 222). Las personas, según Aristóteles, no se asocian en la *polis*, no se transforman en sujetos políticos, simplemente para vivir (*zoé*) sino para vivir bien (*bíos*). El binomio *zoé/bíos* da cuenta de la dualidad entre el vivir y el vivir bien, entre la vida natural y la vida política, donde la segunda se constituye mediante la exclusión de la primera. Para que exista la *polis*, para que la vida humana sea política, el mero hecho de vivir debe ser excluido de la política. La política en Occidente se constituye mediante la exclusión de la *zoé*. A la vida, en tanto excluida de la *polis*, Agamben la nombra *nuda vida*. La *nuda vida* no es simplemente la vida natural, o privada, sino la vida en tanto excluida de la dimensión política. No se trata de una simple expulsión porque es precisamente dicha exclusión lo que constituye el campo de la política. El paso de una comunidad animal (del simple vivir) a la comunidad política (el vivir bien) es posible gracias a la exclusión de la *nuda vida* que paradójicamente hace a la *polis* posible (porque no puede haber *bíos* sin *zoé*). La política, por lo tanto, es la praxis que trata la vida humana como si en ella el mero hecho de vivir fuera separable del vivir bien.

Como mencionamos, lo que se excluye explícitamente, pero se incluye estructuralmente, es la *nuda vida*. Esta exclusión inclusiva es también el fundamento del poder político porque es la misma estructura que aparece en el poder soberano. El soberano, nos explica Agamben, se encuentra al mismo tiempo fuera y dentro del ordenamiento jurídi-

co. Esto se debe a que la máquina gubernamental tiene una estructura doble: *auctoritas* (autoridad) y *potestas* (potestad), siendo la primera la que tiene el poder de suspender o activar a la segunda. Otra manera de plantearlo es distinguiendo, como hace Schmitt (2009), entre: la *norma* (el conjunto de leyes vigentes) y la *decisión* (la fuerza que realiza la ley), donde debemos encontrar el fundamento último del derecho. Tenemos, por un lado, una norma jurídica, y por el otro, la fuerza que hace posible o no su aplicabilidad. El soberano es la autoridad última que decide la vigencia o no de la ley y, por lo tanto, se encuentra fuera de ella. En el soberano, la persona física es indiscernible de la *auctoritas* o fuerza-de-Ley, es por lo tanto una “Ley viva”, hecho que sale a relucir en el estado de excepción. Como se puede apreciar, estructuralmente el soberano ocupa el mismo lugar de la *nuda vida*: el lugar de una exclusión inclusiva que constituye un campo (político/jurídico).

La exterioridad íntima de *das Ding*

Todo aquel que conozca la obra de Lacan y examine la lectura que hace Agamben de la estructura político-jurídica de Occidente no podrá dejar de pensar en el concepto de “éxtimo” propuesto por el psicoanalista francés en su séptimo seminario, *La ética del psicoanálisis*, entre 1959 y 1960. En dicho seminario, Lacan utiliza el concepto de éxtimo para hablar de *das Ding* (la Cosa). *Das Ding*, nos dice Lacan, es un elemento que, aunque siendo extranjero al sujeto se encuentra en su origen y además es aquello que estructura su psiquismo. Es un primer exterior que no solamente organiza el psiquismo, sino que lo comanda, ya que sostiene la tendencia a repetir una experiencia de satisfacción. Lacan describe *das Ding* como un “interior excluido”, como una “exterioridad íntima”, “ajeno a mí estando empero en mi núcleo”, para el cual crea el neologismo de “extimidad” (Lacan, 1988/1959-1960, pág. 171). *Das Ding*, que está fuera del significado y no puede ser representado, es algo que se inscribe en el psiquismo como experiencia mítica de satisfacción y a la vez impulsa el intento de repetir dicha experiencia. Con *das Ding* estaríamos ante aquello que es la causa del deseo, siendo el deseo, según Freud, el anhelo a repetir una experiencia de satisfacción.

¿Es posible hablar de un origen del deseo? Según Lacan, el origen del deseo hay que buscarlo en una renuncia fundamental que es la prohibición del deseo por la madre. El deseo fundamental es el deseo por la madre, el deseo incestuoso, y es solo porque este deseo permanece insatisfecho que el humano se constituye como un sujeto deseante. Si el incesto es el deseo fundamental, la ley fundamental que opera en el psiquismo humano es la ley de interdicción del incesto, a saber, el complejo de Edipo. *Das Ding*, así como una banda de Moebius, tiene dos caras indiscernibles: el deseo y la ley. *Das Ding* es la madre, en tanto que objeto incestuoso interdicto, y la imposibilidad de acceder a ella.

Nos dice Lacan que “*das Ding* se presenta a nivel de la experiencia inconsciente como lo que ya hace ley” (Lacan, 1988/1959-1960, pág. 91), por eso no debe sorprender que la misma cualidad de éxtimo que encontramos en *das Ding* se repita en la lectura que hace Lacan del padre primordial de *Tótem y tabú*. Según Lacan, el padre de la horda primitiva descrito por Freud es precisamente el “al menos uno” que niega la función de castración, o sea, es la excepción que confirma la universalidad de la castración donde se encuentran todos los hombres en las fórmulas de la sexuación (Lacan, 1998/1972-1973). Al padre mítico no le aplica la castración (tiene todas las mujeres), pero es quien aplica, o amenaza con aplicar, la castración. En otras palabras, hace la Ley estando fuera de ella. No es difícil, por lo tanto, ver que el padre primordial ocupa el mismo lugar estructural que el soberano. De hecho, nos parece que es posible decir que la *nuda vida* se vincula con el soberano en la obra de Agamben, así como *das Ding* se vincula con el padre mítico de la horda primitiva en Lacan y en ambos casos encontramos la misma estructura: una exclusión inclusiva o extimidad.

La ontología aristotélica como paradigma de la antropogénesis

¿Cómo explicar el origen de la fractura ontológica entre *zoé* (el simple hecho de vivir) y *bíos* (el vivir bajo una forma particular)? Para Agamben, la respuesta se encuentra en el lenguaje. Es la aparición del lenguaje en el viviente lo que lleva a la separación entre *zoé* y *bíos*.

Dicha separación es, por lo tanto, paralela al devenir humano del viviente, a lo cual Agamben nombra “suceso antropogénico”. El suceso antropogénico es el paso del viviente al hablante como consecuencia de la intrusión del lenguaje en la vida. Es en el suceso antropogénico donde debemos encontrar el origen de la separación entre *zoé* y *bíos*.

Interesantemente, según Agamben, la disciplina, o el saber, que se encarga de pensar y dar cuenta conceptualmente de la antropogénesis es la ontología o filosofía primera: “(...) la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí misma la memoria de la antropogénesis, desde el momento en que se produjo dicha articulación” (2017, pág. 137). La ontología es el “a priori histórico” que condiciona lo que la humanidad puede pensar y decir sobre la antropogénesis. En este particular resulta reveladora la lectura que hace Agamben del dispositivo ontológico aristotélico, base de toda filosofía primera en Occidente.

Aristóteles, nos dice Agamben (2017), divide la *ousia* (sustancia) en *ousia* primera y *ousia* segunda. A la *ousia* primera la llama *hypokeimenon*, la cual se ha traducido por *subiectum* o sujeto, y que significa “lo que yace debajo o al fondo”. Mientras que la *ousia* segunda, para la cual no queda otro nombre que la propia *ousia*, sería aquello que se dice de la primera y que se ha traducido por *esencia*. Simplificando lo que es un largo recorrido histórico, filológico y conceptual que Agamben trabaja en su texto y que nosotros nos vemos obligados a simplificar, tendríamos la división del ser en dos dimensiones: la existencia (*hypokeimenon* o sujeto) y la esencia (*ousia* o sustancia). Esta última dimensión del ser apunta a un hecho que Aristóteles no se cansa de repetir: que *el ser se dice (to on legetai...)*, ante lo cual Agamben nos recuerda que decir en griego “*legein*” es “recoger y articular los entes a través de las palabras: onto-lógia” (2017, pág. 143). En resumen, el ser tendría dos vertientes: el existensivo (el ser-estar en un sujeto o *hypokeimenon*) y el predicativo (el decir acerca de un sujeto u *ousia*). Según Agamben, es la predicación lingüística lo que presupone un yacente-debajo, o sea, la subjetivación del ser. El lenguaje es acusativo y esa acusación es una orden de comparecencia que al dirigirse al ser lo subjetiviza presuponiéndolo bajo la forma del *hypokeimenon*, o sea, como “un existente individual que yace-debajo-y-al-fondo” (Agamben, 2017, pág. 145). Expresado, en otros términos, es la existencia del

lenguaje lo que hace que la cosa nombrada sea presupuesto como el elemento no-lingüístico al cual se refiere el lenguaje. La acusación, el orden de comparecer ante el lenguaje por la estructura de la presuposición, es lo que pone en contacto, aunque no articula, el *hypokeimenon* con la *ousia*. El ser se muestra como lo que yace-debajo-al-fondo (*hypokeimenon*) sólo desde la perspectiva de la predicación lingüística. Por lo tanto, es por el lenguaje que el ser se escinde en dos principios: la existencia (*hypokeimenon*) y el ser predicativo (*ousia*), siendo la tarea de la filosofía primera recomponer lo que el lenguaje ha separado².

La división señalada por Aristóteles entre una *ousia* primera y una *ousia* segunda tendría la dificultad de crear la posibilidad de una escisión radical en el ser que produciría una esencia sin existencia y una existencia sin esencia. El concepto mediante el cual Aristóteles une ambas dimensiones del ser es, nos dice Agamben, el sintagma “*ti en einai*” que se puede traducir por “el ser lo que era” o “lo que era ser”. Según Agamben, esta fórmula “expresa el *ousia* de un cierto ente, trasformando la pregunta ‘¿Qué es para este cierto ente ser?’ en una respuesta, ‘lo que era para ese cierto ente ser’” (2017, pág. 149). La fórmula intenta entrelazar la existencia con la esencia, por ejemplo, ante la pregunta ¿qué es para *x* ser? O ¿qué es para Sócrates ser? La fórmula nos diría “lo que era para *x* ser *x*” o “lo que era para Sócrates ser Sócrates” (2017, pág. 149). Lo interesante de la fórmula es su estructura gramatical, que utiliza el imperfecto “era” y no el “es”: la fórmula dice “qué era” y no “qué es”. Lo que se nos quiere decir con esto es que la identidad del ser que ha sido dividida por el lenguaje solo se puede re-articular mediante la introducción del tiempo. El movimiento que permite coincidir al sujeto-presupuesto (existencia) con su esencia es el tiempo. Agamben lo resume de la siguiente manera: “El ser es lo que, si se trata de aprehenderlo, se divide en un ‘antes’ (*palai*), donde se creía poder comprenderlo, y en un ‘ahora’ (*nyn*), donde se torna problemático. Es decir, la comprensión del ser implica siempre el tiempo” (2017, pág. 153). El ser individual, el su-

2 Nuestra intención no es discutir la ontología aristotélica, sino presentar la lectura que hace Agamben de Aristóteles. Una interpretación diferente de los libros Dseta-Eta-Theta de la *Metafísica* de Aristóteles se puede encontrar en: Samarach, F. (1999). *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*. Editorial Trotta.

jeto (*hypokeimenon*), “el-ser-sobre-el-que-se-dice”, aparece siempre en la forma de “lo-que-era”, en la forma de un pasado que fundamenta todo discurso sobre él. El “era” (*en*) de *ti en einai* es un pasado estructural que nunca ha sido presente, por eso el sujeto es siempre supuesto. Excluido del lenguaje como la dimensión no-lingüística del mismo es, a la vez, el fundamento de todo discurso y por eso es siempre presupuesto por el lenguaje, presupuesto que solo se alcanza con el tiempo. La unidad del ser implica un pasado y requiere tiempo para ser realizada. Un tiempo operativo o lógico, y no cronológico, porque se trata del tiempo que se tarda la mente en articular la existencia con la esencia. El dispositivo ontológico es por lo tanto un dispositivo temporalizante. Si es el tiempo lo que permite articular “lo que es” y “qué es”, si “la existencia se identifica con la esencia a través del tiempo” (2017, pág. 158), entonces “la identidad de ser y esencia es una tarea histórico-política” (2017, pág. 158). Recordemos que para Agamben la ontología es el pensamiento de la antropogénesis, pero la antropogénesis no es un evento realizado sino una tarea en curso:

La antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, en efecto, un suceso que se haya cumplido de una vez para siempre en el pasado: es, más bien, un suceso que no cesa de producirse, un proceso todavía en curso en el que el hombre está siempre en acto de devenir humano o permanecer (o devenir) inhumano. (pág. 137).

Precisamente la política es para Agamben el nombre del espacio donde la antropogénesis no deja de suceder. Mientras el poder político se fundamenta en la separación entre nuda vida (*zoé*) y formas identitarias jurídico-sociales de vida (*bíos*), la política, así como las artes y el pensamiento filosófico, busca que el volverse humano del hombre no sea un evento ya concluido, sino que lo replantea como una tarea que siempre debe llevarse a cabo. En la política se juega la humanidad del viviente.

La constitución del sujeto en el campo del Otro y su resto

¿Cómo retomar, o leer, los planteamientos antropogénicos y ontológicos de Agamben en la obra de Lacan? En primer lugar, debemos

recordar que, a pesar de que Agamben no menciona a Lacan en ningún momento de su elaboración, el psicoanalista francés ya había propuesto la idea de la intrusión del lenguaje como el acontecimiento fundamental que definía la subjetividad humana. Como ya mencionamos, en su séptimo seminario Lacan había propuesto a *das Ding* como el deseo fundamental y estructuralmente prohibido que, siendo éxtimo al sujeto, lo condicionaba como ser deseante. Es esta propuesta la que años más tarde le permitirá a Lacan hablar de su “invención” más importante: el objeto *a*. El objeto *a* no es *das Ding*; no obstante, guarda con este el tener una relación éxtima al sujeto y estar en el origen del deseo. Para entender el lugar que ocupa el objeto *a* en la obra de Lacan debemos comenzar desde el principio.

Lacan parte de la tesis según la cual “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” y que ese lenguaje está compuesto por signos, donde es la relación entre los significantes lo que determina el significado. Esto lo llevará a afirmar que el sujeto al cual se refiere el psicoanálisis, el sujeto del inconsciente, el sujeto que despliega sus asociaciones libres en sesión, puede ser definido como lo que es representado por un significante para otro significante. El sujeto al cual se refiere Lacan no es, por lo tanto, la persona o el yo, no es una entidad sustancial, sino el supuesto que se desliza en la cadena de significantes, lo que *yace debajo* (*hypokeimenon*) del lenguaje en el momento en que un ser humano toma la palabra, pronuncia un discurso. El sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la enunciación. Mientras el enunciado es el discurso que se emite, la enunciación es el acto mismo de producir dicho discurso. Durante un proceso analítico un analizante habla de sus recuerdos de infancia, de sus conflictos y síntomas, de su vida onírica, aspiraciones y temores, pero ¿quién es el personaje de todas estas narraciones?, ¿de quién nos habla? De él mismo se nos dirá. Ese él mismo es *el sujeto del enunciado*, pero más allá del sujeto del enunciado se encuentra el “lugar” desde donde el analizante habla de sí mismo, ese lugar es donde se realiza, se pone en acto, el acontecer del discurso, ese es *el sujeto de la enunciación*. El sujeto de la enunciación es el que responde a la pregunta: ¿Quién habla? En este sentido se podría decir que un proceso analítico se cumpliría en la afirmación: ahí donde está el sujeto del enunciado debe advenir el sujeto de la enunciación. En resumen, el sujeto es para Lacan el efecto

del lenguaje. El ser humano deviene sujeto por el lenguaje, porque es un ser hablante. El sujeto es el hombre atravesado por el significante, o sea, por el lenguaje. Es por la intrusión del lenguaje que el sujeto es un ser dividido y por la cual el inconsciente existe: \$ (sujeto barrado, sujeto dividido por el inconsciente).

En su décimo seminario, titulado *La angustia*, Lacan (2006/1962-1963) explicará de la siguiente manera cómo es que se constituye el sujeto: en primer lugar, debemos recordar que el humano no es un ser natural sino histórico, al venir al mundo la criatura humana se encuentra en un entorno simbólico al cual Lacan denomina el campo del Otro o gran Otro (A). El gran Otro pre-existe al sujeto y es la entrada del humano al campo del Otro, que es el campo del lenguaje, lo que lo transforma en un sujeto (Lacan, 2006/1962-1963). Ahora bien, no todo lo que implica la condición humana entra al campo del Otro, porque no todo lo que implica ser humano es simbolizable o apalabrable y porque incluso el campo del Otro es un campo incompleto: el gran Otro también está en falta (A barrado). Realidad que experimentamos cuando preguntamos por el sentido de la vida como si hubiese tal cosa. A ese resto que no logra “entrar” en el campo del Otro es lo que Lacan nombrará objeto *a* y que, como una moneda, tendrá dos caras: objeto causa del deseo y plus-de-goce.

El objeto *a* evidentemente no es un objeto sino la falta fundamental, la falta-en-ser, que nos constituye como seres deseantes. El objeto *a* no es el objeto del deseo sino el “objeto” que lo causa, es el vacío que intentamos llenar infructuosamente durante toda nuestra vida. Además de ser causa de deseo, el objeto *a* también es plus-de-goce, porque esa falta también se vive como una insatisfacción pulsional, o sea, anclada en el cuerpo que intentamos tapar con satisfacciones o pulsiones parciales que se declinan con el término de goce. Como el ser del sujeto es una falta-en-ser, el objeto *a* es objeto causa de deseo, pero como todo sujeto está anclado a un cuerpo habitado por pulsiones, el objeto *a* es también plus-de-goce.

Que el objeto *a* sea el resto que no entra al campo del Otro en el devenir sujeto del animal humano no implica que no tenga un lugar en el psiquismo, lo tiene, pero al igual que *das Ding* es un lugar éxtimo al sujeto y

por eso lo causa. Ahora bien, la forma mediante la cual el psiquismo humano intenta de alguna manera “capturar” o “atrapar afuera” ese objeto *a* es mediante lo que se conoce como el *fantasma* y cuyo matema Lacan escribe de la siguiente manera: ($\$ \diamond a$). Cuando un analizante ha logrado ir más allá de la queja y de la demanda de reparación descubre que muchos de los actos de su vida parecen seguir un libreto que determina muchos de sus síntomas y repeticiones, pero también es un libreto que le permite explicarse muchas cosas de sí mismo y le da un lugar especial ante lo que él ha entendido que es el deseo del gran Otro (que muchas veces es representado en el deseo de los padres, familiares o expectativas de la sociedad). El fantasma es precisamente ese libreto inconsciente del cual el analizante es a la vez autor y protagonista, aunque le tome mucho trabajo verse en él. El fantasma es una especie de estado de excepción donde el sujeto está a la vez dentro y fuera de una escena que le da un lugar ante el gran Otro vinculándolo con el objeto *a*. Incluso, podemos afirmar que ese fantasma es lo que le da al sujeto la consistencia imaginaria de “ser”. De hecho, el análisis no es otra cosa que una travesía por el fantasma cuyo resultado debe ser atravesarlo no para que este desaparezca, lo cual es imposible pues no hay sujeto sin fantasma, sino para lograr asumirlo de una forma no neurótica o “salubre”.

Tanto Lacan como Agamben comparten la tesis según la cual es la irrupción del lenguaje en el viviente lo que hace de este un ser humano o sujeto. Mientras que en Agamben es la realidad del lenguaje lo que posibilita el suceso antropogénico y a su vez lleva a la dicotomía entre *zoé* y *bíos*, en Lacan el sujeto es un efecto del lenguaje, el resultado de la entrada del animal humano al registro simbólico cuyo resto es el objeto *a*. En ambos casos encontramos al lenguaje como el fundamento del sujeto-humano y también como la causa de una fractura o división: *zoé/bíos* en Agamben, sujeto del inconsciente y objeto *a* en Lacan. Lo cual permitiría establecer una analogía entre *zoé* y objeto *a*, por un lado, y *bíos* y sujeto barrado, por el otro.

El dispositivo analítico como dispositivo ontológico

Como hemos visto, para Agamben es en la filosofía primera donde podemos pensar conceptualmente la antropogénesis, lo cual lo lleva a

una muy original lectura de la metafísica aristotélica por la que cabría la pregunta por la dimensión ontológica del psicoanálisis en Lacan. ¿Hay una ontología en Lacan? La pregunta nos sobrepasa³. Diremos, no obstante, que el psicoanálisis no es una filosofía, por tanto, no aborda de forma explícita la pregunta por el ser. Ahora bien, lo que sí podemos proponer es que el dispositivo analítico es un dispositivo ontológico. Para justificar esta tesis retornemos a Aristóteles. Como se pudo observar, para Aristóteles, según Agamben, el ser se divide en un existente o sujeto (*hypokeimenon*) y la predicación lingüística de este que daría cuenta de su esencia (*ousia*). Como en Lacan, el sujeto es lo que el supone como un yacente-debajo: “Un recuerdo de Aristóteles, un poquito de categorías, rogamos, para pulir a ese sujeto de lo subjetivo. Un sujeto no supone nada, es supuesto. Supuesto, enseñamos nosotros, por el significante que lo representa para otro significante” (Lacan, 2012a, pág. 266). Ahora bien, lo que permite en la ontología de Aristóteles unir estas dos dimensiones del ser, que son la versión ontológica de la división entre *zoé* y *bíos*, es la fórmula: “*ti en einai*” (“el ser lo que era” o “lo que era ser”) que no es otra cosa que la introducción del tiempo. Pues bien, esta fórmula y la ontología aristotélica bajo la lupa de Agamben parecen ser una versión esquematizada de lo que ocurre en un análisis.

En un proceso analítico también nos encontramos con un sujeto que es efecto del lenguaje, y por eso es sujeto del inconsciente, el cual trabaja en análisis precisamente la predicación lingüística sobre su ser que proviene del Otro. El analizante tiene la ardua tarea de descifrar y separarse de los significantes amo (S_1) del Otro. Todo sujeto se constituye a partir del deseo del Otro, encarnado originariamente en el deseo de la pareja parental (Edipo⁴), y solo a partir de ahí puede construirse un lugar propio. Ahora bien, ese proceso no es ni fácil ni automático y el caso es que la mayor parte del tiempo esa separación no se da o no se da lo suficiente como para que el su-

3 Un estupendo trabajo que aborda meticulosamente dicho problema lo encontramos en: Balmés, F. (2002). *Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)*. Amorrortu Editores.

4 Evidentemente el complejo de Edipo no tiene por qué subsumirse a los padres biológicos y ni siquiera a una pareja heterosexual, sino que se refiera a aquellos que dan los primeros cuidados al niño o la niña.

jeto pueda sostenerse en un deseo propio. Por eso desde el psicoanálisis se propone que la neurosis es el entrampamiento en una identificación alienante en el deseo del Otro y el trabajo de análisis debe llevar a una *identidad de separación* donde el sujeto pueda afirmar su deseo más allá de las coordenadas establecidas por el Otro. ¿Cómo logra el analizante esta tarea de de-sujetación del Otro? Mediante la introducción del tiempo, mediante reelaboración de lo que ha sido su historia. En este punto Lacan ha sido bastante claro y contundente: “Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia” (Lacan, 2003/1953, pág. 251). El eje del análisis consiste en el reconocimiento de la historia del sujeto, o sea, la reintegración de su pasado en el orden simbólico. Este énfasis en la historia del sujeto y en su reintegración a través de la palabra plena se debe a la forma mediante la cual Lacan re-conceptualiza el inconsciente freudiano como el “capítulo censurado” de la historia del sujeto que se deja escuchar en los síntomas, los recuerdos de infancia, el carácter, etcétera. No obstante, para Lacan la historia no es el pasado sino “el pasado historizado en el presente”, “síntesis presente del pasado” que constituye el “centro de gravedad del sujeto” (1998/1953-1954, pág. 27). Incluso, llega a afirmar que la meta de la cura analítica consiste en “la realización por el sujeto de su historia en su relación con un futuro” (Lacan, 2003/1953, pág. 290). Donde mejor queda esto ejemplificado es cuando Lacan dice que,

Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser. (2003/1953, pág. 288).

El dispositivo analítico, como el dispositivo ontológico de Aristóteles, plantea que es el lenguaje lo que subjetiviza al ser y que solo la introducción de la temporalidad permite a un sujeto aprehender la predicación lingüística que lo incluye en la estructura del lenguaje. Que en el dispositivo analítico un analizante se juegue su ser, ya lo había señalado Lacan al afirmar que la histeria y la obsesión son posiciones subjetivas del ser. Dice Lacan: “la neurosis es una pregunta que el ser plantea al sujeto”; entiéndase bien, no es una pregunta que se plantea *para* el sujeto o *ante* el sujeto, sino *en el lugar* del

sujeto, *con* el sujeto (2003/1957, pág. 500). “¿Por qué uno mismo?” (2003/1957, pág. 432) es la pregunta a la cual el neurótico se enfrenta y que se declina en dos vertientes: en el enigma del sexo (es el caso de la neurosis histérica) y en la facticidad de la existencia (es el caso de la neurosis obsesiva). Las posiciones subjetivas del ser (las estructuras clínicas) son mitos individuales que intentan simbolizar lo imposible de simbolizar: el sexo y la existencia, y no diagnósticos de psicopatología. Para Lacan, el sujeto, en su neurosis, representa inconscientemente ante el Otro la respuesta que ha creado para tapar su falta-en-ser. Este parcho (parche) es precisamente el fantasma. En el atravesamiento del fantasma que se desarrolla en un proceso psicoanalítico, el analizante realiza un ejercicio ontológico porque pone su ser en cuestionamiento. Este cuestionamiento llega incluso al nivel de la antropogénesis porque al trabajar con sus vivencias de infancia, recuerdos reprimidos, afectos sofocados y conflictos de deseos contradictorias, el analizante da cuenta de lo que ha significado devenir sujeto para él y se enfrenta con la tarea de asumir la condición humana. Evidentemente el analizante no teoriza sobre el ser o la antropogénesis en análisis, de hacerlo sería una forma de resistencia mediante la palabra vacía, pero al asociar libremente sobre aquello que lo hace sufrir en su aspecto más singular lleva a cabo un ejercicio ontológico, aunque no lo sepa.

La arqueología filosófica de Agamben y las tesis de Lacan nos han permitido proponer que el dispositivo analítico es un dispositivo ontológico, pero aún queda la pregunta por la dimensión política del dispositivo. Como mencionamos, para Agamben la política es el pensamiento y la praxis que plantea que el suceso antropogénico no ha concluido, que la definición por lo que es humano no es definitiva sino abierta a la discusión, pues bien, a nivel singular, en un análisis lo que se descubre es que la forma en la cual se ha asumido la condición humana no es una definitiva y que el sujeto tiene la posibilidad de ordenar su existencia tomando otros referentes una vez ha logrado separarse de aquella dimensión de su historia en la cual ha estado atrapado. Reabrir asuntos dados por concluidos, poner en movimiento estructuras fosilizadas, cuestionar afirmaciones asumidas como verdades absolutas; lo que la política hace a nivel colectivo, el psicoanálisis lo realiza a nivel de la singularidad. Ahora bien, Agamben tiene

una propuesta ético-política específica y habría que ver si esta resuena o no con la perspectiva lacaniana del psicoanálisis.

Forma-de-vida

Como ya hemos señalado, para Agamben, la vida política se constituye excluyendo la nuda vida que la hace posible, o, dicho de otra forma, la maquinaria ontológica-política de Occidente se compone de una fractura en la vida que la divide en *zoé* (vida natural o privada) y *bíos* (vida cualificada o política) donde la exclusión inclusiva de la primera hace posible la segunda. Ahora bien, este andamiaje se trastoca con la llegada del capitalismo y la instauración de la modernidad. Haciéndose eco de los trabajos de Michel Foucault sobre el bio-poder y la bio-política, Agamben plantea que el acontecimiento decisivo de la modernidad es la politización de la *nuda vida*, o sea, la inclusión de la *zoé* en la *polis*. Con la modernidad, la vida biológica y privada entran por primera vez al campo de lo político, sin duda porque el bio-poder es “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” (Foucault, 2007, pág. 170). Lo que resulta llamativo es la coincidencia entre el surgimiento del capitalista, el ascenso de la bio-política y la generalización del estado de excepción. Fenómenos que debemos ver como partes de una misma unidad estructural que podríamos resumir de la siguiente manera: la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía que posibilita la extracción de plusvalía y la acumulación de capital en el modo de producción capitalista requiere de técnicas políticas y tecnologías del yo que produzcan “cuerpos dóciles y mentes disciplinadas” mediante el bio-poder. No obstante, la inclusión de la *nuda vida* en el espacio político, porque el objeto de la bio-política no es el *bíos* sino la *zoé*, tiene el efecto de desestabilizar la maquinaria jurídico-política de Occidente que, como mencionamos, tiene dos caras: la normativa y jurídica (la *potestas*) y el anómico y extrajurídico (la *auctoritas*). La máquina gubernamental funciona cuando ambos elementos están correlacionados pero separados, siendo el estado de excepción el momento en que se articulan ambos elementos en un umbral de indecibilidad. El estado de excepción, y la guerra civil, no son otra cosa que el mismo mecanismo de exclusión inclusiva que

produce y sostiene la maquinaria jurídico-política, pero cuando esta se generaliza, su resultado es la constitución de una máquina letal donde el campo de concentración sustituye a la *polis* como paradigma de lo político.

Ante este escenario, la propuesta de Agamben es sumamente radical, ya que afirma que de lo que se trata no es de encontrar una nueva manera de articular los dos elementos estructurales (*auctoritas/potestas*, *zoé/bíos*, *oikos/polis*, privado/público, animal/humano, cuerpo/alma, multitud/pueblo, etc.) de la maquinaria jurídico-política de Occidente, sino de desactivar su funcionamiento. Esto es hoy posible, según Agamben, porque el ser humano puede dar cuenta de la manera en la cual el lenguaje lo determina históricamente. Recordemos que para Agamben el acontecimiento del lenguaje, la antropogénesis y el estado de excepción son fenómenos intrínsecamente vinculados. A esta fuerza o praxis que permitiría desactivar y volver inoperante los dos elementos de la máquina gubernamental Agamben la nombra *poder destituyente*; esta permitiría deponer la relación entre ambos elementos, pero sin dejar de ponerlos en contacto; “se muestran en contacto, pero sin ninguna relación” (2017, pág. 300). El poder destituyente apunta y haría posible lo que a nuestro entender es la propuesta fundamental de Agamben: el concepto de *forma-de-vida*.

La *forma-de-vida* es una vida en la cual en el vivir mismo (*zoé*) se juega el modo de vivir (*bíos*) y viceversa, en el modo de vivir (*bíos*) se plantea el vivir mismo (*zoé*). Se trata, por lo tanto, de “una vida que nunca puede separarse de su forma” (2017, pág. 233), una vida donde la antropogénesis no ha concluido y por tanto se anula la distinción entre la vida que vivimos (*zoé*) y la vida a través de la cual vivimos (*bíos*). En tanto resultado del poder destituyente, la *forma-de-vida* es lo que aparece cuando *zoé* y *bíos* no están separados ni unidos, cuando vida y modo de vida se neutralizan mutuamente o *caen juntos*. Hacer caer juntos a *zoé* y a *bíos*, o sea, volverlos inoperantes es lo que permitiría la emergencia de una *forma-de-vida*. La *forma-de-vida*, por otro lado, no preexiste al vivir, no es un ideal o estructura trascendente o trascendental, sino que se genera en la vida misma, viviendo. La *forma-de-vida* es por lo tanto una ética, un *ethos* o seidad: “el modo como cada uno entra en contacto consigo mismo” (Agamben, 2017,

pág. 275). Para entender plenamente el concepto de *forma-de-vida* debemos examinar la categoría de “uso”, la noción de sujeto que Foucault extrae de su lectura de Platón y la ontología modal de Spinoza. Los tres componentes que vuelven comprensible la propuesta agambiana de *forma-de-vida*.

Agamben llega al concepto de “uso” (*chresis*) mediante un análisis del lugar que ocupa el esclavo en la *Política* de Aristóteles. Para Agamben, el esclavo en la obra de Aristóteles es el hombre que no siendo exactamente humano permite a los otros hombres ser humanos, o sea, ser sujetos políticos. El esclavo, al igual que la *nuda vida*, está excluido de la vida política pero también la hace posible. Interesantemente la actividad del esclavo, no importa cuál sea, no es considerada por Aristóteles como *poiesis* (actividad cuyo fin es la producción de un objeto) ni como *praxis* (actuar que tiene en sí mismo su propia finalidad) sino como *chresis* (uso). El esclavo es, según Aristóteles, “el hombre cuya obra es el uso del cuerpo” (citado en Agamben, 2017, pág. 32). Ahora bien, si la antropología ético-política de la antigüedad se basa en el hombre libre pero lo que posibilita al hombre libre es el esclavo, ¿Qué hubiese sido una antropología ético-política que incluyera al esclavo? La respuesta a esta pregunta se encuentra examinando el concepto de uso, ya que el mismo nos presentaría un actuar humano impensado en Occidente como categoría política fundamental.

Al examinar el término *chresis* y el verbo *chresthai* en oraciones como “*chresthai logoi*”, que literalmente significa “usar el lenguaje” pero que se traduce por “hablar”, Agamben llega a la conclusión que “uso” implica una relación que un sujeto tiene consigo mismo mediante un objeto: “el sujeto que cumple la acción, por el hecho mismo de cumplirla, no actúa transitivamente sobre su objeto, sino que se implica y se percibe ante todo a sí mismo en el proceso” (2017, pág. 51). *Somatos chresthai* (usar el cuerpo) significa: “la percepción que se recibe en cuanto se está en relación con un cuerpo o cuerpos” (2017, pág. 51). Se trata de “una acción donde agente y paciente, activo y pasivo se identifican” (2017, pág. 52).

A partir de este punto, la reflexión de Agamben lo lleva a la lectura realizada por Foucault del *Alcibíades* de Platón cuyo tema es

la inquietud de sí mismo, preocupación por sí mismo o cuidado de sí mismo (*epimeleia heautou*) que se vincula con el ejercicio del poder. Para Platón, para ocuparse de los demás hay que ocuparse de sí mismo. Ahora bien, el “sí mismo”, ¿qué es? Para Platón el alma, pero el alma no como alma-sustancia sino como alma-sujeto. El “sí mismo” en Platón, según Foucault, nos dice Agamben, es el sujeto no como sustancia sino como proceso. Como es sabido, esta lectura de Platón se ubica en el proyecto de Foucault de pensar una moral o ética desvinculada de un sistema autoritario, jurídico o disciplinario. Esto lo llevó, al final de su vida, a una concepción del sujeto no trascendente a sus acciones, soberano o fundador, sino constituido por prácticas de sometimiento o de liberación. No se trata de un sujeto sustancial, pero sí de un proceso de subjetivación que nombra “sí mismo”. El “sí mismo” en Foucault no es una cosa sino una operación: la relación consigo mismo. Es la relación consigo mismo lo que constituye al sujeto como sujeto de acciones éticas: “el sí mismo con el que se tiene relación no es sino la relación misma” (Agamben, 2017, pág. 133).

Si fuésemos a pensar en términos ontológicos la propuesta ética de Foucault tendríamos que hablar de una ontología inmanente, o causa inmanente, donde actividad y pasividad coinciden. Esta ontología la encontramos precisamente en Spinoza, quien en su “*Compendium grammatices linguae hebraeae*” había examinado el verbo reflexivo activo, una forma verbal hebrea que es “expresión de una acción de sí mismo sobre sí mismo donde el agente y el paciente entran en un umbral de absoluta indistinción” (Agamben, 2017, pág. 52). Por ejemplo, en ladino “pasear” se dice “pasearse”, o sea, “pasearse-a-sí-mismo”. La ontología de Spinoza es una ontología modal donde los entes o modos no son sino expresiones de un único ser, por tanto, “el ser no preexiste a los modos, sino que se constituye a sí mismo modificándose, no es otra cosa que sus modificaciones” (2017, pág. 197). Para Spinoza, el ser o la sustancia no es un ente puntual, sino “una serie infinita de oscilaciones modales, a través de las cuales la sustancia se constituye y se expresa” (Agamben, 2017, pág. 198). El ser es un proceso que se causa a sí mismo, causa inmanente: “el ser que desea y exige, exigiendo, se modifica, se desea y se constituye a sí mismo” (2017, pág. 198). La ontología modal

de Spinoza coincide con el sujeto según Foucault debido a que el sí mismo no es sino la relación consigo mismo. La ontología modal es una ética. Atención, que el sí mismo sea relación consigo mismo no implica un sujeto en coincidencia perfecta consigo mismo; hay un desfase. Nos recuerda Agamben que “modo” en latín es “hace poco, ahora mismo, recientemente”, no es puro pasado, pero tampoco coincidencia del instante consigo mismo, sino que indica un “leve desvío temporal”. La forma temporal del modo es lo moderno, siendo lo moderno lo que está en tensión con el pasado: “como si el presente pudiese aprehenderse y definirse sólo en una desviación en relación consigo mismo” (2017, pág. 200). Lo que llama la atención de esta elaboración teórica es ver cómo Agamben identifica en ontologías tan diferentes como la de Aristóteles y la de Spinoza una dimensión particular de la temporalidad que denomina tiempo operativo, el cual es similar al tiempo lógico de Lacan y al futuro anterior del “habré sido” de un análisis.

Lo que se descubre cuando se hacen caer juntos a *zoé* y a *bíos* es que “el sí mismo no es sino uso de sí mismo” (2017, pág. 78). Entendemos entonces que *forma-de-vida* es un uso de sí mismo que anula la separación entre *zoé* y *bíos*, “un ser que es su modo de ser” (2017, pág. 251). La *forma-de-vida* no es un estado sino una actividad que se realiza en el vivir mismo y que abre y mantiene en suspenso el suceso antropogénico. En esa medida, *forma-de-vida* es simultáneamente una ética y una tarea política.

Discurso capitalista y bio-política: la inclusión de lo inasimilable

Reexaminemos ahora, desde la perspectiva lacaniana, los conceptos de bio-política, poder destituyente y *forma-de-vida*.

Es en el seminario 17, titulado *El reverso del psicoanálisis*, donde Lacan expondrá su teoría de los discursos en la que argumenta la existencia y la formalización de cuatro formas o maneras de lazo social que implican cierta contención o modulación del goce. Esos

cuatro discursos son: del amo, de la universidad, de la histeria y del analista (Lacan, 2002/1969-1979). Los cuatro discursos son cuatro maneras en las cuales se ordenan los cuerpos, se regula el goce y se establecen lazos sociales entre los sujetos. Los discursos se prestan a múltiples lecturas, pero el sentido de cada uno de ellos se esclarece cuando se le contrarresta con el de los demás. Una posible lectura de estos cuatro discursos sería la siguiente: el discurso del amo es el lazo social bajo el cual tradicionalmente se ha pensado el poder político directo; el discurso de la universidad es el discurso en el cual es el saber lo que se ejerce como forma de dominio; el discurso histérico es el discurso del trastocamiento de las instituciones, el discurso revolucionario; y finalmente, el discurso analítico es el lazo social creado por Freud mediante el dispositivo analítico que pretende dar cuenta de lo inconsciente posibilitando una transformación subjetiva. A partir de 1972, Lacan formalizará la existencia de un quinto discurso, radicalmente diferente a los cuatro anteriores, que llamará discurso capitalista. El discurso capitalista, nos dirá, es el discurso del amo moderno. Pero este discurso, a diferencia de los anteriores, no solo no hace lazo social, sino que deshace los lazos sociales existentes. El discurso capitalista no regula el goce, por el contrario, lo exacerba sin límite alguno como altar a la pulsión de muerte. Posiblemente a esto se refiere Lacan cuando dice que “Lo que distingue al discurso capitalista es la *Verwerfung*, es el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico (...) ¿El rechazo de qué? De la castración” (2012b, pág. 106). Los cuatro discursos tienen como base la castración, entendida como la renuncia fundamental de goce que todo humano debe realizar para vivir en cultura: sin castración no hay lazo social. El discurso capitalista, por el contrario, rechaza la castración, no busca regular el goce, en su lugar instauro el gozar como imperativo. El discurso capitalista, esto lo había visto en su momento Marx, carece de límites y apuesta siempre al exceso, por eso los efectos destructivos que produce al nivel del medioambiente y de los lazos sociales. Lacan habla de “el ascenso al cenit social” (2012c, pág. 436) del objeto *a*, indicado de esta manera la emergencia de un ordenamiento social no regulado por lo simbólico sino por el goce. Ahora bien, tal cosa es a la larga imposible; ninguna sociedad puede organizarse bajo un imperativo de goce ilimitado sin colapsar; Lacan llega a hablar, incluso, de un “cam-

po de concentración generalizado” (1972, pág. 13). Por eso dice Lacan que el discurso capitalista está “condenado a reventar”, y añade: “va demasiado rápido, se consume, se consume tanto que se consume” (1972, pág. 29).

Hagamos una pausa y notemos el parecido estructural del análisis de Agamben con el que formuló Lacan décadas antes. Para Agamben la modernidad capitalista lleva a la formación de la bio-política que introduce la *nuda vida* dentro del ámbito político. Ahora bien, lo político en Occidente se habría instaurado precisamente con la exclusión de la *nuda vida*, o sea, en la separación entre *zoé* y *bíos*. Al insertar la *nuda vida* dentro de la maquinaria jurídico-política esta deja de funcionar adecuadamente, lo cual lleva a la generalización del estado de excepción. En Lacan, por otro lado, el discurso capitalista deshace los lazos sociales porque en lugar de modular el goce forcluye la castración elevando el objeto *a* al cenit social, haciendo del goce un imperativo mortífero. En ambos casos podemos observar cómo la inclusión de un elemento que originalmente debe estar excluido, *exceptio* o “capturado afuera” (*nuda vida*, objeto *a*) tiene como efecto el colapso de una estructura. No está de más recordar que para Lacan el afecto que da cuenta de la emergencia del objeto *a* en la escena del mundo es la angustia.

Hemos visto que la propuesta de Agamben no busca encontrar una nueva manera de articular *zoé* y *bíos* para hacer que la máquina gubernamental funcione como antes, sino hacer caer ambos elementos simultáneamente mediante un poder destituyente que dé como resultado una *forma-de-vida*, o sea, una nueva forma de asumir la condición humana y el pensamiento político. En Lacan no encontraremos evidentemente una propuesta política explícita; no obstante, afirmaremos que la propuesta política del psicoanálisis es precisamente el dispositivo analítico y que esta guarda cierta similitud con el poder destituyente de Agamben solo que a nivel de lo singular y no del colectivo. Para justificar dicha tesis debemos traer a colación uno de los temas más debatidos entre los psicoanalistas: el fin de análisis. Lo que sigue no debe leerse como una versión definitiva de dicho tema, sino apenas como unas pinceladas generales sobre los aspectos en lo que hay cierto consenso dentro del psicoanálisis lacaniano.

La destitución subjetiva y la identificación con el síntoma como fin del análisis

En un proceso analítico, el analizante, con la ayuda de la escucha del analista, descifra las formaciones de su inconsciente (síntomas, sueños, actos fallidos), lo cual lo lleva poco a poco a la construcción de su fantasma. La construcción del fantasma no es otra cosa que su atravesamiento, es el momento en que el analizante descubre cuál es el deseo inconsciente e indestructible que habita en él y en su forma de gozar. El atravesamiento del fantasma es también un trabajo de duelo, es hacer “el duelo del objeto que una creía ser para el Otro”, según palabras de Colette Soler (2014, pág. 49). Este duelo es un proceso doloroso porque implica el reconocimiento de la castración: *falta de ser* (porque no hay respuesta a la pregunta ¿quién soy?), *falta de goce* (porque un sentimiento de plenitud permanente es imposible), *falta de saber* (porque solo hay fragmentos de saber y no un saber absoluto). El reconocimiento de la castración lleva a lo que Lacan nombraba *destitución subjetiva* y que es una experiencia de desidentificación. Como mencionamos, todo infante viene al mundo amparado por el deseo de sus padres y es desde allí que se va haciendo una vida, pero su deseo será un deseo alienado hasta que logre separarse del deseo del Otro. Todo sujeto se encuentra de entrada alienado en el Otro, por eso la neurosis es un destino común. Si un sujeto es como es y desea como desea es porque ese ser y ese deseo han venido originariamente del Otro mediante una serie de identificaciones. El humano se instituye como sujeto mediante identificaciones con significantes amos (S_1) que vienen del Otro. El proceso analítico desviste al sujeto de sus identificaciones y por eso es una forma de destitución subjetiva. Ahora bien, lo que resulta de un análisis no es un sujeto no identificado, sino lo que Lacan nombra *identificación con el síntoma*. El síntoma, en este caso, no debe entenderse como el síntoma que hace sufrir al sujeto y lo ha llevado a análisis, más bien es el síntoma transformado por el trabajo analítico y reconocido como la manera en la cual el sujeto goza de su inconsciente. Por tanto, el síntoma al final de análisis es lo que indica lo más singular del sujeto: su ser de goce. Como ha señalado oportunamente Luis Izcovich, “hacerse a su ser de síntoma es un acto de identidad” (2014, pág. 166). Precisamente la identidad que emerge

al final de un proceso analítico es una *identidad de separación*. Un analizado es, por lo tanto, un sujeto con una *identidad de separación* que ha descubierto su singularidad y la acepta: *hay Uno*.

En resumen: la cura analítica se inicia con una *rectificación subjetiva* (cuando se despliega la pregunta por el sentido del síntoma y la responsabilidad para con este) y concluye con una *destitución subjetiva* (cuando el sujeto se identifica con el síntoma en tanto que incurable) cuyo resultado es la “producción de un deseo decidido” (Lacan citado en Soler, 2007, pág. 75) y el fin de la enfermedad neurótica que es una identidad indecisa y alienada. Es por eso que si bien la cura analítica puede ser por momentos un encuentro con el “horror de la castración”, su desenlace está consignado por “una satisfacción que no engaña” (Soler, 2014, pág. 31). Un sujeto destituido, un sujeto transformado por la experiencia analítica, un analizado, es un sujeto liberado de los “veredictos del Otro” (Soler, 2017, pág. 16) y por eso el efecto de separación que produce un análisis puede considerarse anticapitalista, ya que es una “salida del rebaño” e incluso una “salida del discurso capitalista” (Lacan, 2012d, pág. 546).

Nos parece que es plausible proponer la tesis de que en el dispositivo analítico se realiza un poder destituyente que tiene como resultado un sujeto destituido e identificado con su síntoma. Ante lo cual surge la pregunta: ¿es un sujeto analizado alguien que realiza una *forma-de-vida*? Como se mencionó, una *forma-de-vida* es una vida que no puede ser separada de su forma, es un libre uso de sí mismo donde caen juntos *zoé* y *bíos*. Desde una perspectiva psicoanalítica se podría entender la propuesta de una *forma-de-vida* como la ilusión utópica de un sujeto no dividido y reconciliado consigo mismo, algo a lo cual el concepto de “sí mismo” podría llevar a pensar; no obstante, nos parece que este no es el caso. En primer lugar, el sí mismo al cual se refiere Agamben no es una sustancia sino un proceso, una relación inmanente consigo mismo, que se articula mediante “una zona inapropiable de no-conocimiento” (2017, pág. 79) que es la *intimidad*, el cuerpo. En otras palabras, no hay sí mismo sin cuerpo y la *forma-de-vida* es uso del cuerpo. En segundo lugar, la *forma-de-vida* no es un estado trascendente sino un *ethos*, una manera de ser que se realiza en el vivir mismo mediante el uso del cuerpo. Este uso del cuerpo, por ser una relación del sí mismo consigo

mismo, hace que Agamben recurra a la ontología modal de Spinoza donde se piensa al ser como causa inmanente. Sin lugar a duda el sujeto del inconsciente, el sujeto barrado, no es un sí mismo, pero como señala Soler: “no solo somos sujetos sino individuos con un cuerpo” (2018, pág. 29). En la medida en que el sujeto está anclado a un cuerpo es posible pensar, dentro del psicoanálisis, al sí mismo como relación consigo mismo y no como conciencia de sí. Por otro lado, un analizado es un sujeto que se ha identificado con su síntoma, y como el síntoma es el modo singular con el cual el sujeto goza de su inconsciente, podemos decir que se ha identificado con lo que causa su deseo. El sujeto destituido tiene un deseo propio, un deseo no alienado porque se ha identificado con la causa de su deseo.

Al respecto comenta Gerard Pommier: “lo que entonces se descubre es agudo y poderoso, pero nada permite designarlo” (1989, pág. 134). Identificarse con la causa de uno mismo es entrar a una zona donde agente y paciente se vuelven indiscernibles, que es a lo que apunta Agamben con su propuesta de *forma-de-vida*. Una *forma-de-vida* no es un sujeto pleno de sí mismo y en autodomínio de su ser, ya que se sostiene en “una zona inapropiable de no-conocimiento”, lo que nos parece una bella descripción del inconsciente. De igual manera, un sujeto que ha pasado por una experiencia de análisis no deja de tener inconsciente, producir síntomas o padecer los infortunios que nos depara la vida, pero su sufrimiento no es un sufrimiento neurótico. Viene a la mente una hermosa descripción hecha por Kafka de un deseo que habitaba en él y que quizás ayude a iluminar lo que sería hacer uso del cuerpo como sujeto destituido:

lograr una visión (...) donde la vida no perdiese nada de la pesada caída y del ascenso que le son connaturales, pero a la vez y sin menoscabo de esa nitidez, se la descubriese como una nada, como un sueño, como una fluctuación. Un bello deseo (...) Vendría a ser como el deseo de ensamblar una mesa con toda la escrupulosidad del oficio y a la vez no hacer nada; pero no como para dar pie a decir: ‘La carpintería no significa nada para él’, sino: ‘Para él la carpintería es carpintería cabal y a la vez no significa nada’; con lo cual el trabajo de carpintería terminaría siendo más atrevido, más resuelto, más real y, si quieres, más disparatado. (citado en Wagenbach, 1998, pág. 119).

Finalmente, un dato curioso: el origen etimológico de la palabra “síntoma” es “coincidencia”, “coincidir” o “caer juntos”, por lo cual puede interpretarse la identificación con el síntoma como el “hacer caer juntos” a *zoé* y a *bíos*; hacer *coincidir* la vida que vivimos con la vida a través de la cual vivimos: *forma-de-vida*.

Para concluir: caminos por recorrer

En este ensayo nos hemos planteado la pregunta por la dimensión política del dispositivo analítico y hemos llegado a una respuesta afirmativa poniendo en contacto los planteamientos filosóficos de Agamben con las teorías psicoanalíticas de Lacan. Como advertimos al inicio, establecer analogías, traducir conceptos de un pensador a otro, y de un campo teórico a otro, no es sin riesgos ya que se presta al error de concebir que ambos autores dicen lo mismo. Ese no es el caso; establecer analogías no es afirmar identidades. No obstante, hacer el ejercicio de resaltar “parecidos de familia” entre la concepción psicoanalítica de Lacan y la arqueología filosófica de Agamben nos permiten pensar vías mediante las cuales ambos campos de racionalidad pueden ampliarse. ¿Hasta ahora que podemos afirmar del camino recorrido?

1. La estructura fundamental del aparato jurídico-político de Occidente, en la medida en que se sostiene en una exclusión inclusiva, es análoga a la estructura del sujeto del inconsciente⁵.
2. Tanto el sujeto del inconsciente como la fractura original en el ser que determina la política en Occidente son el resultado de la introducción del lenguaje en el viviente: la antropogénesis.

5 ¿Se trata de un hecho estructural o aplica exclusivamente a Occidente? Si bien, se puede presuponer que el inconsciente es un hecho estructural por ser el humano un sujeto hablante, la reflexión de Agamben se base de forma exclusiva en los textos y fundamentaciones del pensamiento occidental. Nos limitamos a corroborar la dimensión estructural del inconsciente en el aparato jurídico-político de Occidente sin descartar otras coyunturas simbólicas no occidentales.

3. El dispositivo ontológico aristotélico, que es una respuesta al suceso antropogénico, es análogo a un proceso psicoanalítico, por lo cual se puede sugerir que el dispositivo analítico es un dispositivo ontológico.
4. Existe una correlación entre el predominio del discurso capitalista, el surgimiento de la bio-política y la generalización del estado de excepción. Esa correlación se explica por la inclusión de un elemento inasimilable estructuralmente.
5. En la medida en que la política, que no es el poder político, es el espacio donde se busca redefinir el suceso antropogénico, el dispositivo analítico es político con la diferencia que lo es de forma implícita y no explícita, a nivel de lo singular y no de lo colectivo.
6. La propuesta de una nueva forma de política fundamentada en un poder destituyente y orientada en una *forma-de-vida* ya se realiza en el dispositivo analítico mediante la destitución subjetiva y la identificación al síntoma.

Nos parece que estas tesis son enriquecedoras para ambas disciplinas por las siguientes razones: en el caso del psicoanálisis, permite ubicar su teoría y su praxis en un contexto mucho más amplio y profundo que dentro del terreno de las psicoterapias o de la llamada salud mental sin hacer menoscabo a su fundamento clínico. La pregunta “¿qué es el psicoanálisis?” adquiere otra dimensión y abre nuevas vías de investigación para la teoría psicoanalítica. En el caso del pensamiento filosófico de Agamben, que no incluye la teoría psicoanalítica en sus reflexiones, le permite ampliar el registro de sus conceptos. Resulta llamativo que Agamben señale que “el lugar donde la investigación de la coincidencia de las dos vidas ha hallado su taller más sofisticado es la novela moderna” (2017, pág. 253). A la luz de lo expuesto, y sin quitarle nada de peso a la importancia de la literatura, nos parece que el dispositivo analítico es el laboratorio más radical donde se juega la posibilidad de un vivir-existiendo semejante a lo que Agamben propone cuando habla de *forma-de-vida*.

Por otro lado, el recorrido que hemos realizado nos lleva a nuevas interrogantes. En primer lugar, si el poder político, tal y como lo concibe Agamben, ubica al soberano en el lugar de la excepción de igual manera que el padre primordial de la horda primitiva según Freud –lo cual sirvió a Lacan para pensar la sexuación masculina–, se puede comprobar el carácter falocéntrico y patriarcal de la máquina gubernamental de Occidente. En otras palabras, leer políticamente las fórmulas de la sexuación de Lacan y a su vez preguntarnos por la dimensión política de la posición femenina de la sexuación: ¿Qué sería una política del no-toda? En segundo lugar, la propuesta de Agamben busca ir más allá de las dualidades fundamentales sobre las cuales se ha construido el pensamiento y la política de Occidente: ¿Qué hay más allá de Occidente? Sin lugar a duda existen muchas culturas no occidentales, pero ¿acaso el pensamiento de Extremo Oriente nos podría señalar una alternativa? Escuchemos a François Jullien:

China es una civilización, no de la palabra que confiere un Sentido (la Biblia), ni del discurso –logos– que articula construcciones teóricas por medio de la sintaxis. No es una tierra de Revelación, donde prevalecería el mensaje y crecería la Promesa; (...) China es, fundamentalmente, una civilización del texto (que es del orden de lo trazado y cuya operación es un continuo tejido). (2008, pág. 7).

¿No se dibuja aquí la posibilidad de *pensar de otra manera*? En fin, lo femenino y Oriente son posibles vías para pensar *la política del psicoanálisis*.

Si bien el ejercicio de poner en contacto a Agamben con Lacan y a Lacan con Agamben nos ha llevado a adquirir nuevas perspectivas sobre las propuestas de ambos autores y afirmar tesis que invitan a seguir reflexionando, no podemos concluir sin señalar ciertas limitaciones. En el caso de Agamben, su propuesta política de un poder destituyente que busca desactivar y volver inoperante la máquina gubernamental de Occidente se basa en el concepto de *Katargein* – que aparece en la *Carta a los romanos* de Pablo–, por lo cual la política de Agamben es una política mesiánica⁶. Si bien reconocemos los

6 Basta con consultar uno de sus mejores libros: Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Editorial Trotta.

fundamentos teológicos de Occidente y la pertinencia de su lectura laica de las cartas de Pablo, su concepción mesiánica de la política, heredera de Walter Benjamin y Jacob Taubes, no nos parece vinculante a la de una acción política colectiva. Por eso nos parece que la propuesta de Agamben puede catalogarse como “impolítica” en el sentido en que se basa en una comprensión profunda, a nivel histórico y filosófico, de la política, pero está, paradójica e inevitablemente, desvinculada de la acción social. En esa misma medida, el oxímoron dicho por el coro en la tragedia de *Antígona* de Sófocles (citado en Agamben, 2017, pág. 263) al describir la esencia terrible del hombre como *hypsipolis apolis* (superpolítico apolítico) aplica no solo al filósofo sino al dispositivo analítico. En el dispositivo analítico se pone al descubierto la médula de lo político, pero también está desvinculado de cualquier acción colectiva, ya que su fin es el “caso por caso”, la singularidad. ¿Cómo hacer una comunidad de sujetos destituidos? ¿Cómo asociar a los “dispersos dispares”? Curiosamente, Agamben trata este escenario con la expresión “solo a solo”, un “estar juntos más allá de toda relación” que describe así: “estamos unidos el uno al otro en la forma de nuestro estar solos” (2017, pág. 264). De cualquier manera, tanto la política mesiánica de Agamben como el dispositivo analítico son “superpolíticos apolíticos”: impolíticos⁷.

Una última reflexión para concluir. Hemos defendido la dimensión política del dispositivo analítico tomando como punto de partida las propuestas filosóficas de Agamben. Ahora bien, resulta evidente que la política no se reduce a lo que Agamben piensa de esta y de igual forma el psicoanálisis no se reduce al dispositivo en el cual se

7 Mientras redactábamos el presente trabajo tropezamos con una entrevista al psicoanalista Luis Tudanca, quien define lo “impolítico” de la siguiente manera: “Lo impolítico es una política. No es ausencia de política, ni anti-política, ni despolitización. Mientras la política se sostiene en la acción política directa, lo impolítico se lleva mejor con la no-acción, que no es inercia, ni inactividad, ni inacción, sino un actuar sin actuar, una actuar sostenido en una acción indirecta. Ahora bien, no hay oposición entre las políticas y lo impolítico, no son dos formas antagónicas de la política, sino que se anudan. No evitan ni agotan el problema de la decidibilidad en cada quien, cada vez. A veces se necesita privilegiar la acción política directa. Otras es necesario intervenir desde lo impolítico a través de una eficacia indirecta” (<http://www.telam.com.ar/notas/201310/36278-lacan-dijo-que-era-lacaniano-porque-estudio-chino.html>).

sostiene. Por tanto, habría que pensar las relaciones entre el psicoanálisis y el pensamiento político explorando con conceptos de Freud y Lacan los textos de Spinoza, Marx y Arendt; pero eso es arena de otro costal.

Referencias

- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2. Pre-textos*.
- Cuesta-Abad, J. M. (2004). *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Abada Editores.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (2006/1922). "Dos artículos de enciclopedia". En J. Strachey (Ed.), J. L. Etcheverry & L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. XVIII, págs. 229-254). Amorrortu Editores.
- Izcovich, L. (2014). *Las marcas de un análisis*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Jullien, F. (2008). *La urdimbre y la trama. Lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*. Katz Editores.
- Lacan, J. (1972). "Del discurso psicoanalítico". Documento de uso interno del Colegio de Psicoanálisis de Madrid.
- Lacan, J. (1988/1959-1960). *El seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1998/1972-1973). *El seminario, Libro 20: Aún*. Paidós.
- Lacan, J. (1998/1953-1954). *El seminario, Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Paidós.
- Lacan, J. (2002/1969-1979). *El seminario, Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2003/1953). "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos 1* (págs. 227-310). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003/1957). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos 1* (págs. xx-xx). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003b/1957). "El psicoanálisis y su enseñanza". En *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2006/1962-1963). *El seminario, Libro 10. La angustia*. Paidós.

- Lacan, J. (2012a). "Proposición del 9 de octubre de 1967". En *Otros escritos* (págs. 261-277). Paidós.
- Lacan, J. (2012b). *Hablo a las paredes*. Paidós.
- Lacan, J. (2012c). "Radiofonía". En *Otros escritos* (págs. 425-471). Paidós.
- Lacan, J. (2012d). "Televisión". En *Otros escritos* (págs. 535-572). Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *La alfarera celosa*. Paidós.
- Pommier, G. (1989). *El desenlace de un análisis*. Nueva visión.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Editorial Trotta.
- Soler, C. (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista? Conferencias y seminarios en Argentina*. Letra viva.
- Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Letra viva.
- Soler, C. (2017). *Hacia la identidad*. Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Pereira.
- Soler, C. (2018). *Otro narciso. Curso en el Colegio Clínico de París. Ciclo 2016-2017*. Escabel Ediciones.
- Wagenbach, K. (1998). *La Praga de Kafka*. Ediciones Península.