

**LA ÉTICA DE LA
OPACIDAD. SUFRIMIENTO,
VIOLENCIA,
ESPIRITUALIDAD**

**Luis Fernando
R. Lanuza***

*Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Autónoma de Querétaro. Santiago de Querétaro. México.
Correo electrónico: ferolanuza@hotmail.com

Resumen

Las distintas formas de violencia que recorren al país están sostenidas en un escenario muy complejo que requiere la conjugación de múltiples abordajes para construir propuestas de intervención y de prevención. La reproducción de la violencia que rasga los tejidos sociales, que cuestiona los tejidos afectivos y, por consiguiente, participa de la conformación subjetiva, está sostenida en gran medida en los usos políticos del sufrimiento humano. Por ello, es necesario un abordaje multidisciplinar en torno a la violencia armada en nuestro país. El presente escrito propone una forma de análisis/intervención fundamentado en algunas tesis del psicoanálisis, de la filosofía contemporánea y de la teoría *queer*. Primero, se aborda la constitución subjetiva partiendo del *desvalimiento* freudiano y su vínculo con las masculinidades; en un segundo momento, se abordan las tesis de Judith Butler sobre las vidas precarias y los contextos armados y; finalmente, se aborda una posible intervención con hombres en conflictos armados a través de la espiritualidad. Para este último punto, se recurre a algunos postulados de la teoría *queer*, de Michel Foucault y de Pierre Hadot.

Palabras clave: violencia, espiritualidad, psicoanálisis, teoría *queer*, Foucault.

Abstract

The different violence manifestations in this country are part of a big and complex scenario that requires a multidisciplinary approach to propose and execute prevention strategies. The reproduction of violence that tears apart social and affective networks and, consequently, takes part in the

subjective constitution of people, has a direct impact on the political usages of suffering. Thus it is necessary a multidisciplinary approach to counterattack violence in our country. This paper proposes a way to analyse/ intervene based on some thesis from psychoanalysis, contemporary philosophy and *queer* theory. First, the Freudian notion of helplessness is analysed as part of the subjective constitution. This notion will also be related to masculinities as a study field. The second part of the paper, the main theses of the work of Judith Butler are discussed, especially those related to precarious and war. Finally, we discuss a possible intervention with men in armed conflicts. Spirituality is the main aspect of this proposal. In this part of the paper, some thesis of Michel Foucault and Pierre Hadot's work will be discussed.

Keywords: violence, spirituality, psychoanalysis, queer theory, Foucault.

RECEPCIÓN: 27 DE MARZO DE 2013/ ACEPTACIÓN: 18 DE MARZO DE 2015

Quien es hombre vive en una posición que se extraña absolutamente de sí misma. A partir de ahí, no soy más que escenario de una pregunta.

Peter Sloterdijk

Y soportar la vida sigue siendo el primer deber de todo ser vivo.

Sigmund Freud

**Psicoanálisis: fragilidad,
desvalimiento**

La reproducción de la violencia que rasga los tejidos sociales, que cuestiona los tejidos afectivos y, por consiguiente, participa de la conformación subjetiva, está sostenida en gran medida en los usos políticos del sufrimiento humano. Ante este uso del sufrimiento, viejas interrogantes pueden plantearse nuevamente al psicoanálisis: ¿Qué papel juega en la intervención social? ¿Qué tiene para decir en relación a la violencia? ¿Qué entendimientos de la fragilidad humana puede proponer para repensar las injusticias sociales? ¿Qué acciones políticas pueden enriquecerse de reflexiones psicoanalíticas? ¿Qué usos políticos del sufrimiento pueden ser justificados?

Partiendo de que el sufrimiento es una constante en la vida, podría sostenerse que las tesis psicoanalíticas siempre han mostrado la mayor honestidad dentro de la psicología de lo humano. El psicoanálisis ha demostrado la crueldad y los impulsos hostiles de los sujetos. Sin embargo, el psicoanálisis no puede basarse en posturas deterministas si quiere participar de las dificultades humanas contemporáneas. Es por ello que, aún cuando se reconoce que el sufrimiento es parte de lo humano, el psicoanálisis no justifica todo tipo de sufrimiento:

Es posible reconocer la objetiva necesidad biológica y psicológica del sufrimiento en la economía de la vida humana y, no obstante eso, condenar las guerras en cuanto a sus medios y a sus objetivos, y anhelar su terminación (Freud, 2005a: 277).

El sufrimiento como una constante en la vida puede, no obstante, ser objeto de intervenciones políticas que no sólo lo expongan sino que manipulen sus intensidades y sus flujos¹. Se hace necesario recuperar al sufrimiento como una fuerza política que vincula al psicoanálisis con los contextos sociales.

¹ Algunos ejemplos de estos usos políticos del sufrimiento pueden encontrarse en los programas estatales de atención (Fassin, 1999) o en el uso de los traumas colectivos para la implantación de modelos económicos en determinados grupos humanos (Klein, 2007).

Para comenzar un análisis del sufrimiento y sus usos políticos a partir de las tesis psicoanalíticas, es necesario recuperar la noción freudiana de desvalimiento. Es en *Inhibición, Síntoma y Angustia* donde Freud (2005b) escribe sobre la prematuración humana para dar cuenta de los malestares subjetivos neuróticos —sin embargo, dichos comentarios relativos a la neurosis podrían bien vincularse con la normalidad psíquica, ya que sería un proceso generalizable a la especie humana. En su texto sostiene que el ser humano nace con un estado de desvalimiento biológico que le llevaría a una dependencia fundamental en relación a otros. De este desvalimiento biológico, el ser humano desarrollaría un desvalimiento todavía más fuerte, un desvalimiento psicológico:

La existencia intrauterina del hombre se presenta abreviada con relación a la mayoría de los animales; es dado a la luz más inacabado que estos. Ello refuerza el influjo del mundo exterior real, promueve prematuramente la diferenciación del yo respecto del ello, eleva la significatividad de los peligros del mundo exterior e incrementa enormemente el valor del único objeto que puede proteger de estos peligros y sustituir la vida intrauterina perdida. Así, este factor biológico

produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se libraré más (Freud: 145).

El ser humano queda por lo tanto dependiente de esta necesidad de ser amado; de ello depende su continuidad y la posibilidad de construir un mundo propio (Winnicott, 1992). Al quedar para siempre sometidos a esta dependencia fundamental en relación a otros, no habrá mayor temor para los seres humanos que la soledad. En adelante, los seres humanos tendrán que afrontar el sentimiento de soledad como el temerario recordatorio de su fragilidad constitutiva (Klein, 2000), de su dependencia fundamental. Desde luego, no se trata de una soledad física sino de la insostenible sensación de borramiento psíquico, aún en presencia de otros.

Tomando en cuenta las anteriores tesis, quizá se podría bordear de otra manera el tema de las masculinidades y su vínculo con la violencia. En contextos armados como el que se vive en México, la fragilidad constitutiva, la soledad o el desvalimiento se reactivan de maneras muy particulares. Por un lado la fragilidad corporal se presenta en lo cotidiano a través de muertes y violencias corporales; por otro, el tejido social se llena de desconfianza y de recelo. Los vínculos de dependencia fundamental se ven alterados y, por consiguiente, la desesperanza inunda mucho de lo que se llama vida.

Si se explora bajo esta perspectiva, la violencia podría vincularse también a los efectos de la soledad y del desvalimiento cada vez más difícil de sostener. Se sabe que los momentos de desesperanza pueden ser seguidos por momentos de reafirmación subjetiva desde la violencia. El sujeto

que produce violencia no siempre la elabora desde la venganza o la crueldad, también sucede que su elaboración esté más vinculada con la afirmación de la existencia. La psicoanalista Silvia Flechner (2003) sostiene que

en los casos en los cuales se ha padecido una violencia traumática en la historia infantil, la violencia adolescente puede escenificar aquello que se siente que se ha padecido... esto implica que la violencia puede entenderse también como una recuperación del dominio a través del padecimiento (173).

El dominio se recupera sólo si antes se ha perdido. Si tomamos en cuenta la cita anterior, podríamos sostener que el dominio que se ha perdido puede marcar el camino posterior del sujeto. Se pierde el rumbo cuando el mundo deja de ser lo que uno había sostenido en relación a él. Freud (2000a), en los años de la Primera Guerra Mundial, escribe que la guerra echa abajo el conjunto de ilusiones que se habían forjado culturalmente y desde el cual se sostenían los sujetos. Él habla como espectador de la violencia, no como participante en los combates armados, pero su testimonio es igualmente valioso ya que ilustra que las ilusiones son algo que se puede perder desde una afectación indirecta; es decir, no sólo aquellos que viven la violencia de primera mano sabrán de los efectos de la violencia. Freud sostiene que dos cosas suceden en los espectadores de la violencia: Primero, la caída de las grandes expectativas de lo humano y, segundo, un cambio de actitud hacia la muerte.

En México la desilusión ha sido una constante por varias décadas y dicha desilusión no puede desatenderse en el abordaje de la violencia. Un

efecto directo de la desilusión es la pérdida de continuidad, el interrogante sobre lo que se es en la relación constitutiva con los otros. Después de todo, la confianza en el Otro es siempre algo así como una ilusión que en determinadas circunstancias puede modificarse.

Freud ilustra muy bien el manejo humano de las ilusiones en un texto muy útil para pensar lo contemporáneo *De guerra y muerte. Temas de actualidad*:

Las ilusiones se nos recomiendan porque ahorran sentimientos de displacer y, en lugar de estos, nos permiten gozar de satisfacciones. Entonces, tenemos que aceptar sin queja que alguna vez choquen con un fragmento de la realidad y se hagan pedazos (Freud, 2005a: 282).

En el contexto de Freud, como en este país, es el tema de la violencia armada el que aparece como eso trozo de realidad con el que se confrontan las ilusiones. Éstas, cabe mencionar, no son necesariamente positivas sino necesarias para que el sujeto tenga cierto bienestar consigo mismo y en su relación con los otros. Desilusión y violencia se cruzan en el análisis psicoanalítico de la violencia.

Para el psicoanálisis, la polémica en torno a la violencia ha sido una constante. Primeramente, entre agresividad y violencia los límites no son los mismos en todos los autores (Flechner, 2003). Más alarmante aún es que el psicoanálisis se utilice para sostener una *naturalización* de la violencia, algo que sería parte de la humanidad, residuo pulsional filogenético. En estos casos, se retomaría la violencia social como algo

inevitable. Sin embargo, el psicoanálisis debe cuestionar la noción de una *pulsión de muerte* que sostenga una crueldad o maldad por sí mismas inherentes a lo humano. Muchas veces queda fuera de discusión la idea de que dicha crueldad o maldad dirigida a otros sea una forma de conservación propia, un intento de localización propia en un contexto que no permite los límites.

Por lo tanto, en lugar de sostener la existencia de pulsiones agresivas originarias, se sostendría que esas pulsiones parten de la relación con otros; que se elaboran precisamente del encuentro con otros. Es decir, habría una forma de pensar la violencia en conexión con ese fundamental desvalimiento humano que parecería reactivarse después ante determinadas situaciones de la vida posterior de las personas. De nuevo, lo que está en la base de la violencia no sería una crueldad en sí misma sino una estrategia de localización. En otras palabras, la violencia como contrapuesta a una ética del cuidado del otro está sostenida en una forma de angustia-desvalimiento, una angustia que es fundamento de los vínculos éticos de los sujetos: "Nuestra consciencia moral no es ese juez insobornable que dicen los maestros de la ética: en su origen, no es otra cosa que *angustia social*" (Freud, 2005a: 281-282).

Esta oración freudiana quizá tenga nueva luz aquí. La consciencia social se mantendría mientras las condiciones lo permitan. Es decir, mientras la angustia social por lo incierto del Otro no aparezca. Cuando el desvalimiento se reactiva, también aparecerá la violencia como una forma de sostenimiento subjetivo.

Parece que todo depende de puntos de vista teóricos. Podría sostenerse que el ser humano es cruel o que no lo es, pero en realidad el ser

humano no es ni cruel ni bondadoso por *naturaleza*. La base pulsional de Freud a veces es engañosa:

Toda vez que la comunidad suprime el reproche, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural (Freud, 2005a: 282).

Una forma de entender esta oración es la que parece sostener Freud aquí: el ser humano es cruel pero está contenido por un imperativo cultural. La otra, es pensar que el ser humano no es cruel hasta que el orden cultural en el cual ha vivido no le permite otras formas de localización en relación con los otros. Quizá la violencia también sea una forma de encontrarse con el otro, de saberse parte de un vínculo con otros, de probar que no se ha desaparecido y que se sigue en comunicación con otro, que el *otro lo siente*. Esa dependencia fundamental al amor del otro vuelve a ser aquí algo fundamental para la economía pulsional, ya que de ese encuentro con el otro o de ese sentimiento de ausencia del otro dependerá la mudanza pulsional que constituye al sujeto: “Se aprende a apreciar al ser-amado como una ventaja a cambio de la cual se puede renunciar a otras” (Freud, 2005a: 284).

Esta idea del amor estaría en la base también de la eticidad. De esta presencia o ausencia del otro dependerán también las posibles narrativas de los sujetos y sus consecuentes accionares para retomar el vínculo con otros.

Con lo dicho hasta ahora, el abordaje de la violencia aparece como un imperativo para el psicoanálisis. Éste tiene mucho más para decir que sólo postular la existencia de una pulsión cruel que marcará los contactos entre los sujetos. Finalmente, si quiere desprenderse totalmente de una noción biologicista de las pulsiones, tendrá que renunciar incluso a la noción de agresividad como algo primario. Quizá tenga que aceptar la tesis de una *violencia subjetivante* derivada de la institucionalización de los cuerpos — domesticación pulsional más o menos lograda— para después poder elaborar una tesis sobre la agresividad que tenga que ver con las formas de contacto con los otros, ya dentro de un proceso de institucionalización. La *violencia subjetivante* de la institucionalización de los cuerpos como la condición de posibilidad de la agresividad. La *violencia subjetivante* sería fundante del sujeto y la agresividad sería una de sus formas de funcionamiento subjetivo, tal cual se ha abordado en psicoanálisis (Lacan, 2000). Lo contrario a dicha violencia subjetivante sería una que vaya en contra del producto subjetivante de la institucionalización de los cuerpos; es decir, una violencia desubjetivante que rompa el tejido social, lo agujere y deje a los sujetos en una posición de fragilidad constitutiva evidenciada o que reactive el desvalimiento primordial de lo humano.

Poder e instauración de la norma subjetivante masculina

Elaborar el vínculo entre la fragilidad constitutiva, la violencia y las masculinidades requiere que

el psicoanálisis se apoye de otros marcos disciplinarios porque, más allá de la socialización familiar, educativa o sanitaria, los sujetos están enmarcados en un gran sistema de fuerzas económicas y políticas que

² La noción de *autonomía* aquí tratada parte sobre todo de los escritos feministas y queers de las últimas décadas. En este sentido, el término *autonomía* se vincula con el término de *agencia*; es decir, una capacidad de respuesta/acción de un sujeto que no está prescrita directamente por algún discurso ni por algún acontecimiento específico de su historia sino que se fundamenta en una disposición singular ante alguna situación específica. Judith Butler (2004) problematiza la idea de *autonomía* en el campo de las sexualidades y yo encuentro que su noción de *autonomía* no es del todo ajena al psicoanálisis, donde ya tampoco es posible pensar un determinismo absoluto proveniente del discurso inconsciente. Hay en el psicoanálisis también espacio para una cierta *autonomía*, pero una que no desentienda la propia constitución subjetiva. Es decir, se habla de *autonomía* (auto: uno mismo; nomos: norma) en tanto se entienda, etimológicamente, que uno mismo ha llegado a encarnar la norma subjetivante, pero que esa norma no fue creada por uno mismo sino que ha sido un instrumento para localizarnos ante los otros y ante uno mismo. En otras palabras la norma es y no es uno mismo y, por lo tanto, la *autonomía* es siempre de alguna manera también *heteronomía*. Valga agregar que esta noción de autonomía se diferencia de la utopía de la liberación sexual, entendida como una libertad ganada por los individuos al acreditarse poder absoluto de decisión corporal o mental. Al contrario, podrá analizarse más adelante cómo la autonomía no es libertad, sino resistencia al poder constitutivo, cuando se analice el tema de la espiritualidad. La autonomía desde ahí consistirá en la posibilidad de extrañamiento o desprendimiento de los discursos de saber sobre el sujeto; es decir, si el sujeto no puede acceder a la totalidad de sus determinaciones constitutivas, podrá al menos extrañarse de todo aquello que ha pensado lo constituye.

determina muchos de los recursos con los que cuentan los sujetos para poder pensarse a sí mismos; para poder concebirse como sujetos con deseos y con proyectos. En otras palabras, el *cómo* se deviene sujetos singulares es dependiente en buena parte de los análisis del poder. Para llegar a ser *autónomos*², los sujetos tienen que contar con recursos sociohistóricamente construidos primero, para después constituirse social y subjetivamente en base a ellos.

En *Los mecanismos psíquicos del poder*, Butler (1997) trabaja la noción de los sujetos como constituidos por el poder, como inaugurados por el poder mismo, al cual podrían, después, hacer resistencia. Este trabajo postula que, dentro de ese poder constitutivo se encontraría la *norma subjetivante masculina*. Es decir, la instauración psíquica de la masculinidad, la constitución subjetiva sostenida parcialmente en la identificación con la masculinidad. Será por ello que cuando un sujeto se resista a la reproducción de dicha norma constitutiva, tendrá que vérselas con el extrañamiento ante sí mismo porque precisamente se resiste a algo que lo constituye. Los hombres en grupos de escucha y reflexión muestran frecuentemente este miedo al desdibujamiento al enfrentarse a una norma constitutiva masculina; quizá su más grande temor es perderse en la otredad *femenina* al darse cuenta de los juegos de poder que están en el fondo de la masculinidad.

También por lo anterior se deduce que para poder pensar en resistirse a dicha norma, tendrían que discutirse primero las formas en las que el sujeto es creado, para después poder plantearse la posibilidad de desobedecer y no reproducir ciegamente lo que nos constituye. En otras palabras, para abordar las masculinidades, se debería apostar a una teoría sobre la instauración psíquica del poder (Butler 1997): ¿Qué hacemos con la norma subjetivante masculina? ¿Cómo intentar dejar de lado algo que es constitutivo? ¿Cómo resistirse a la reproducción de una norma que vitaliza a los sujetos? Reflexionar estas preguntas, daría nuevos entendimientos teóricos al estudio de las masculinidades, además de cumplir con uno de los objetivos del campo de estudios: el particular vínculo de las masculinidades con el poder y la resistencia a su reproducción.

Después de todo, psíquicamente, *lo hombre* también es inaugurado por lo social del cuerpo. Se otorga un diagnóstico sexual y la subjetivación posible está normalmente influenciada por este momento. La *norma subjetivante masculina* coopera para la constitución subjetiva; sin embargo, algo relativo a esa norma siempre queda fuera de toda planeación posible y uno podría reutilizarla con fines no previstos por la normatividad misma. Es decir, la institucionalización de los cuerpos como hombres o como mujeres siempre está influenciada por los imprevistos del mismo proceso de institucionalización. En otras palabras, el poder posibilita las condiciones mismas de la resistencia que se le encarará después (Foucault, 2011).

El análisis del poder tendrá que pasar por la intersección entre lo psicoanalítico y lo foucaultiano. Butler (1997), en un intento de colmar un espacio entre el psicoanálisis y Foucault, reflexiona sobre cómo los suje-

tos deben su existencia a la subordinación misma que los crea. El sujeto podrá resistirse, pero no oponerse, a su constitución. Es decir, un sujeto no podría oponerse al poder sin oponerse de alguna manera a lo que es; la resistencia no podría pensarse como una resistencia a un poder totalmente ajeno a lo que se es. Por lo tanto, no es el sujeto *versus* el poder, sino un sujeto constituido por normas sociales, resistiéndose al poder mismo que ha forjado esas normas. Una resistencia tendría que pensarse desde dentro del entramado del poder; resistirse es estar tentado y tener muchas posibilidades de devenir aquello a lo que se presiona para ser. Es por ello que Butler sostiene que las acciones políticas deben entenderse bajo la luz de su constitución por aquello mismo a lo que dicen resistirse. Pensar las masculinidades como un campo que parte de una norma subjetivante, es señalar también las grandes posibilidades de reproducir la violencia misma a la que se debería resistir, es localizar el patriarcado como parte constitutiva de los sujetos y no como algo que pueda verse como ajeno al sujeto que se dice contra el patriarcado y sus dañinos efectos.

Capitalismo, masculinidades, violencia

Teniendo lo anterior en consideración, puede iniciarse un análisis de cómo el capitalismo parece vincularse con buena parte de los comportamientos violentos contemporáneos

y cómo ha encontrado alianzas precisas con el sistema de socialización de género.³ Habrá que tener en cuenta que el capitalismo también se fundamenta en un uso político del cuerpo y el sufrimiento humanos. El primer punto que

³ Para un análisis a fondo del narcotráfico y el estilo de vida que proyecta, véase el libro de Sayak Valencia (2010). Algunas de las reflexiones siguientes se desprenden directamente de la lectura de este libro.

propongo tener en cuenta sobre el sistema capitalista es el énfasis en la competencia. El capitalismo incrementa la competencia entre los sujetos; sabemos que sus grandes promesas se dirigen a todos, aunque sólo algunos pocos puedan realmente alcanzarlas. Esto conlleva una evidente frustración para muchas personas, una frustración que se evidencia todos los días en malestares subjetivos y en episodios de violencia. Frustración e impotencia se mezclan en una receta explosiva que resulta en resentimiento, envidia e impotencia; la esperanza es explotada hasta la extenuación subjetiva. Si no se produce violencia, se exige consumirla.

El segundo aspecto a tener en cuenta es que el sistema capitalista explota y distorsiona una de las características más discutidas de los seres humanos: el desvalimiento. Freud lo comentó en términos no poco claros. Él sostuvo, apoyado en teorías sobre la evolución, que la especie humana dependía de los otros al momento de su nacimiento, que era una especie inútil al nacer, pero que eso era precisamente lo que le permitía llevar a cabo un desarrollo psicológico tan sorprendente. Entre las cualidades que Freud retoma y que se explotan dentro de un sistema de consumo como el contemporáneo se encuentra la dependencia del amor de los otros, resultado irremediable del depender para la supervivencia física del ser humano. Veremos cómo los vínculos entre los sujetos son parte determinante de la visibilidad que los sujetos tienen de sí mismos y cómo son también precisamente estos vínculos los que permitirían toda una revolución en el sentido mismo de la ética. Esta dependencia fundamental es la crítica necesaria para una idea de *libertad* que no ve más allá de sí misma.

Finalmente, el tercer aspecto a considerar es el engaño posible al que puede quedar sometido todo aquel que intente una crítica al sistema

capitalista. Si el sistema económico oferta a los sujetos posibilidades consumibles de ser, de conocerse, de comunicarse con otros, de ser rebeldes, de pensarse como posibles, ¿cómo podríamos discutir con el sistema económico sin ser precisamente un instrumento más en la cadena de sus intereses? Si uno está en parte constituido en base a una norma capitalista, si esa norma es parte de lo que nos permite pensarnos como posibles, entonces no podremos estar fuera de los alcances y frustraciones capitalistas, ya que estamos constituidos por ellos. No es posible desobedecer sin haber ya antes obedecido; no es posible llevar a cabo una crítica del sistema económico sin saberse a la vez hasta el cuello dentro de él. Esta colocación ante la norma capitalista, permite pensar en un tercer eje, que fundamentará el trabajo entre los otros dos: por una parte, la supuesta determinación capitalista; por la otra, la supuesta libertad de los sujetos. La propuesta aquí consiste en repensar un punto tercero fuera de esta lógica de *o uno o lo otro*; esta tercera posición constituye o produce precisamente ambos elementos supuestamente opuestos. El trabajo de Butler (1997) sobre un punto medio entre la *psique* y el poder social apunta a esta posición tercera a través de la agencia o potencia de los sujetos. Lo que parece posible, utilizando una carga de agencia, es dar cuenta de la forma en la que los sujetos son constituidos y cómo —arriesgándose a la pérdida de un trozo de sí mismos, un trozo de identidad— la reproducción de la norma subjetivante puede ser desobedecida o reencauzada cuando intente ser reproducida a través de los sujetos. No se trata de negar la violencia o su influencia en la organización social, sino que dicha violencia pueda ser reencauzada a espacios mucho menos perjudiciales para los lazos sociales y sus consecuencias subjetivas.

Ahora bien, discutir la *norma masculina subjetivante*; es decir, aquello que se instaura psíquicamente como lo masculino en un sujeto, no consiste solamente en reconocer como malo aquello que de ahí proviene, sino como necesario. Es un recurso constitutivo con el que cuentan los sujetos que han participado de una socialización masculina⁴; es un instrumento que funciona para localizarnos ante los demás y ante uno mismo. Asimismo, no basta un discurso socialmente correcto sobre los estragos negativos de la masculinidad; se tienen que reconocer las bases mismas de la utilidad de la norma *subjetivante masculina*, lo que también incluye, pero no se limita, a los famosos privilegios de género o grandes atractivos de las masculinidades.

⁴ Me refiero indistintamente a aquellos cuerpos *bioembras*, *intersexuales* o *biomachos* que han participado de una socialización masculina; es decir, a todos los cuerpos si bien en distintos niveles. Lo mismo podría asegurarse de lo femenino como posicionamiento frente a otro, no sólo como identificación de género. Además, aunque en este artículo se mencione apenas la feminidad no quiere decir que no se hable de *mujeres* y sí se hable exclusivamente de *hombres*. En realidad hombre/mujer o feminidad/masculinidad no son opuestos sino partes intercambiables de un mismo gran rompecabezas. Así, masculinidad aquí tiene que entenderse como una construcción donde participen sujetos nombrados como hombres, mujeres o cualquier otra categoría explicativa de corte identitario.

Uno de los discursos que más han explotado recientemente los atractivos del género ha sido aquél que gira en torno al narcotráfico. Viejos esquemas renovados: el hombre que no se raja, eso sí, con tintes metrosexuales como nunca antes. Lujos, excesos y fiesta se conjugan en la figura del narco que, entre los negocios chuecos, siempre construye su propio discurso ético. Las producciones de cine o literatura no han dejado de encontrar ya sus modelos de personajes aclamados por pueblos, algo que no es para nada nuevo y que de la revolución mexicana a las novelas de televisión trazan una línea recta. Los géneros son reforzados en estereotipos divulgados culturalmente; las chicas y los chicos siguiendo sueños antagónicos. Lo que sí parece nuevo es la posibilidad de devenir narco, la promesa de una vida vivida (Butler, 2006; 2009), lo cual ya no está para nada garantizado ni por el discurso del gobierno ni por el

religioso. La vida parece vivible con dinero, sólo con dinero y a partir del dinero. Este es de nuevo el esquema del capitalismo explotando las vinculaciones primarias y constitutivas de los sujetos; los sujetos no encuentran garantía de trascendencia en un escenario que se pierde en la desesperanza de un pasado que de pronto dejó de hablar de ellos, para convertirse en un fantasma incómodo y vergonzoso que tienden a ocultar tras la mentira exitosa de la modernidad.

Las masculinidades por la no violencia

La violencia subjetivante de la norma masculina⁵ es la base misma a través de la cual corren los rieles de la subjetivación.

⁵ La violencia subjetivante tiene que retomar a la violencia como un punto indispensable para la socialización de los sujetos, para su devenir como *sujetos a lo social*, a las normas. Desde el momento mismo de la manipulación de los cuerpos para su supervivencia, la violencia aplicada al cuerpo es una constante indispensable para que los sujetos puedan hacerse de un psiquismo. Lo que está puesto aquí en debate son las maneras de reproducir la violencia subjetivante, muy particularmente la del género. Hasta ahora, la gran mayoría de los sujetos han pasado por una violencia subjetivante en relación al género (masculino o femenino) aunque ellos mismos puedan sostener una identificación de género distinta; sabemos que generalmente se impone una identificación genérica a través de la fuerza y las distintas representaciones de la autoridad social. Aun cuando se refute y se reniegue de una identificación con un género determinado, los sujetos no podrían refutar el papel de dicho género en su constitución personal (Butler, 1997).

Ser macho o hembra es la mayoría de veces el referente primero en relación a los otros; las palabras primeras de los otros, por las cuales los sujetos quedan en una situación de dependencia sempiterna, son las más de las veces aquellas en las cuales el sexo, y la expectativa de concordancia con un género preciso y una orientación sexual, son descritos. Esta es una primera mutilación que vivencian los cuerpos, el primer movimiento de arcilla desde las manos que les darán forma. Más adelante, los sujetos se identificarán con lo masculino (o lo femenino), lo cual es ante todo una forma de ubicación ante los otros, para los otros y con los otros. Asimismo, invoca siempre —de manera generalmente negativa— la posibilidad de devenir otra cosa, aunque eso tenga que ver con un cuestionamiento a la constitución subjetiva

misma, un extrañamiento de uno mismo como candidato válido para un vasto océano de posibilidades. Se trata entonces de indagar qué determinaciones parten del sistema genérico hasta los constituyentes éticos de los sujetos.

En *Vida Precaria* (2006), Butler retoma la vulnerabilidad de los sujetos como un punto de importante reflexión ética, algo que sin duda hará eco también del desvalimiento freudiano. Ella postula la relacionalidad de los sujetos como la fuente misma de la violencia. Serán los lazos primarios fundamentales los que permitan la constitución de un sujeto, pero también, constante e irremediamente, son aquello que en vida de cualquier persona amenaza su continuidad existencial, su permanencia psíquica, su constelación social. Su razonamiento ético consiste en preguntarse por qué esa vulnerabilidad constitutiva es negada en algunos casos, y usada como un control para violentar en otros. Sostiene que «hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria» (Butler, 2006: 14). Habrá así ciertos grupos humanos que aparezcan como mucho más vulnerables a la violencia que otros; habrá también sujetos que ignoren o desconozcan esa dependencia fundamental y provoquen daño a otras personas. La violencia es entonces selectiva. La norma subjetivante masculina parece sostenerse precisamente en este tipo de arreglos, por ejemplo, cuando vemos en nuestro país que las mujeres siguen siendo un grupo violentado como parte de las estrategias del poder de la norma masculina; que disidentes de la norma heterosexual son blanco de ataques violentos o; que la precariedad económica y el acceso a la justicia no parecen compatibles.

Los planteamientos de Butler (2006) pueden ser muy útiles siempre y cuando podamos darles lectura desde nuestros contextos. Primero, Butler sostiene que los sujetos que han sufrido violencia serán aquellos que postulan acercamientos éticos potentes. Esto nos permitiría pensar que es justamente desde la violencia misma desde donde aparecerá una posibilidad ética de intercambio con los otros. No se tratará de buenas voluntades o de ideales prediseñados de paz cuando se quiera abordar una situación tan presente como la violencia. La oportunidad de replantear los vínculos de dependencia y existencia entre los sujetos partirá de una violencia compartida y estructurante. Precisamente, desde nuestros contextos de violencia, tienen que formularse poco a poco formas de vínculo, de dependencia que no tengan precedente en ningún ideal de no violencia; es decir, tendrán que construirse las condiciones mismas para una ética propia de nuestros contextos.

¿No podría decirse que en algo participa la noción de desvalimiento y vulnerabilidad en la creciente noción de narco-muerte digna? ¿No hay también una explotación del desconcierto de la existencia desde el narco y las producciones culturales que lo circundan? ¿No se explotan justamente las formas de vínculo primarias de los sujetos? Encaramos la muerte y la desesperanza a cada paso. Nuestra existencia depende siempre de un discurso que nos alimente. ¿Por qué la esperanza de los sujetos se ha jugado de más en más en el narco-discurso? ¿Qué alternativas tenemos para dar cuenta de nuestras dependencias, desvalimientos y desesperanzas de forma que no se reproduzca la violencia constitutiva?

Butler, apoyándose en el psicoanálisis y en la filosofía, apunta al reconocimiento del Otro como algo que me constituye, como algo de lo cual

dependo y el reconocimiento de esta dependencia cimbra los fundamentos de la constitución subjetiva. Se trata de la conmoción por formar parte de un todo donde el yo no es otra cosa que una pequeña parte, donde se acepte a sí mismo como algo que siempre queda de una u otra forma ajeno para sí. Desde ahí se formula quizá la primera urgencia de la ética:

Me encuentro con que mi propia formación supone al otro en mí, que mi propia extrañeza respecto de mí es paradójicamente el origen de mi conexión ética con los otros. No soy totalmente consciente de mí porque parte de lo que soy lleva la huella enigmática de los otros. En este sentido, no puedo conocerme a mí mismo perfectamente o conocer mi “diferencia” respecto de los demás de manera irreductible (73-74).

Cuando el sujeto vivencia la situación de dependencia hacia los otros, le es posible también elaborar el propio desconcierto desde otro lugar. Quizá por eso Butler insista tanto en que los sujetos que reconocen su propia constitución en la violencia tienen una responsabilidad nada desdeñable en relación a los otros. En este caso, reconocerse bajo la violencia subjetivante de la norma masculina llevaría a los estudios de las masculinidades a un compromiso muy particular con la violencia. Uno puede argumentar mil cosas, pero desde el punto de vista social uno sigue siendo visto bajo la óptica binaria de géneros, y la tentación es a veces mucha para reproducir la misma norma subjetivante que permite nuestra consti-

tución. La respuesta ante la violencia constitutiva debe provenir exactamente desde la violencia derivada de la misma norma, por la incomodidad que ha producido. Lo importante es armarse de coraje para enfrentarse consigo mismo. De forma curiosa, los estudios sobre las masculinidades siguen estando poblados de sujetos dejados de lado de manera forzada de la hegemonía masculina. Los sujetos interesados en el área de las masculinidades son algo así como accidentes de la norma subjetivante masculina. Pero ser su accidente no es en absoluto garantía de no poder reproducirla. Los sujetos aquí parecen balancearse entre la determinación y la agencia, entre una posición de víctima y de verdugo. Sin embargo, es desde la violencia que se dará respuesta: “De cierto modo y paradójicamente, el hecho de haber estado expuestos a la violencia del otro aumenta nuestra responsabilidad... Sólo cuando hemos sufrido algo semejante a la violencia estamos obligados, éticamente, a preguntar cómo debemos responder por el daño sufrido” (41).

¿Cómo responden o han respondido a la violencia de la norma subjetivante masculina que ha recaído en los sujetos? ¿Cómo reproducen su violencia y cómo pretenden desobedecerla? Una posible respuesta está en un libro que es continuación directa de *Vida Precaria: Marcos de Guerra* (Butler, 2010). En este texto, Butler trabajará la noción de la no violencia como algo no opuesto a la violencia misma, sino como una elaboración de la violencia constitutiva. El sufrimiento, la rabia y la ira estarán presentes en la no violencia. Es importante tener en cuenta estos elementos para evitar caer en una bien intencionada, pero improductiva, concepción de paz sin violencia. Después de todo, la paz es un proceso de lucha social:

La no violencia no es una virtud, una postura ni, menos aún, una serie de principios que deban aplicarse universalmente. Denota la posición empantanada y en conflicto de un sujeto que está herido, rabioso, dispuesto a una retribución violenta y, sin embargo, luchando contra esta acción (a menudo haciendo que la rabia actúe contra ella misma). La lucha contra la violencia acepta que la violencia sea una posibilidad que uno tiene (235-236).

Toda intervención que pretenda una transformación social parece entonces tener que pasar por el reconocimiento de la violencia constitutiva para poder tener efectos. La no violencia siempre es una lucha del sujeto contra sí mismo y contra sus dependencias primordiales. Por lo tanto, la no violencia no excluye la violencia sino que es capaz de distribuirla de maneras distintas o desobedecerla en la medida de lo posible. El cómo se lleve a cabo esta desobediencia o insubordinación será pues terreno de la espiritualidad y de las prácticas particulares de los sujetos consigo mismos y con los otros. En la siguiente sección comentaremos a Foucault y a Hadot; sin embargo, antes de llegar allá hay en Butler un primer acercamiento, y es en relación al trabajo de sí con los otros: el duelo. Habrá una vinculación entre el duelo y cierta espiritualidad que se deja ver en el manejo comunitario de la pérdida.

Butler (2010) retoma las nociones psicoanalíticas del duelo para evidenciar la pérdida que sufre el sujeto y dar así testimonio de su constitución a través de los otros. Particularmente, Butler está interesada en comentar el duelo público, algo que se incrementará y tendrá efectos en

los contextos mexicanos. El duelo público será finalmente una forma de elaborar el desconcierto al que ha sometido al país la violencia, mostrando la vulnerabilidad, la fragilidad y la dependencia de una forma tan cruda. Con duelo público se hará referencia no al espectáculo del llanto o la consternación en los medios de comunicación solamente; apuntará más bien a la elaboración colectiva de la vulnerabilidad humana, al replanteamiento ético de la fragilidad de los cuerpos y a la incertidumbre constante en relación a la estructura social. De manera análoga al duelo personal, en

⁶ Siguiendo las tesis psicoanalíticas, y si se toma en cuenta la situación del país, podría decirse que ahora se está afrontando un duelo que no parece todavía capaz de elaborarse, quizá porque la pérdida no ha terminado de establecerse; se afrontaría un duelo con consecuencias a venir que indicarán el efecto de la pérdida en las constelaciones sociales. Quizá se esté más bien ahora mismo en una posición melancólica ante una pérdida que no ha terminado de figurarse.

lo social también la pérdida será irreparable y su espacio vacío devendrá constitutivo de los lazos sociales posteriores. El duelo público no es una reparación de la pérdida, sino un escenario que intenta devenir algo a partir de la pérdida misma; no es tanto la declaración ceremonial de la pérdida sino el testimonio colectivo alrededor del sufrimiento como categoría política de transformación de lo humano⁶.

Butler (2006) ve en la elaboración de un duelo público, una oportunidad de acción política cuando sostiene que:

Elaborar el duelo y transformar el dolor en un recurso político no significa resignarse a la inacción; más bien debe entenderse como un lento proceso a lo largo del cual desarrollamos una identificación con el sufrimiento mismo. La desorientación del duelo —“¿En qué me he convertido?” o, incluso, “¿qué es lo que me queda?”, “¿qué había en el Otro que he perdido?”— deja al “yo” en posición de desconocimiento... ¿De dónde

podría surgir un principio que nos comprometa a proteger a otros de la violencia que hemos sufrido, si no es de asumir una vulnerabilidad humana en común? (57).

El duelo remite de nuevo, a cada instante, al desvalimiento al que se está vinculado desde siempre. La dependencia hacia los otros marca de nuevo el punto de desconcierto con la propia existencia que apunta a dos caminos: la desesperación o la aceptación. Además, el sufrimiento aparece no sólo como un motivo doloroso sino también como una oportunidad para replantearse cuál es la posición propia ante los otros. *Al identificarse con el sufrimiento mismo*, un sujeto puede dar cuenta de qué es la pérdida y, si bien no hay dos pérdidas iguales, sí intentar dar cuenta de que el otro es susceptible, como él, de experimentar la pérdida. Ante el sufrimiento, dos caminos, dos senderos: la violencia obediente y ciega o la espiritualidad como resistencia.

Michel Foucault: La espiritualidad, una resistencia

A continuación⁷, se presentan algunos matices

de la propuesta ética de Foucault como una posibilidad para andar hacia nuevas formas de estar con los otros en el mundo y para tramitar la *violencia subjetivante* de una forma distinta, no tan lamentable para el lazo social. En la base de esta propuesta podría localizarse la espiritualidad como una posibilidad de resistirse a la reproducción de la violencia constitutiva, a desobedecerla o reorientarla. Ade-

⁷ Reconozco la gran influencia que ha tenido la propuesta del psicoanalista francés Jean Allouch (2007) en la elaboración de este trabajo. Si no se retoman ampliamente sus tesis aquí es porque el énfasis que pretendo no se reduce al análisis entendido clásicamente.

más, la espiritualidad puede tejer puentes con la no violencia que antes se comentó a partir de la obra de Judith Butler.

La idea de reorientación o rencauzamiento de la *violencia subjetivante* encuentra su motivo principal: formas de repensar los vínculos primordiales de dependencias y sus consiguientes posturas éticas de ahí derivadas. La pregunta quizá más importante está en la posibilidad de someter a la violencia a un más o menos estrecho plan de aparición. Es decir, qué tantas posibilidades reales hay para encauzar o reorientar la violencia en la humanidad. La respuesta que se propone, la espiritualidad, no puede entenderse como un espacio libre de violencia sino uno donde la alerta misma de la violencia y la destrucción participen de una postura ética. Podría comenzarse con la noción de espiritualidad que Michel Foucault (2002) propone en *La hermenéutica del sujeto*, que describe de la siguiente manera:

...podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (33).

Lo más sorprendente de esta definición de espiritualidad no son las prácticas o los medios, sino las transformaciones que conllevan para los sujetos en su acceso a la verdad. Tanto el sujeto como la verdad se presentan como nociones un tanto difusas de limitar, incluso, la verdad misma parece informulable y no podría sostenerse que el autor enfatice la verdad como algo dado o terminado para el sujeto. En todo caso, menciona *el contragolpe de la verdad* (34) como transformador del sujeto. Es en el acceso a la verdad que el sujeto es transformado, es el *precio a pagar*. Es más un acercamiento que un tomar la verdad por los cuernos y, por lo tanto, es más una constante que un resultado determinado.

Ahora bien, ¿qué se puede hacer con esto? ¿Qué hacer para intentar un aterrizaje y una propuesta para la transformación social en contextos de violencia? Desde luego que toda propuesta es siempre parcial; sin embargo, parece que apuntar a las grandes cuestiones de la vida tiene su utilidad y son atemporales. La espiritualidad puede ser una cuestión de atención urgente porque, después de todo, lo que vemos es un sistema de decepción, de precariedad y de desesperanza para muchos sujetos; una esperanza engañosa es el sistema capitalista y cada vez contamos con menos recursos sociales para poder localizarnos en el mundo con los otros. Asimismo, el discurso sobre el narco ha probado su efectividad, no sólo sobre el Estado sino sobre el lazo social que se mantenía tejido de una forma muy distinta a la de los últimos años. Me parece que en este escenario, la espiritualidad no es sólo un recurso para tramitar lo que sucede sino también para contravenirlo. La espiritualidad entra en juego para repensar las posibilidades de vínculo con uno mismo y los otros en un mundo lleno de imprevistos. Descargada del peso religioso, la espirituali-

dad parte del vacío y de la nada que son la base misma de la subjetividad. La espiritualidad y la búsqueda de mundo son constantes humanas que no pueden despreciarse en ningún momento y no deben minusvalorarse en escenarios de desconcierto y de violencia como el que experimenta México.

Foucault (2002) abre la puerta a nuevos entendidos éticos. Sus últimos cursos en el *Colegio de Francia* son textos inspiradores sobre los contactos posibles entre los sujetos. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault presenta su abordaje genealógico del *cuidado de sí*, una noción que él diferencia de una psicología pop que promueve el autoconocimiento como resultado posible y terminante. El cuidado de sí que elabora Foucault no conllevaría el simple conocerse a sí mismo, sino que se fundamentaría en el acercamiento del sujeto con una verdad que, aunque inalcanzable, transformaría al sujeto. Una de las señalizaciones más interesantes es cuando Foucault argumenta que el *cuidado de sí* no puede separarse de un *cuidado de los otros*. Es así que, al año siguiente, Foucault retoma y profundiza dicha formulación: el sujeto que tenga en sus manos o aspire al gobierno de otros tendrá que pasar por un *cuidado de sí* específico; tendrá que *preocuparse por sí mismo* para que su preocupación por los otros cumpla su propósito. Entre el cuidado de los otros y el cuidado de sí no habrá una línea áspera e impermeable que separe el campo de la individualidad del campo de lo social. Al contrario, el cuidado de sí y el cuidado de los otros son un continuo, una mixtura que no termina nunca. También en este curso, titulado *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault (2009) profundiza en la noción del *decir veraz* (*parrhesía*), que tendrá unas moderaciones específicas dependiendo del contexto. Habrá el espacio donde la *parrhesía*

pueda llevarse a cabo y cumplir su propósito; habrá, por el contrario, otros espacios donde la *parrhesía* no cumpla su objetivo, o ponga en peligro a la persona que sostiene un decir veraz. En contextos violentos, se está cerca precisamente de ese espacio donde el decir veraz tiene consecuencias nada amables para aquél que pronuncia un trozo de verdad. Pareciera que entre la violencia y su arbitrariedad, la desconfianza y el silencio ganan lugar entre los sujetos; cada día será más difícil hacerse de un decir libre de represalias.

Un sujeto tendrá que poder pronunciarse para alcanzar cierto grado de espiritualidad; sin él, posiblemente su recurso sea la traición o el silencio, ambas opciones con consecuencias desastrosas. Entonces, el decir veraz será otro de los aportes que Foucault puede hacer al campo de la espiritualidad. *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010), último curso de Foucault, está dedicado a profundizar las consecuencias de un decir veraz capaz de pronunciarse incluso cuando las consecuencias para quien lo lleva a cabo no sean las mejores. Quizá, en estos escenarios, sea donde el recurso al duelo público se hace imprescindible para poder formular críticas colectivas y puestas en marcha de acciones creativas desde lo comunitario.

En el trabajo de Foucault, el sujeto tiene ante sí la posibilidad de transformarse, de devenir otra cosa, de enunciar un decir veraz con efectos transformadores en sí y en los otros, de desubjetivarse, de experimentar consigo mismo y después subjetivarse de nuevo en un lugar distinto. Apostar por la espiritualidad quiere decir estar dispuestos a cuestionar las bases mismas de la constitución subjetiva, en un movimiento siempre hacia adelante, sino transformados, vueltos contra uno mismo y contra todo lo que uno ha creído como propio; las supuestas barreras de la

individualidad se vienen abajo, el yo se diluye y da pie a la confusión con los otros. ¿Qué pasaría si este tipo de acercamientos con la verdad, de transformaciones subjetivas, salieran de la de otra forma inútil abstracción filosófica y se dispersaran entre los desconcertados sujetos que participan en la violencia o la consumen? El sujeto que se abre al mundo entenderá su posición ante los otros bajo la reflexión de una vulnerabilidad compartida y eso irremediamente le colocaría en una posición distinta frente al sufrimiento de los demás.

Pierre Hadot: los ejercicios espirituales

En el trabajo de Hadot, abundan las referencias a los ejercicios que los antiguos y modernos llevaban a cabo como parte de un vivir filosófico. Hadot (2001) define el ejercicio espiritual “como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación del individuo, una transformación de sí” (145). Este ejercitarse conllevaría que el sujeto pudiera de alguna forma aceptar un lugar en el todo y pudiera saberse atado a algo que lo sobrepasa, aunque no totalmente determinado.

¿Por qué los seres humanos sufren? ¿Cuáles son las condiciones de sufrimiento inherentes a la existencia? ¿Por qué sufren aquellos que cometen actos de violencia o aquellos tentados a cometerlos? ¿Qué comparten la generalidad de la gente con los sujetos criminales, depredadores sexuales, golpeadores, sicarios? ¿Qué violencia constitutiva podemos localizar en la base de nuestra existencia y cómo podría elaborarse dicha violencia desde un ejercicio espiritual? ¿Qué tanto de la violencia constitutiva puede reelaborarse a través de la espiritualidad?

El sufrimiento como un impostergable cuestionamiento para abordar la violencia, ¿cómo es que el sufrimiento se conecta con la violencia? ¿Cuáles son las condiciones de explotación capitalista del sufrimiento humano? ¿Es la violencia una forma engañosa de desprenderse del sufrimiento de la existencia?

Aunque también la espiritualidad parece arrebatada por los discursos capitalistas, y actualmente goce de un estatus demeritado, comercializable y despreciable, sigue siendo un recurso nada desdeñable para repensar las formas de subjetivación contemporáneas y los vínculos constitutivos entre los sujetos. Por ello, una forma de abordar, de tramitar, de aceptar el dolor de existir (Casanova, 2009) es el sentirse acompañado por otros. Es decir, se encuentra nuevamente ante el sufrimiento como el principal punto de concordancia entre los sujetos; ese desvalimiento o fragilidad que echa a andar las dependencias ante los demás y gracias a las cuales se forma un continuum para toda la vida. La violencia parte precisamente del control que alguien cree poder tener sobre otras formas de vida, sobre los otros que le resultan intolerables quizá precisamente por su inevitable semejanza con ellos.

La amistad como un modo de vida: aprendizaje desde lo Cuir⁸

Antes de concluir, interesaría mencionar el vínculo entre

⁸ Utilizo la transliteración de la palabra inglesa *Queer*.

este tipo de espiritualidad y el trabajo ético propuesto desde lo Cuir, donde otras formas de espiritualidad parecen dibujarse. Parece que lo Cuir ha marcado pautas éticas precisamente desde el lugar de lo desterrado. Un ejemplo insuperable es Foucault (2012) mismo, por ejemplo, en uno de

los pocos lugares donde hablaría de lo gay: *De la amistad como modo de vida* (título que acerca nuevamente a Hadot y a Foucault). En dicha entrevista, Foucault precisa lo que la homosexualidad tendría que ofrecer: no un deseo oscuro para ser conocido, analizado y poseído, sino una forma de maximizar los placeres, los placeres a los que se puede acceder por medio de la amistad. De hecho, al hablar de una relación entre hombres, uno mayor que el otro, Foucault nos presenta una bella definición de amistad: “Tienen que reinventar de A a Z una relación aún sin forma, y que es la amistad: es decir, la suma de todo aquello que les permite, a uno y otro, procurarse placer” (2).

Foucault tendría en el horizonte la construcción de un modo de vida que se derivaría de los espacios trazados por la homosexualidad. Se tratará precisamente de elaborar un modo de vida que parta de formas de vínculo no previstas entre sujetos. Más allá de los rasgos psicológicos del ser gay, a Foucault le interesa la relacionalidad transformadora con otros; es decir, más allá del acto sexual mismo, considerará que lo que realmente perturba son las formas no institucionalizadas de estar-entre-hombres.

Lo Cuir, por su parte, se ha dedicado en las últimas décadas a indagar las maneras disidentes de vínculo entre los sujetos, y cómo dichas relaciones pueden transformar a los sujetos y a las comunidades. Lo Cuir tiene entonces su principio y su fin en la posibilidad de encontrar nuevas formas de vínculo, de relación, de distribución de los afectos; apostándole siempre a la distribución equitativa de la vergüenza, de la autonomía sexual y, por qué no, también de la violencia.

Michael Warner (2000) comenta en relación a la cultura Cuir:

Este tipo de cultura es frecuentemente denunciado como relativista, permisiva, o simplemente libertina. De hecho, tiene sus propias normas, su propia manera de mantener a la gente a raya... Los queers pueden ser abusivos, insultantes, y viles entre ellos, pero, porque la abyección está localizada como una condición compartida, también saben cómo comunicar por medio de cierta camaradería una forma de generosidad emotiva e inesperada. Nadie está fuera de su alcance, no porque se enorgullezca de su generosidad, sino porque se enorgullece de nada. La regla es: supérate a ti mismo (35).

Entonces, lo Cuir consistiría precisamente en problematizar nuestros vínculos con la vergüenza y proponer una ética en el desprendimiento constante de sí mismo, fundar un modo de vida, un cuestionamiento identitario interminable, entendido como superación de sí mismo. Sería como moverse más allá de lo que se cree haber sido. Pasar del intentar controlar la vida sexual de alguien más a un reconocimiento de que aquello que molesta está precisamente en sí y de una manera sorprendentemente fuerte. Es también una forma de pensar en la violencia subjetivante como necesaria, pero asimismo como una que puede tomar distintas formas y no está condenada a la reproducción ciega de los mismos esquemas que la conforman. No es la violencia actuando ciegamente a través de los sujetos sino los sujetos transformándose para que esa violencia que los constituye pueda tomar rumbos inesperados.

Conclusión: la opacidad

La opacidad en la óptica es la capacidad de cierto tipo de materia para rechazar la luz que intenta traspasarle. Ciertos objetos resistirían el paso de luz a través de ellos, manteniéndose dentro de una escala de grises infinitos. En el campo de lo humano, la opacidad puede vincularse con las vidas de muchas personas que quedan parcialmente fuera del aparato epistemológico productor de realidad. Como en la óptica, en la vida cotidiana existen deseos, identidades, voluntades y encuentros que se resisten ante los discursos hegemónicos de lo humano; muchas vidas son opacas para sí mismas y para aquellas personas que intentan saber de ellas. La opacidad conlleva sufrimiento.

En este escrito, me he interesado en recuperar aspectos de esta opacidad que caracteriza a ciertas vidas humanas para vincularlas con las nociones contemporáneas de poder y resistencia, particularmente he utilizado el sufrimiento como una categoría política. Me interesó profundamente indagar cómo ciertas vidas son sometidas a formas de irrealidad a través del género. Interrogué también aquello que posibilita la violencia contemporánea de lo humano y sus formas de abordarla desde el contexto mexicano, particularmente la experiencia de cuestionar la propia identidad a través de los ejercicios espirituales. El trabajo con hombres tiene que pasar por el ejercicio retrospectivo de su constitución, por ello la espiritualidad se propuso como un instrumento. Además, inspirado en la opacidad de ciertas vidas postulé la necesidad de pensar un psicoanálisis que recupere de una manera más amplia lo político y la discusión sobre el diseño de lo humano, ya que ningún sujeto está fuera de un proceso incesante de historización, donde el poder y el saber se mezclan y se desmezclan de

formas imprevisibles. El psicoanálisis así debe ocuparse de su propia procedencia y no elaborar sus intervenciones desde un presente absoluto. Toda intervención que postule una regulación psíquica debería estar advertida del proceso histórico desde dónde emergen las posibilidades de sujeción.

Finalmente, no todas las vidas tienen las mismas oportunidades de desarrollo, no todas las vidas tienen espacio en un régimen de verdad dado; por lo tanto, hay vidas diferenciadas que son políticamente disminuidas y que pueden tener como recurso afirmativo la violencia. Esas vidas son justamente la base para repensar la ética como opacidad. Se trata de una reflexión sobre las prácticas de la moral y su vínculo con la institucionalización y humanización de los cuerpos. Por ello, este trabajo está sostenido en una mirada crítica hacia la ética disciplinaria. De lo escrito se deduce la idea de ética como una obra negra, como un terreno de opacidad indescriptible, siempre en construcción y siempre en resistencia. El psicoanálisis y la filosofía foucaultiana son dos de los muchos ejemplos en los cuales la ética rechaza a la razón y a la coherencia como vías centrales de su aparición; son dos representantes de la crisis de *las luces* o la *iluminación*. Necesitamos dar cuenta que nuestro presente es opaco y que desde esa opacidad es desde donde de manera inédita tenemos que posibilitar que lo humano aparezca siempre como indeterminado, como provisional o como estratégico. El mundo de las grandes diferencias, lejos de continuar reforzando la identidad ha comenzado a deshacerla en una colectividad todavía desconocida, no reconocida o todavía rechazada en su reconocimiento. De cualquier forma, parece inevitable una conclusión: el futuro es opaco.

Si la identidad que decimos ser no tiene manera alguna de capturarnos y señala de inmediato un exceso y una opacidad que no están comprendidos en las categorías de la identidad, cualquier esfuerzo por “dar cuenta de uno mismo” tendrá que fracasar para acercarse a la verdad. Cuando solicitemos conocer al otro o le pidamos que diga, final o definitivamente, quién es, será importante no esperar nunca una respuesta que sea satisfactoria. Al no buscar satisfacción y al dejar que la pregunta quede abierta e incluso perdure, permitimos vivir al otro, pues la vida podría entenderse justamente como aquello que excede cualquier explicación que tratemos de dar de ella. Si el dejar vivir al otro forma parte de alguna definición ética del reconocimiento, entonces, tal definición no se basará tanto en el conocimiento como en la aprehensión de los límites epistémicos. (Butler, 2009: 63)

BIBLIOGRAFÍA

- ALOUCH, Jean. *¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: EPEL, 2007.
- BUTLER, Judith. *Los mecanismos psíquicos del poder*. España: Cátedra-Universitat de València, 1997.
- . *Deshacer el género*. España: Paidós, 2004.
- . *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Argentina: Paidós, 2006.
- . *Dar cuenta de uno mismo*. Argentina: Paidós, 2009.
- . *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós, 2010.

- CASANOVA, Bernard. “¿El psicoanálisis para qué?”, *Me cayó el veinte*, núm. 19, pp. 9-15, 2009.
- FASSIN, Didier. “La patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento”, en Mara Viveros Vigoya y Gloria Garay Ariza (coords.). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Colombia: Centro de Estudios Sociales, pp. 31-41, 1999.
- FLECHNER, Silvia. “De agresividad y violencia en la adolescencia”, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, núm. 98, pp. 163-18, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *De la amistad como modo de vida. Entrevista con René de Ceccaty, J. Danet y J. Le Bitoux*. Consultado en noviembre de 2012 en <http://teoriasdelaamistad.com.ar/pagina5/Unidad9/Foucaultamistad.pdf>, 2012.
- . *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Colegio de Francia*. México: FCE, 2002.
- . *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Colegio de Francia*. México: FCE, 2009.
- . *El coraje de la verdad. Curso en el Colegio de Francia*. México: FCE, 2010.
- . *Historia de la sexualidad. I. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI, 2011.
- FREUD, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en James Strachey (Ed.). *Obras Completas, T. XIV*. Argentina: Amorrortu, pp. 273-303, (2005 a).
- . “Inhibición, síntoma y angustia”, en James Strachey (Ed.). *Obras*

- Completas*, T. xx. Argentina: Amorrortu, pp. 71-163, (2005 b).
- HADOT, Pierre (2001) *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Francia: Albin Michel, 2001.
- KLEIN, Melanie. "Sobre el sentimiento de soledad", en *Obra Completas*, T. III. Argentina: Paidós, 2000.
- KLEIN, Naomi. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Argentina: Paidós, 2007.
- LACAN, J. "Tesis de la agresividad en psicoanálisis", en *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2000.
- VALENCIA, Sayak. *Capitalismo Gore*. España: Melusina, 2010.
- WARNER, Michael. *The trouble with normal. Sex, politics and the ethics of queer life*. Estados Unidos de América: Harvard University Press, 2000.
- WINNICOTT, Donald. *Juego y Realidad*. Madrid: Gedisa, 1992.