

Sujeto, poder y heteronomía introyectada

A propósito de las formas de dominación y apariencias de libertad

Bruno Mago

Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Perú

bmago@pucp.edu.pe

DOI: 10.32995/0719-64232026v12n23-222

Fecha de recepción: 18/04/2026
Fecha de aceptación: 02/08/2026

Mago, Bruno (2026). "Sujeto, poder y heteronomía introyectada. A propósito de las formas de dominación y apariencias de libertad". *Cuadernos de Teoría Social*, 12 (23): 114-190

Sujeto, poder y heteronomía introyectada

A propósito de las formas de dominación
y apariencias de libertad

Bruno Mago

RESUMEN

El presente artículo examina la dialéctica entre libertad y dominación en la contemporaneidad a través de una reconstrucción conceptual de carácter constelatorio que hace converger la teoría crítica, la analítica del poder y el psicoanálisis. Cuestionando la hegemonía de la concepción negativa de la libertad —cuya estrechez invisibiliza los pliegues íntimos del sometimiento—, el texto propone la noción de "heteronomía introyectada" como una categoría que devela una disputa ontológica y teleológica en el núcleo de la subjetividad, tensionada entre los vectores del "ser-para-sí" —orientado al autoflorecimiento inmanente y la praxis ética del sujeto como un fin en sí mismo— y del "ser-para-otro" —cuya fuerza vital es confiscada y desviada para satisfacer las demandas de un orden exógeno—. Mediante esta minuciosa colonización psíquica de la conducta, el capitalismo tardío logra que el actor empírico asimile la expropiación sistémica como el fruto de su libre elección, habitando un sofisticado simulacro de autonomía. Sin embargo, se demuestra que la clausura del sistema es estructuralmente imposible, en tanto el resto inasimilable que caracteriza al sujeto constitutivamente dividido del inconsciente produce una insalvable disonancia ética y vital frente a las normas introyectadas. Esta fisura subjetiva se erige en la condición de posibilidad material para restaurar la agencia crítica y articular un lazo social emancipatorio fundado en la "Soledad: Común", donde la falta compartida y el síntoma operan como el reverso subversivo de la totalidad administrada.

PALABRAS CLAVE

Dominación, gubernamentalidad, disonancia, subjetivación, discurso

Subject, Power, and Introjected Heteronomy

On Forms of Domination and Appearances of Freedom

Bruno Mago

ABSTRACT

This article examines the dialectic between freedom and domination in the contemporary world through a conceptual reconstruction of a "constellation-like" nature that brings together critical theory, the analytics of power, and psychoanalysis. Challenging the hegemony of the negative conception of freedom—whose narrowness renders the intimate folds of subjugation invisible—the text proposes the notion of "introjected heteronomy" as a category that reveals an ontological and teleological dispute at the core of subjectivity, caught between the vectors of "being-for-itself" —oriented toward immanent self-fulfillment and the ethical praxis of the subject as an end in itself— and "being-for-another"—whose vital force is confiscated and diverted to satisfy the demands of an exogenous order—. Through this meticulous psychic colonization of behavior, late capitalism causes the empirical actor to assimilate systemic expropriation as the result of their free choice, inhabiting a sophisticated simulacrum of autonomy. However, it is demonstrated that the closure of the system is structurally impossible, insofar as the unassimilable remainder that characterizes the constitutively divided subject of the unconscious produces an insurmountable ethical and vital dissonance in the face of introjected norms. This subjective fissure emerges as the material condition of possibility for restoring critical agency and articulating an emancipatory social bond grounded in "Common: Solitude" where shared lack and the symptom function as the subversive reverse of administered totality.

KEYWORDS

Domination, governmentality, dissonance, subjectivation, discourse

*"Con alivio, con humillación, con terror,
comprendió que él también era una apariencia,
que otro estaba soñándolo".*

(Borges, 1956, p. 66)

INTRODUCCIÓN

En su célebre relato "Las ruinas circulares", Jorge Luis Borges (1956) revela una sutileza fundamental del poder; en su ficción, un mago de talante demiúrgico, tras consagrar sus noches al objetivo sobrenatural de soñar a un hombre "con integridad minuciosa e imponerlo a la realidad" (Borges, 1956, p. 60) y ver consumada su aspiración, lo asedia el temor de que su creatura descubra su condición de mero "simulacro". No obstante, en la revelación climática del relato, aquel que se tomaba a sí mismo por real y creador se descubre apariencia, y el soñador se descubre soñado. Este relato no solo constituye una pieza cumbre de la literatura hispanoamericana, sino que funciona como una potente alegoría de la complejidad de la sujeción subjetiva. En multitud de instancias, la literatura, al igual que la filosofía y la teoría social, ha ensayado incansablemente este descentramiento del sujeto pretendidamente autónomo, demostrando que la tensión entre soberanía y opresión —entre libertad y dominación— adopta una vasta multiplicidad de formas que exceden por mucho la manifestación más inmediata y expresa como coacción física o castigo soberano.

La imagen borgeana del soñador-soñado sintetiza la dramática y transhistórica sospecha de que nuestras alegadas certezas de libre albedrío —aquello que consideramos el núcleo más íntimo y soberano de nuestra voluntad— pueden ser en realidad el diseño preestructurado por una alteridad que nos habla, nos piensa y nos habita. Esta figura con la que concluye la historia captura con ominosa precisión la tragedia política y ontológica

del actor empírico¹ a lo largo de su historia, que, en una insidiosa exaltación de la individualidad y aspirando a ser, o concibiéndose a sí como soberano autónomo, dueño de su voluntad y arquitecto libre de su propio proyecto vital, en distintos momentos climáticos propios, se da con la constatación de que, en realidad, no es sino sujeto —sujetado—, cuya subjetividad, aspiraciones y deseos han sido tejidos por un Otro, atado a racionalidades exógenas, formuladas fuera de uno y que, sin embargo, pasan a ser internalizadas como producto libre y propio.

La pregunta ineludible por la libertad y su contracara, la dominación, es constitutiva del pensamiento político y la teoría social, erigiéndose en un desafío siempre abierto y una consecuente herencia intelectual que acompaña de manera perenne al género humano. Ahora bien, lejos de concebirlas como sustancias opuestas o como una antinomia excluyente que se agota en la dicotomía absoluta —el binario ingenuo que asume la existencia de una libertad pura frente a una dominación total—, la teoría social y crítica exige comprenderlas como dimensiones profundamente relacionales. No poseen, ni la una ni la otra, una singular identidad positiva, aislada e incontaminada; solo es posible hablar de libertad en virtud de su tensión permanente con su constreñimiento y limitación, que, recíprocamente, la define y la contornea, y viceversa; no existen como absolutos independientes. La libertad y la dominación no se excluyen entre sí en virtud de pretendidos contenidos autónomos, sino que se definen mutuamente, instituyendo aquel espacio intermedio que erige a este par dialéctico como una condición inherente a la existencia del sujeto. Nos es tan consustancial la búsqueda de la libertad como la necesaria realidad de su límite. Más aún, la mayor sofisticación de las tecnologías de sujeción —especialmente presentes en las formaciones

1 Es necesario precisar qué se entiende aquí por "actor empírico". Distanto de abstracciones teóricas que reducen la subjetividad al yo consciente, racional-ilustrado o trascendental, la noción de actor empírico refiere al agente histórica y materialmente situado, corporal y libidinalmente afectado, cuya subjetividad se constituye en el interior de una trama discursiva, ideológica, institucional, de tecnologías de gobierno y relaciones de producción concretas.

sociales contemporáneas— radica precisamente en que las fronteras entre ambos polos se han vuelto difusas, co-conteniéndose. Las formas más eficientes de dominación no operan mediante la escueta aniquilación abierta de la libertad, sino a través de su metabolización², por medio de la cual absorben la autonomía del sujeto y encauzan su deseo de autorrealización de tal manera que el propio ejercicio de la libertad —o el simulacro³ de esta— se convierte en el soporte material y en el vehículo idóneo de la sumisión (Han, 2016; Lemke, 2019). De este modo, la libertad y la dominación dejan de ser figuras mutuamente excluyentes para habitar una zona de indiscernibilidad —un elusivo *entre*— donde el sujeto, sintiéndose soberano, reproduce "voluntariamente" el entramado que lo sujeta.

El propósito de las páginas que siguen no es, por tanto, una pretensión por revelar una verdad inédita o clausurar un debate trascendente en torno al poder y la libertad, sino más bien realizar una labor, inicialmente, análoga a la de un archivista: desempolvar y poner en diálogo algunas discusiones y sospechas que han acompañado de manera perenne a la teoría social y filosófica, y situarlas en el marco de la contemporaneidad. No se propone decretar la superación de la libertad negativa ni restar vigencia a las formas de coacción externa —mecanismos que, en definitiva, siguen operando de forma cruda y flagrante en nuestras sociedades—, sino echar

2 La referencia al proceso biológico del metabolismo no es espontánea, sino que busca, precisamente, capturar la idea de que el poder no únicamente "destruye" o "niega" ostensiblemente la libertad —como se pensaría al adoptar como modelo único la libertad negativa clásica de Berlin—, sino que también puede recurrir a otro *modus operandi*, por medio del cual la consume, la procesa y la usa como energía para alimentar su propio funcionamiento.

3 Se emplea el término "simulacro" a lo largo del texto en el sentido teorizado por Baudrillard (1994), para quien refiere no a una mera imitación o distorsión de la realidad, sino a la sustitución de lo real y la producción de un estado de "hiperrealidad" donde los acontecimientos, objetos o instituciones, tras haber perdido su referente u origen real, son consumidos y asumidos por el sujeto sustituyendo a la realidad misma y hallando legitimidad a través de su propia autorreferencialidad (Baudrillard, 1994). En el marco de esta investigación, los "simulacros de libertad" describen la condición del sujeto que experimenta e interpreta la heteronomía como la realización de su propia soberanía individual.

luz sobre aquel otro rostro del poder, más escurridizo y sofisticado, que co-existe con ellos y que exige ser examinado en su especificidad; aquel poder que no se manifiesta como antagonístico a la libertad del individuo, sino que opera sutilmente a través de sus apariencias y simulacros. Así, al proponer la categoría de "heteronomía introyectada", no se pretende anunciar un descubrimiento *ex nihilo*, sino ensayar un esfuerzo de síntesis que articule tradiciones teóricas que a menudo se presentan dispersas en una noción operativa particular, basada en la colonización de la subjetividad y el deseo como un mecanismo específico de dominación, especialmente relevante en la escena contemporánea. Lejos de postular esta vía como la única o la más importante dentro del amplio abanico de las tecnologías del poder, se busca ofrecer una herramienta conceptual para comprender cómo el mandato ajeno logra alojarse en la conciencia bajo el formato de la voluntad propia. De este modo, al igual que el mago borgeano, el sujeto contemporáneo, si bien en cierta medida exonerado o salvaguardado de coacciones explícitas, no se halla libre de los constreñimientos subjetivos de su época; sin embargo, transita su realidad con una convicción tan íntima de su propia soberanía y autonomía como agente, que sólo el tropiezo con la disonancia y la fractura interna le permiten advertir que el guion de su libertad aparente estaba siendo, en gran medida, soñado por un Otro.

DIGRESIÓN METODOLÓGICA

Antes de adentrarse plenamente en el desarrollo del estudio, es necesario declarar y justificar el proceder metodológico trazado para el mismo; uno que evite tanto las limitaciones inherentes a un inventario descriptivo de un "estado del arte", como la rigidez cronológica de una genealogía histórica lineal. La perspectiva aplicada puede bien definirse como una reconstrucción conceptual ejecutada a través de lo que aquí, retomando las nociones de Angenot (2010) y Adorno (1984), se puede definir como un montaje o "constelación" conceptual.

Inicialmente, esta indagación realiza una "operación radical de desclausuramiento" (Angenot, 2010, p. 18), sumergiendo los dominios teóricos tradicionalmente compartimentados —como la filosofía política, la analítica del poder y el psicoanálisis, para nombrar algunos— en un cuerpo interactivo. Como advierte Angenot (1998), las construcciones teóricas e ideológicas no son sistemas cerrados y autónomos, sino que son perpetuamente interdiscursivas. Por tanto, la labor de "archivista" ejercida aquí no consiste en "descubrir" una verdad pura, sino en visibilizar el flujo conceptual mediante un "*collage* razonado de lexias, de la yuxtaposición de temas y figuras, de la puesta al día de deslizamientos y de migraciones" (Angenot, 2010, p. 56), de tal modo que se busca "lo homogéneo [los nodos comunes] dentro de la cacofonía aparente" (Angenot, 2010, p. 20); esto es, poner de relieve cómo, a pesar de sus divergencias metodológicas, críticas mutuas e irreductibles puntos de partida, estas diversas tradiciones teóricas comparten una análoga preocupación existencial y política, gravitando en torno al análisis de la sujeción y a los sutiles desplazamientos de la libertad frente a la dominación.

Para articular estos conceptos en principio heterogéneos sin someterlos a una jerarquía teórica rígida o a una secuencialidad determinada, el artículo busca construir lo que Adorno (1984), refiriendo al proceder de Benjamin, denomina una composición de tipo "constelatoria". El autor esboza una precisa justificación al señalar que "los conceptos se presentan en constelación, en vez de avanzar en un proceso escalonado de concepto en concepto superior, más universal" (Adorno, 1984, p. 160). Al prescindir de la "falsa identidad" o de una síntesis abstracta totalizante que violenta la singularidad de cada autor, el pensamiento crítico rodea, en este caso, el problema de la sujeción a través de una constelación de categorías en principio dispersas, identificando sus potenciales conexiones o fronteras comunes, de manera que el proceder constelatorio se justifica aquí por la necesidad de cartografiar un fenómeno multidimensional que desborda las fronteras disciplinarias. Al conectar de forma no jerárquica conceptos di-

versos, el análisis no busca unificar forzosamente sus corpus teóricos, sino hacer emerger una constelación conceptual a partir de sus nodos comunes.

Por cuanto se refiere a la selección de autores para la composición de este montaje constelatorio, el armado de todo corpus teórico exige, ante todo, un gesto de honestidad académica, dado que toda demarcación de autores e hilos de pensamiento conlleva siempre un margen de contingencia o inevitable arbitrariedad. Sin embargo, en el marco de esta reconstrucción conceptual, dicho recorte no se rige por un afán de homogeneidad doctrinal o histórica. Al contrario, se ha optado de manera deliberada por un abanico de pensadores provenientes de tradiciones intelectuales dispersas y épocas distintas, quienes, incluso, a menudo sostuvieron profundas discrepancias y críticas recíprocas en sus respectivos campos. Lo que unifica a este corpus no es, por tanto, la pertenencia a una escuela afín, a un mismo horizonte temporal o a un mismo marco disciplinar, sino una complementariedad dirigida a cercar un mismo problema, el carácter sutil, inaprehensible y constitutivamente opaco de la sujeción interna.

DIALÉCTICA ENTRE LIBERTAD Y DOMINACIÓN

El punto de partida del presente trabajo está en el reconocimiento de que el modo en que concebimos la libertad delimita recíprocamente las formas de dominación que somos capaces de percibir, de tal forma que un entendimiento parcial de la libertad, necesariamente, concatena una comprensión análogamente limitada de las formas que adquiere su contraparte, la dominación —y viceversa—. Es aquí donde se hace ineludible reconocer el impacto que ha tenido en el pensamiento político la célebre distinción formulada por Berlin (1958) entre lo que denomina "libertad negativa" y "libertad positiva". No se acude al canon berliniano por un compromiso doctrinario con sus presupuestos, sino porque su taxonomía constituye el marco de inteligibilidad hegemónico de la modernidad política occidental. Dicho marco consagra la preeminencia de la "libertad negativa" defini-

da estrictamente como la ausencia de interferencia u obstrucciones intencionales externas sobre la actividad individual (Berlin, 1958; Pettit, 1997). Esta concepción específica, como demuestran los autores, se remonta históricamente a la definición de Hobbes y a la sistematización utilitarista de Bentham, que plantean, en suma, la libertad como no-interferencia y la dominación como expresa coacción o interferencia arbitraria externa. A partir de su asunción fundamental, el liberalismo estructuró una visibilidad específica sobre el poder que es, al mismo tiempo, motor de una profunda invisibilización, lo que Pettit (1997) denomina una "usurpación" o un *coup d'état*. Si la teoría social acepta la no-interferencia como la definición totalizante de la libertad, la comprensión de la dominación queda reducida de manera exclusiva a la coacción física, la violencia explícita o la prohibición legal. Este reduccionismo impide reconocer aquellas relaciones de poder donde no existe un obstáculo material observable, dejando al sujeto desarraigado frente a las tecnologías más sofisticadas de sujeción.

La preeminencia de la dimensión negativa como única expresión posible del binomio libertad-dominación ha operado como el núcleo doctrinal de corrientes como el liberalismo clásico, el neoliberalismo, el libertarismo y sus derivaciones contemporáneas más radicales —el paleolibertarismo y el anarcocapitalismo, de gran tracción en las filas de las nuevas derechas—. Para este bloque ideológico —que parece haber incluso monopolizado la invocación de la "libertad" y su defensa, aunque sea como mero recurso retórico o significativo vacío— la coacción se define bajo un estándar estrictamente físico, legal u obstructivo, de modo que solo hay opresión allí donde un agente externo —típicamente identificado con las instituciones públicas del Estado y su despliegue burocrático-administrativo— interfiere de manera deliberada sobre las opciones de acción del individuo, cuyo estatus "libre, racional y autónomo" se presupone sin mayor detenimiento. Al reducir el poder a su rostro puramente prohibitivo e institucional, estas corrientes no pueden sino asumir que los intercambios privados y las dinámicas del mercado "libre" son espacios de autonomía natural por el

solo hecho de carecer de regulaciones estatales coercitivas. Como bien se señalaba, esta concepción clausura, entonces, la posibilidad de reconocer y comprender auténticamente las coacciones sutiles y estructurales y sus modos de operación.

En consonancia con estas observaciones, Taylor (1985) formula sus propias críticas a la concepción negativa de Berlin, la cual, según señala, adolece de un déficit interno al ignorar la dimensión subjetiva y motivacional del actor empírico. Su crítica parte del señalamiento de que se trata de un "concepto de oportunidad" (*opportunity-concept*), el cual asume —con cierta ingenuidad— que basta con que las opciones estén disponibles externamente para ser libre, presuponiendo que el individuo es el árbitro final e infalible de sus propios deseos (Askland, 1993; Taylor, 1985). Frente a esto, Taylor (1985, p. 213) introduce la idea del "concepto de ejercicio" (*exercise-concept*) para entender aquella concepción positiva de la libertad que "implica, esencialmente, el ejercicio del control sobre la propia vida [donde] uno es libre solo en la medida en que se ha determinado a sí mismo y ha definido el rumbo de su vida [traducción propia]". Así también, presenta la idea de la "evaluación fuerte", señalando que el actor empírico debe ser capaz de ejercer esta facultad reflexiva de experimentar sus deseos y propósitos para discriminarlos cualitativamente, por lo mismo que no resulta posible decir que el actor goza de una libertad auténtica si su acción nace "motivada por el miedo, por estándares inauténticamente internalizados o por una falsa conciencia que frustra su autorrealización [traducción propia]" (Taylor, 1985, pp. 215–216). En consecuencia, una comprensión de la libertad que ignora cómo se forman nuestros deseos nos impide ver una forma de dominación sutil, pero de indisputable eficacia, y que opera al nivel de los obstáculos internos. Si un sujeto actúa guiado por deseos alienantes sembrados externamente, una concepción negativa nos permitirá afirmar con rígida certeza que es "libre" simplemente porque nadie interviene explícitamente en su actividad, ocultando así la dominación que opera desde la constitución de la subjetividad misma (Askland, 1993; Taylor, 1985).

A este déficit interno se suma un déficit relacional, evidenciado en la posibilidad de la dominación —o de una anulación de la libertad— sin interferencia. Pettit (1997), en su recuperación de la tradición republicana, se propone romper con la dicotomía libertad-interferencia aportando un tercer concepto, que define la libertad no como mera ausencia de interferencia, sino como "no-dominación", dado que la interferencia y la dominación son dos males distintos que pueden existir —y, en efecto, existen— uno sin el otro (Pettit, 1997). Por un lado, puede existir dominación sin interferencia, lo cual el autor ilustra recurriendo a la figura del "amo benévolo", donde sostiene que incluso un esclavo cuyo amo es afable y no-interviniente sobre sus acciones disfruta de "no-interferencia" —es "libre" en sentido negativo—, pero, evidentemente persiste en su condición de esclavitud y de no-libertad en tanto se encuentra sometido a una dominación latente (Pettit, 1997). Por otro lado, puede haber interferencia sin dominación, lo cual ocurre cuando la intervención no es arbitraria, sino cuando está controlada a efectos de promover los intereses de los afectados y se ejerce de acuerdo con interpretaciones que ellos mismos comparten —como ocurre, por ejemplo, con el derecho en una república ideal— (Pettit, 1997). En ese sentido, sería errado creer que la dominación depende de una interferencia externa activa sobre los asuntos del actor, por el contrario, basta con que posea la capacidad y el poder de interferir arbitrariamente y con impunidad para constituir formas de dominación estructurales, de dependencia y vulnerabilidad del sujeto (Pettit, 1997). En ese sentido, la "dialéctica libertad-dominación" exige a la teoría social la adopción de una matriz más compleja, reconociendo en principio que no basta con observar si existen obstáculos externos —superando la trampa que resulta de totalizar la concepción negativa (Berlin, 1958)—, admitiendo en contraparte la imperatividad de examinar cómo se construyen y legitiman los deseos internos del sujeto (Askland, 1993; Taylor, 1985) y qué posición de vulnerabilidad estructural ocupa frente a la capacidad de poder arbitrario de otros, mediante ejercicios no-interferentes de dominación (Pettit, 1997).

AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA: "SER-PARA-SÍ" Y "SER-PARA-OTRO"

Previo abordaje de las tradiciones críticas y de esbozar una comprensión en torno a cómo la dominación contemporánea logra eludir las defensas del sujeto y operar a través de su sensación o simulacro de libertad, es preciso realizar una somera arqueología conceptual partiendo de las bases etimológicas en torno a las nociones contrapuestas de "autonomía" y "heteronomía". Siguiendo a Mickiewicz (2023), en su raíz griega, la αὐτονομία (*autonomía*), formada por αὐτός (*autos*) y νόμος (*nomos*), designa la capacidad de "darse uno mismo su propia ley" o "vivir bajo su propia norma". Para la presente investigación, esta autonomía, desde una lectura ontológica, produce un soberano "ser-para-sí", un agente que encuentra en su propia razón el fundamento y la finalidad de su acción o de su existencia como tal. Por el contrario, en las antípodas se encuentra la ἑτερονομία (*heteronomía*), formada por ἕτερος (*heteros*) y νόμος (*nomos*), donde la ley es dictada por un otro —sea esta una inclinación sensible, una coacción institucional o un mandato discursivo—, configurando así a un individuo degradado a la condición de "ser-para-otro", en tanto su obrar queda subsumido como recurso instrumental al servicio de mandatos y propósitos ajenos⁴.

Ineludiblemente, para comprender esta distinción se ha de recurrir al desarrollo realizado por Immanuel Kant, para quien la autonomía de la voluntad ocurre cuando la persona se da la ley moral a sí misma como un agente puramente racional, constituyéndose como una ley para sí "independiente".

4 Si bien las nociones aquí introducidas de "ser-para-sí" y "ser-para-otro" guardan una insoslayable resonancia con la fenomenología existencialista de Jean-Paul Sartre (1993) —donde el "ser-para-sí" (*être-pour-soi*) representa la libertad y la nada de la conciencia, y el "ser-para-otro" (*être-pour-autrui*) designa la objetivación y pérdida de soberanía del sujeto ante la mirada alienante de la alteridad—, en este trabajo se prioriza su dimensión práctico-teleológica. Es decir, se emplean para cartografiar el fin y destinatario de la acción del actor empírico en el marco de la tensión entre autolegislación y sujeción instrumental.

dientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer" (Kant, 2012, p. 157). Siguiendo la formulación kantiana, aquí se afirma que la autonomía es la base del individuo como "ser-para-sí", en tanto que al autolegislar (*Selbstgesetzgebung*), el individuo se afirma como un "fin en sí mismo" y no como un mero medio para los fines de una voluntad ajena (Kant, 2012). Por el contrario, la heteronomía se produce cuando la voluntad no halla la norma en su propia aptitud legisladora, sino que "sale de sí misma a buscar esa ley en la modalidad de cualquiera de sus objetos" (Kant, 2012, p. 158). Bajo el esquema de la heteronomía, advierte Kant, "la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que esta le viene dada por un impulso ajeno mediante una naturaleza del sujeto afinada para la receptividad de dicho impulso" (Kant, 2012, p. 164), mandato externo que termina dictando la regla de conducta. Así, recíprocamente, se sostiene que la heteronomía es la base del individuo como "ser-para-otro", en tanto su actividad vital resulta un mero recurso instrumental al servicio de propósitos ajenos, degradando al individuo a un "fin para" antes que concebirlo como un fin en sí mismo.

Esta delimitación, de momento de carácter ético e individual, encuentra una lectura propiamente política en la teoría de Castoriadis (1991), recuperada por Ilizarbe (2022). Desde la perspectiva de los autores, la noción de "autonomía" no refiere a una mera adecuación a un imperativo racional abstracto, sino a un proyecto sociohistórico de autogobierno, donde los sujetos individuales y colectivos se reconocen de manera lúcida como los creadores y el fundamento inmanente de sus propias leyes, normas e instituciones (Castoriadis, 1991; Ilizarbe, 2022). En contraposición, la "heteronomía" se define por la auto-ocultación de este poder creativo o instituyente sobre los sentidos y normas —instituciones sociales— imperantes, de tal manera que en las sociedades heterónomas las personas ignoran o son incapaces de reconocer su capacidad creativa, asumiendo, en cambio, que el orden social que las organiza emana de alguna fuerza extrasocial e incuestionable —la Razón, la Historia, Dios, el Mercado, etcétera—, tomando lo que es un producto sociohistórico, contingente y susceptible de cambios y

alteraciones como una pauta natural, despolitizada o ahistórica (Castoriadis, 1991; Ilizarbe, 2022). Retomando nuestra terminología, esta expropiación del "ser-para-sí" autónomo revela que los dispositivos de sujeción más estables prescinden de operar mediante la coacción física —cristalizada en la formulación weberiana de los monopolios legítimos sobre la violencia—, sino mediante la metabolización del sentido común y la significación válida (Castoriadis, 1991; Ilizarbe, 2022). En efecto, debajo de aquel monopolio expresamente coactivo se sitúa el monopolio sobre la "palabra legítima o la significación", el cual logra preformar la interioridad del actor empírico para que este asimile, interiorice subjetivamente y externalice práctica o comportamentalmente los sentidos heterónomos —exógenos— bajo el simulacro de su libertad y de su propia autonomía (Castoriadis, 1991; Ilizarbe, 2022).

Cabe precisar que el uso de los vectores "para-sí" y "para-otro" no se inscribe aquí en una ontología existencialista abstracta, sino en un sentido estrictamente relacional y teleológico, de modo que define la direccionalidad, el fin y el destinatario del obrar del sujeto. Por un lado, el "ser-para-sí" aquí definido no designa un solipsismo monádico, sino la condición de un agente cuyas acciones tienen como fin sus propias y auténticas aspiraciones, representa un movimiento de retorno hacia uno mismo, una direccionalidad donde la acción se despliega o exterioriza para regresar en la propia realización, el cuidado y el florecimiento⁵ del agente, de modo que el sujeto experimenta su actividad como un proceso autoafirmativo que lo nutre y lo constituye. Por otro lado, el "ser-para-otro" se define por su externalidad radical, nombra una dinámica donde la acción se proyecta de manera unidireccional fuera de sí. La expropiación de esa fuerza de acción se despliega en favor del destinatario final, que es un fin externo o una alteridad alienante,

5 En el sentido griego clásico de eudaimonía (εὐδαιμονία), que refiere al florecimiento humano como realización plena de las potencialidades, expansión de las capacidades y facultades propias, en la excelencia y la virtud, o el logro de una "vida buena".

de tal manera que la realización a la que contribuye su obrar no satisface ninguna necesidad o aspiración genuina interna del sujeto, sino que alimenta y robustece una lógica extractiva ajena, exógena.

Semejante distinción, no obstante, abre de inmediato una interrogante crítica y sumamente delicada: ¿Implica esto que la libertad auténtica exige una suerte de individualismo absoluto o un aislamiento solipsista donde cualquier relación con la alteridad constituya una forma latente de heteronomía? ¿Es el agente libre únicamente cuando clausura su horizonte relacional y no responde a nadie más que a sí mismo? Formular la pregunta en estos términos significaría caer en la trampa del atomismo liberal clásico, que concibe al individuo como una entidad autónoma preexistente que solo posteriormente entra en relación con los demás. Para aclarar este posible equívoco —que confundiría la emancipación de la heteronomía con un repliegue narcisista o una autarquía imposible— se vuelve indispensable trazar una demarcación conceptual con respecto a la ontología del "ser-con" (*être-avec*) de Jean-Luc Nancy (2000). El "ser-con" constituye la condición ontológica básica e ineludible de la existencia, reconociendo que el sujeto monádico o aislado es una ficción puramente teórica, puesto que el ser es constitutivamente un "ser singular plural" (*être singulier pluriel*). Sin embargo, la coexistencia originaria —el "con"— no debe confundirse con la instrumentalidad de la acción que aquí se busca enfatizar —el "para"—. Mientras que el "ser-con" describe nuestra necesaria interdependencia y copresencia en el mundo, la tensión entre el "ser-para-sí" autónomo y el "ser-para-otro" heterónimo define el asunto propiamente político de la sujeción, léase la disputa por evitar que nuestra coexistencia compartida —el "con" de Nancy (2000)— pierda de vista el "para-sí" autónomo, y sea capturada y degradada en un dispositivo donde el obrar de cada singularidad termine confiscado al servicio de los fines de un Otro —el "para-otro" heterónimo—.

Con todo, si bien la ontología relacional del "ser-con" nos inmuniza contra el fantasma del solipsismo o del individualismo metodológico, nuestra somera mención de este resguardo relacional no disuelve las aporías del

punto de partida kantiano. Al retornar a este último, se hace evidente que las corrientes teóricas herederas de aquel humanismo ilustrado original perpetuaron una visión idealizada del individuo, concebido como un ser trascendente, transparente y autoconsciente que, en teoría, puede gobernarse por el dictado de su propia razón infalible. Sin embargo, esta comprensión resulta cuanto menos insuficiente para analizar las formas complejizadas de dominación —más aún en la contemporaneidad—, ya que asume —con la misma ingenuidad epistémica que Taylor reprochaba al modelo berliniano (Askland, 1993; Taylor, 1985)— que la fuente de la ley y el origen de las motivaciones son siempre transparentes para el individuo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando ni esta invocada "razón autónoma" ni el "Yo" son impenetrables o transparentes? Más aún, ¿qué ocurre cuando la propia constitución subjetiva del individuo es susceptible de ser colonizada en su origen libidinal, material y corporal? Es aquí donde resulta imperativo adoptar cierto distanciamiento crítico respecto del optimismo racionalista y, al mismo tiempo, reapropiar analíticamente las categorías antes abordadas de "autonomía" y "heteronomía" bajo la noción propuesta de "heteronomía introyectada". Esto, a fin de describir con exactitud la operación de aquel poder que opera no contra, sino sobre —o por medio de— la libertad, o sus apariencias y simulacros. Aquella dominación no opera anulando la capacidad de elección mediante prohibiciones o violencia, sino dictando externamente la norma, el deseo o la pauta de conducta, de tal forma que al actor empírico le resulte imposible reconocer ese origen exterior. En consecuencia, el individuo vive como autonomía genuina lo que realmente es una heteronomía que ciertos ejercicios minuciosos y sutiles del poder han logrado introyectar. Al recuperar la heteronomía en este renovado sentido social y político, se supera el cerco de totalizar la libertad negativa —desvirtuando, incluso, el propio modelo berliniano en su formulación original— y la exclusividad de la coacción externa, develando que el poder más eficiente y estable es aquel que legisla el interior del sujeto, haciéndose pasar por voluntad propia.

ANTECEDENTES Y DESARROLLOS DE LA SOSPECHA

Para dar cuenta de la "heteronomía introyectada" como la base de aquel poder antes descrito —distinto en su funcionamiento, pero complementario al poder coactivo—, resulta indispensable retomar a quienes antecedieron la impugnación de la premisa del sujeto autoconsciente, soberano y transparente legado por la tradición ilustrada. Este desmantelamiento constituye la gran tarea histórica de los llamados "maestros de la sospecha" —retomando la denominación de Ricoeur— y demás rostros afines, una constelación de pensadores que, desde el materialismo, la genealogía moral y la analítica del inconsciente, interrogan la subjetividad para revelar que la aparente autonomía del Yo encubre diversas colonizaciones íntimas ejercidas por fuerzas externas.

La primera gran impugnación a la soberanía de la conciencia autárquica que aquí se recoge se desenvuelve en el seno de la izquierda hegeliana, teniendo como punto de inflexión la obra de Ludwig Feuerbach, donde el autor propone tratar la teología no como un saber especulativo, sino como una "patología psíquica". Más allá del evidente componente crítico dirigido hacia el ámbito propiamente religioso-teológico, el núcleo de su tesis radica en demostrar que el ser humano proyecta sus propias potencias genéricas en un ser sobrenatural quimérico. De este modo, "la esencia divina no es otra cosa que la esencia humana transfigurada por la muerte de la abstracción —es el espíritu fenecido del hombre" (Feuerbach, 2018, p. 125). En este proceso de extrañamiento (*Entfremdung*), el sujeto se vacía a sí mismo para enriquecer al Otro divino, convirtiendo su propia esencia en una entidad ajena, trascendente y hostil, de modo que al despojarse de sus virtudes intelectuales y afectivas, el hombre cae en la condición de un "ser-para-otro" en sentido teológico. Feuerbach (2018) plantea que la emancipación exige un acto de reapropiación de esas cualidades proyectadas para restaurar el "ser-para-sí" humano; sin embargo, la limitación de este modelo —como advertirá tempranamente la crítica materialista— estriba en presuponer un individuo abstracto y aislado, en olvido y desvinculamiento de las coorde-

nadas sociohistóricas y materiales reales donde se forja, precisamente, dicho extrañamiento que se pretende superar.

Así, uno de los tres denominados "maestros de la sospecha", Karl Marx, seculariza la sospecha feuerbachiana al trasladar el escenario de la alienación desde la esfera espiritual de la teología hacia la superficie material del modo de producción, específicamente el capitalista. Marx (2021) demuestra que al subsumirse a las lógicas de la propiedad privada, la actividad vital del individuo, fuente de su realización —su trabajo como la objetivación de su esencia subjetiva— deja de pertenecer a su ser esencial para convertirse en un proceso de alienación activa (*Entäusserung*). En el taller y la fábrica —escenarios predilectos para el agudo análisis marxista—, el producto del esfuerzo del actor empírico es expropiado, erigiéndose frente a él como una entidad extraña e independiente:

El objeto que produce el trabajo (el producto del trabajo) se le opone como algo alienado, como un poder independiente del productor [...] mientras más objetos produce el obrero, menos puede poseer y más cae bajo el dominio de lo que produce: del capital (Marx, 2021, p. 36).

Esta enajenación de su producción material —del objeto— se traduce directamente en una mutilación o enajenación de la propia actividad del sujeto, cuyo flujo vital se proyecta en una dirección exclusivamente centrífuga y extractiva, vaciando de retorno al agente, de modo que "su propia actividad espontánea [aparece] como actividad para otro y como actividad de otro, la vitalidad como un sacrificio de la vida" (Marx, 2021, p. 43). Al desviar el flujo de la acción fuera del individuo en favor de un fin externo —el capital—, el trabajador se degrada existencialmente a la condición de un "ser-para-otro" en sentido productivo o mercantil —un mero recurso o "fin para" el ciclo de valorización del capital—, en tanto su fuerza vital no sirve a su autorrealización, sino al enriquecimiento de una alteridad alienante. Posteriormente, esta inversión de la realidad se consolida a través de lo que Marx (1990) denomina el "fetichismo de la mercancía" (*Warenfetischismus*), un mecanismo ideológico que presenta las relaciones sociales

entre personas bajo la forma fantasmagórica de "relaciones entre cosas", lo que produce una opacidad estructural donde la sujeción material es vivida por el agente como una condición natural e incuestionable.

Frente a la posterior vulgarización del pensamiento de Marx como un mero materialismo mecanicista y crasamente economicista —entregado a un totalizante determinismo material—, resulta fundamental recuperar la lectura existencialista y antipositivista que Erich Fromm realiza de esta matriz. Fromm (1962) demuestra con agudeza que el fin constitutivo de la teoría de Marx no es la simple mejora material de la clase obrera en términos de ingresos o el establecimiento de un Estado benefactor regimentado —un "comunismo vulgar" en palabras del autor— (Fromm, 1962, p. 49, 122). Por el contrario, rescata la verdadera ambición de Marx, la emancipación del individuo real frente al determinismo de las circunstancias económicas y la recuperación de su totalidad humana (Fromm, 1962). El problema central de Marx, entonces, insiste Fromm (1962), es la existencia del hombre concreto —del actor empírico— y su capacidad inmanente para desplegar productivamente sus potencialidades y lograr su autorrealización.

Bajo esta perspectiva, el diagnóstico de la enajenación o alienación material en Marx devela una exigencia ético-política ineludible, y es que para rescatar al sujeto de su *status* de mercancía o instrumento —un "ser-para-otro" en sentido productivo-mercantil— es imperativa la abolición, supresión positiva o superación (*Aufhebung*) de la propiedad privada y el modo de producción capitalista (Marx, 2021) y su resultante reemplazo por un modo de producción superior. Solo a través de esta transformación es posible instaurar el socialismo, concebido como un "humanismo" radical (Fromm, 1962). Para Marx, el socialismo representa el umbral histórico donde el ser humano cesa de ser un fragmento mutilado por la economía y se convierte en el creador soberano de su propia existencia (Fromm, 1962), permitiendo el tránsito definitivo del actor empírico de un "ser-para-otro" en clave económico-productiva hacia un "ser-para-sí" emancipado, definido por Marx como "un retorno completo del hombre hacia sí mismo como

ser social (es decir, humano); retorno hecho conciencia y realizado dentro de toda la riqueza del desarrollo previo" (Marx, 2021, p. 52). En este escenario de fuerzas humanas liberadas, la actividad productiva no se orienta a la acumulación de plusvalía para una alteridad devoradora, sino que el obrar del sujeto describe un movimiento de retorno afirmativo hacia su propio florecimiento y autorrealización (Fromm, 1962). El sujeto es mucho no por lo que acumula, sino por lo que es en su libre relación creadora con sus semejantes y con la naturaleza (Fromm, 1962).

Ahora bien, si Marx (1990, 2021) devela la raíz material de la expropiación del Yo, Friedrich Nietzsche —el segundo integrante de esta tríada de la sospecha— asesta una estocada devastadora en el plano de la moral. Nietzsche (2005) deconstruye la noción kantiana de la conciencia moral y del deber como supuestas verdades racionales y puras, demostrando que tienen un origen sumamente violento. En su tratado sobre la "mala conciencia" (*schlechtes Gewissen*) y el sentido de culpa, el autor plantea que estos no son la voz de Dios en el hombre —o de algún ideal trascendente, superior—, sino el resultado del encierro forzoso del animal humano bajo las rejas contingentes e históricas de la sociedad y de la paz (Nietzsche, 2005). El filósofo sostiene que el Estado y la ley civilizatoria bloquean la descarga de los instintos de libertad, agresión y destrucción hacia el exterior, y el agente empírico, en consecuencia, se ve obligado a reorientar esa fuerza destructiva contra sí mismo. Al respecto, menciona que "todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro —esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su 'alma'" (Nietzsche, 2005).

Así, al verse impedido de librar su fuerza activa, el individuo erige en su interior un tribunal punitivo. "Este animal al que se quiere 'domesticar' y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula [...] este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la 'mala conciencia'" (Nietzsche, 2005, p. 109). Asimismo, Nietzsche demuestra que el concepto moral de culpa (*Schuld*) proviene del terreno del derecho privado y material de "tener

deudas" (*Schulden*). Por ejemplo, bajo el cristianismo, esta deuda es introyectada y espiritualizada hasta alcanzar un nivel infinito e impagable ante la divinidad, operando como el instrumento de autotortura y sometimiento más refinado de la historia, en tanto "se apodera del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud" (Nietzsche, 2005, p. 119). Se devela así el rostro más siniestro del "ser-para-otro" en el plano de la interioridad, en sentido moral, en tanto el sujeto moral ilustrado es, en realidad, un ser constitutivamente domesticado que ha aprendido a gozar libidinalmente en el maltrato y castigo que ejerce contra su propia naturaleza animal. Aquí, el vector de la acción no solo es expropiado, sino que se torna destructivo para el propio sujeto: el individuo renuncia a su vida, a su cuerpo y a su voluntad para agradar a un Otro trascendente —sea este Dios, el Deber o el juicio del rebaño— (Nietzsche, 2005, p. 119).

Sin embargo, frente a esta capitulación existencial, Nietzsche no se refugia en el nihilismo pasivo y estéril; por el contrario, en su famoso *Así habló Zaratustra* (2003) anuncia un contra-ideal que encarna el estatuto ontológico del "ser-para-sí" afirmativo, el Superhombre (*Übermensch*) (Nietzsche, 2003), que representa la restitución del flujo de la acción hacia la propia autorrealización y el retorno del agente hacia la afirmación de la tierra y de la vida (Nietzsche, 2003). El Superhombre es aquel capaz de transvalorar todos los valores (*Umwertung der Werte*), rompiendo con los ideales ascéticos que calumnian el mundo sensible (Nietzsche, 2003). El "ser-para-sí" del Superhombre no se rige por normas dadas externamente, sino que ha superado la introyección heterónoma, de tal manera que "se vuelve creador y engendra valores" (Nietzsche, 2005, p. 50). Su soberanía radica en su capacidad para legislar desde sus propias fuerzas afirmativas y somáticas, convirtiendo su existencia en su propia obra inmanente (Nietzsche, 2003)⁶.

6 Resulta de vital importancia deslindar conceptualmente esta soberanía nietzscheana del autolegisador racional kantiano. Aunque a primera vista ambos parecen coincidir en el imperativo

Finalmente, mientras que Feuerbach dirigió su crítica hacia la religión; Marx a la realidad material e histórica del modo de producción capitalista, y la genealogía nietzscheana al plano de la moral; Sigmund Freud —el tercer maestro— conceptualiza y desarrolla la dimensión metapsicológica. Siguiendo a Althusser (2003), al igual que Copérnico descentró a la Tierra del universo y Marx descentró al ego económico de la historia, Freud asesta el tercer "gran agravio" al amor propio de la modernidad al demostrar que el sujeto real no se reduce a la transparencia de su yo consciente. Para el fundador del psicoanálisis, la vida pulsional no puede ser enteramente domada y los procesos anímicos son en sí mismos inconscientes; en sus propias palabras, su formulación se sintetiza en la provocadora revelación freudiana de que "el yo no es dueño y señor [siquiera] en su propia casa". Esta desposesión de la "casa propia" cobra un matiz decididamente político cuando se analiza cómo la civilización logra dominar y encauzar la destructividad de sus miembros.

En ese sentido, Freud (2010) argumenta que el poder social ya no requiere de dispositivos externos de confinamiento o violencia física para someter al cuerpo; en su lugar, el aparato de dominación se introyecta en el interior de la propia psique del agente, dominando la inclinación agresiva del individuo. En otras palabras, el ejercicio del poder ya no se agota en la materialidad de azotar o encadenar al cuerpo desde fuera; en su lugar, el aparato de dominación se aloja en el interior de la propia subjetividad del agente, "debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una

de "darse la ley a sí mismos", sus fundamentos éticos y antropológicos son radicalmente antagónicos. El autolegislador kantiano exige que la máxima de la acción pueda ser elevada a ley universal, como "Imperativo Categórico" (Kant, 2012, p. 157), de tal manera que, para que la ley sea autónoma, debe purgarse de cualquier inclinación corporal, afecto, deseo o particularidad empírica del sujeto. No obstante, para Nietzsche, esta pretensión de universalidad abstracta es una "patraña conceptual" y la máscara secularizada de la moral del rebaño (Nietzsche, 2005). El Superhombre, en cambio, es constitutivamente antiuniversalista, en tanto crea valores que expresan su radical singularidad corporal, su perspectiva vital única y su *pathos* de la distancia respecto a la masa (Nietzsche, 2003, 2005).

instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada" (Freud, 2010, p. 111). Este ejército de ocupación es el Superyó (*Über-Ich*), aquello que, pese a habitar la interioridad, está erigido —siendo fieles a la etimología— como una instancia superior a uno mismo.

Freud (2010) explica que el Superyó se constituye, esencialmente, a través de la internalización de una autoridad exterior —que el autor centraliza en la figura de los padres y los educadores— que asume el control de las prohibiciones y los ideales de la cultura. Así, mientras que ante la autoridad externa bastaba con la abstención física del acto prohibido para eludir el castigo o saldar la deuda, ante la autoridad internalizada —la mirada omnisciente del tribunal superyoico— el mero deseo o la intención pulsional persiste y no puede ocultarse. De esta manera, "la virtuosa abstinencia ya no es recompensada con la seguridad de conservar el amor, y el individuo ha trocado una catástrofe exterior amenazante [...] por una desgracia interior permanente: la tensión del sentimiento de culpabilidad" (Freud, 2010, p. 115). La clave —y eficiencia económica— del sadismo del Superyó reside en que su energía no procede de la autoridad regente —como sí acontece con el despliegue de un poder coactivo exterior—, sino que, al introyectarse, logra sustentarse a partir de la propia fuerza pulsional del sujeto, en tanto toda agresión que el individuo renuncia a desplegar contra el mundo es absorbida por el Superyó, el cual la vuelve tiránicamente contra el Yo (Freud, 2010). Así, también, su severidad no decrece con la obediencia, sino que, por el contrario, "se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre" (Freud, 2010, p. 67).

Este circuito sádico-masoquista que caracteriza la dupla Superyó-Yo condena al individuo a un estado de sometimiento y violencia permanente. La sospecha freudiana es sumamente relevante para teorizar la noción propuesta de "heteronomía introyectada", al develar el rostro metapsicológico del "ser-para-otro", en tanto el sujeto empírico no obra de manera autónoma cuando cree cumplir con su deber, sino que está ejecutando, más bien, el mandato de una instancia que, aunque opere en el interior de la geografía

psíquica del sujeto, no deja de responder estructuralmente a las exigencias, ideales y mandatos de un Otro exógeno ahora introyectado. El flujo vital del actor empírico queda así expropiado en su propia intimidad, dado que su energía libidinal y agresiva no se orienta hacia su florecimiento y autorrealización —lo que constituiría un "ser-para-sí"—, sino que es confiscada por un Otro psíquico que extrae un pernicioso goce en castigar, vigilar y limitar al Yo (Freud, 2010). Al deconstruir esta "guarnición militar" resulta posible dar con la realidad de que el actor empírico, incluso cuando cree obrar en el ejercicio de su más pura libertad y responsabilidad moral, está ejecutando el mandato de una instancia interna colonizada de antemano por la ley del Otro.

DE LA "JAULA DE HIERRO" A LA COSIFICACIÓN: RACIONALIZACIÓN Y FORMA-MERCANCÍA

La serie de impugnaciones formuladas desde la sospecha clásica —el triunvirato de Marx, Nietzsche y Freud— adquiere una concreción histórica y de escala institucional a través de la sociología comprensiva de Max Weber, que opera como la gran bisagra teórica de la modernidad. Si el siglo XIX se caracterizó por la deconstrucción filosófica del Yo soberano, el siglo XX se inaugura bajo la constatación de que las fuerzas exógenas de la dominación se han estabilizado en un engranaje administrativo, institucionalizado y técnico de carácter ineludible.

A efectos de comprender esta sofisticación moderna de la dominación, resulta ineludible el aporte de Weber (2014), quien, continuando el flujo de intuiciones y reflexiones antes exploradas, sostiene que el dominio no siempre equivale a imponer la propia voluntad por vía de una coacción ilegítima o al uso de la violencia física, la fuerza o el poder a secas (*Macht*); por el contrario, la dominación (*Herrschaft*) más efectiva y duradera ocurre cuando el actor empírico dota de un "sentido mentado" (*gemeinter Sinn*) a su obediencia, estabilizando y legitimando el orden imperante a través de sus propios valores, afectos o expectativas (Weber, 2014). En palabras de Ilizar-

be (2022), más allá del ejercicio de la "violencia o de obligar a otros a hacer lo que no harían si pudieran elegir, el poder reside precisamente en la capacidad de hacer que los demás hagan lo que creen que quieren hacer" (p. 38). El propio Weber (2014) aborda esta noción de legitimidad partiendo de una división; por un lado, reconoce una forma de legitimidad garantizada de manera puramente íntima —que puede ser afectivo-sentimental, racional con arreglo a valores, o religiosa— y, por otro, una legitimidad externa —basada en la expectativa de determinadas consecuencias externas o situaciones de interés— (Weber, 2014). Además, para sostener este andamiaje, distingue entre diversos tipos de órdenes imperantes, donde destacan la convención, que depende de la reprobación social general frente a una conducta discordante, y el derecho, que depende de la coacción física o psíquica ejercida por un cuadro institucional destinado a tal fin (Weber, 2014).

Más allá del contenido y detalle de la tipología de la legitimidad planteada por Weber (2014), es fundamental su reconocimiento de que el poder más estable no es aquel que se impone de manera violenta sobre un sujeto reactivo, sino el que logra que el individuo asimile el orden y actúe de manera predictiva a partir de su propia estructura de motivos. En la modernidad occidental, esta dinámica se consolida mediante el proceso de racionalización y "desencantamiento del mundo" (*Entzauberung der Welt*), que ocupa el centro del diagnóstico weberiano (Weber, 2014). Dicho tránsito describe la paulatina eliminación de los horizontes mágicos y sacros de sentido, desplazados por el avance incontenible de una racionalidad formal con arreglo a fines (*Zweckrationalität*) que coloniza sistemáticamente todas las esferas de la vida social —la economía, el derecho, la ciencia, el arte y la administración pública, etcétera— (Weber, 2014). Bajo este dominio de la calculabilidad abstracta, la racionalidad material o sustantiva con arreglo a valores (*Wertrationalität*) queda relegada al ámbito de las decisiones privadas e irracionales, forzando al sujeto moderno a habitar un "politeísmo de los valores" donde no existe un criterio objetivo para orientar éticamente la existencia (Weber, 2014).

Esta hegemonía de la racionalidad formal encuentra su materialización institucional idónea en la burocracia, la cual Weber define como la forma técnicamente más racional de ejercer la dominación (Weber, 2014). La burocracia opera bajo una precisión, continuidad y disciplina mecánicas que exigen la total despersonalización del funcionario y de las relaciones sociales que este administra. El imperativo categórico de la máquina burocrática es el ejercicio de su función "impersonal formalista" o, como la formula el autor, "*sine ira et studio* [sin ira ni parcialidad o afecto], sin odio y sin pasión [...] sin 'amor' y sin 'entusiasmo', sometida tan sólo a la presión de la idea estricta del 'deber'; 'sin acepción de personas', formalmente igual para todos" (Weber, 2014, p. 131).

Es aquí donde el desarrollo weberiano encuentra un correlato con el análisis de la sujeción aquí propuesto en cuanto a la disputa por el destino —fin, destinatario y direccionalidad— endógeno o exógeno de la acción del sujeto; el "ser-para-sí" o el "ser-para-otro". Al separar plenamente al funcionario de los medios materiales de administración y producción (Weber, 2014), la burocracia exige para todos los individuos la asimilación de un estilo de vida metódico y racional (*methodische Lebensführung*) (Weber, 2014), donde aquel ya no puede encontrar el fin de su acción en sus propias aspiraciones éticas sustantivas; por el contrario, su conciencia y su modo de vida deben adaptarse disciplinadamente a las reglas e imperativos impersonales (Weber, 2014). Al exigir la asimilación de un estilo de vida dictado externamente, la burocracia despoja al obrar de cualquier retorno de autorrealización —de cualquier posibilidad de "ser-para-sí"—; el agente es constreñido a actuar como una pieza intercambiable al servicio de fines exógenos, encauzado como un mero recurso instrumental, al servicio de la reproducción autárquica de la máquina administrativa (Weber, 2014), convirtiéndose en expresión plena del "ser-para-otro".

La máquina burocrática y el cálculo racional determinan la existencia de la totalidad social, de tal manera que "toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco [...], determina el destino de la burocracia como

médula de toda administración de masas" (Weber, 2014, pp. 124–125). El actor empírico se revela así como operador maquínico de un poder que ya no es personal, sino que se ejerce de manera anónima y objetiva a través de la racionalidad de su propio procedimiento (Weber, 2014). Su obediencia ya no es impuesta por un tirano visible o por un poder coactivo manifiesto y con efectos materiales directos, sino autoinducida por la racionalidad impersonal del procedimiento administrativo del que este mismo es parte y que lo metaboliza (Weber, 2014). El autor sitúa en el término de este proceso su famosa advertencia sobre la condena del hombre moderno a habitar una "jaula de hierro" (*stahlhartes Gehäuse*), imagen con la que alude a un orden económico y técnico colosal que determina el destino de cada individuo con fuerza irresistible y del cual es fácticamente imposible escapar (Weber, 2014). De este modo, la dominación legítima y racionalizada se revela como el preámbulo de una sujeción idónea, que no requiere de la violencia física continua para perpetuarse, pues la sumisión es asumida por el actor empírico como la única conducta racionalmente viable para asegurar su existencia.

La "jaula de hierro" descrita por Weber, con su exigencia de calculabilidad formal e impersonalidad, encuentra en la obra de György Lukács su traducción al plano de la conciencia subjetiva, en tanto demuestra que la racionalización burocrática y el fetichismo de la mercancía de Marx son, en realidad, dos caras de una misma moneda (Lukács, 2008), argumentando que la lógica del mercado y el cálculo instrumental no solo organizan las instituciones externas, sino que se convierten en la categoría universal que modela la mente y la experiencia entera del sujeto. El punto de partida de esta síntesis es la constatación de que, bajo el capitalismo moderno, la forma-mercancía deja de ser un fenómeno marginal o un tipo de cambio ocasional para transformarse en la categoría universal del ser social total, en un fenómeno que denomina cosificación o reificación (*Verdinglichung*) (Lukács, 2008)⁷.

⁷ Respecto de este planteamiento, resulta necesario recuperar la acotación que el propio Lukács introdujo en su balance retrospectivo de 1967. El autor reconoce haber incurrido en el error

Cuando la forma-mercancía se universaliza, no se limita a regular el tráfico de bienes, sino que moldea estructuralmente la totalidad de las manifestaciones vitales de la sociedad, transformándolas a su imagen (Lukács, 2008). Este proceso cosificante opera una duplicación fantasmagórica tanto en el plano objetivo como en el subjetivo. En el plano objetivo, surge un mundo de cosas acabadas y de relaciones entre cosas —el mercado y sus movimientos autónomos— cuyas leyes e imperativos rígidos se oponen al ser humano como potencias insuperables, naturales y extrañas; mientras que en el plano subjetivo, la propia actividad humana, el trabajo y las facultades del sujeto se escinden de su personalidad, convirtiéndose en mercancías sujetas a la misma calculabilidad formal y leyes exógenas que rigen a los objetos inanimados (Lukács, 2008).

Lukács (2008) enfatiza en los mecanismos específicos mediante los cuales la cosificación penetra en la intimidad del sujeto empírico, resaltando la división del trabajo y la consolidación del maquinismo industrial y la deconstrucción tayloriana del trabajo como parte del gran desarrollo industrial que fragmenta la actividad laboral en operaciones parciales abstractamente racionales, dislocando la relación del productor con la totalidad del producto. Bajo este mecanismo, sostiene, este principio de cálculo formal penetra de manera invasiva hasta el "alma" misma del trabajador, de tal manera que "incluso sus propiedades psicológicas son separadas del conjunto de su personalidad y son objetivadas en relación a esta, a fin de poder ser

de identificar apresuradamente —siguiendo el esquema hegeliano— el concepto de objetivación (*Vergegenständlichung*) con el de extrañamiento o alienación (*Entfremdung*) (Lukács, 2008). Mientras la objetivación es un rasgo universal, ontológico e insuperable de toda praxis humana —donde el trabajo, el lenguaje o los afectos requieren materializarse en formas objetivas para existir socialmente—, el extrañamiento es una dimensión histórica excedente generada bajo relaciones de explotación capitalista, cuando dichas formas objetivas asumen funciones que ponen la esencia del hombre en conflicto con su ser (Lukács, 2008). Esta clarificación metodológica es fundamental al demostrar que la cosificación no es una ley metafísica insuperable de la existencia, sino un dispositivo histórico y, por tanto, políticamente superable mediante la transformación de las relaciones materiales de producción (Lukács, 2008).

integradas en sistemas especiales racionales y reducidas al concepto calculador" (Lukács, 2008, p. 123).

En ese sentido, la racionalización instrumental de la empresa exige la extirpación de cualquier rasgo cualitativo, subjetivo o pasional del agente, considerándolos meras fuentes de error frente a la calculabilidad de la máquina (Lukács, 2008). El individuo es despojado de su estatus de creador de su propia actividad y, en su lugar, es insertado de manera coercitiva como una parte mecanizada y automática dentro de un sistema mecánico preexistente que funciona con total independencia de él (Lukács, 2008), reduciendo su obrar a un mero recurso instrumental al servicio de un fin ajeno; es decir, a un estricto "ser-para-otro" productivo-mercantil. Esta subsunción del sujeto a la regularidad de la máquina engendra lo que Lukács (2008) denomina la actitud contemplativa (*kontemplative Haltung*) del actor empírico ante la realidad y ante su propio obrar. Dado que el curso de los acontecimientos sociales y del propio proceso laboral está predeterminado por leyes formales e impersonales que escapan a su control, la actividad del sujeto "se agota en el cálculo correcto de las salidas posibles de ese curso" (Lukács, 2008, p. 130). El sujeto deja de actuar como un agente transformador para convertirse en un espectador pasivo y adormecido del devenir de sus propias capacidades cosificadas (Lukács, 2008), consolidando este "ser-para-otro" en el plano mismo de la conciencia, donde el individuo ya no es capaz de reconocer sus facultades como propias, sino como propiedades del engranaje que lo parasita.

La fuerza de la tesis de Lukács radica en demostrar que esta estructura de conciencia contemplativa y reificada no se limita al obrero fabril manual; por el contrario, el capitalismo es el primer modo de producción en la historia capaz de imponer "una estructura de conciencia formalmente unitaria para el conjunto de la sociedad" (Lukács, 2008, p. 131). Para estos sujetos, la propia subjetividad se transforma en un mecanismo abstracto, independiente de la personalidad, movido por lógicas y fines exógenos. Así, cada individuo, transformado en especialista "virtuoso", vende sus facultades espirituales atomiza-

das y adopta una actitud de fría contemplación respecto del funcionamiento de sus propias capacidades, convirtiéndose en el ejecutor de un "ser-para-otro" cognitivo al servicio de la reproducción del sistema (Lukács, 2008).

Sin embargo, es precisamente en el paroxismo de esta cosificación extrema donde se gesta la posibilidad de una ruptura emancipadora hacia el "ser-para-sí"⁸. A diferencia de otras figuras históricas de sujeción —como el esclavo antiguo, considerado un mero objeto de contemplación ajena—, el obrero libre moderno experimenta la cosificación en su propia carne al verse obligado a escindir su fuerza de trabajo y venderla como una cosa cuantitativa (Lukács, 2008). De este modo, cuando el obrero adquiere conciencia de su situación, se produce un acontecimiento ontológicamente revolucionario, la "autoconciencia de la mercancía" (Lukács, 2008). Este acto de toma de conciencia no es un mero proceso cognoscitivo contemplando un objeto externo inalterado; por el contrario, es un acto eminentemente práctico que altera la estructura del propio objeto, de modo que al conocerse a sí mismo como mercancía, el sujeto desgarrar la corteza fetichista de la realidad mercantil (Lukács, 2008). La coseidad del capital se disuelve, revelando que detrás de las "relaciones entre cosas" la real dinámica palpitante es un proceso ininterrumpido de relaciones de explotación entre seres humanos (Lukács, 2008). En este instante, el sujeto que parecía un simple engranaje pasivo y reificado se descubre como el verdadero motor y sujeto activo del devenir histórico (Lukács, 2008), despejando el desenvolvimiento de un "ser-para-sí".

8 Cabe precisar que esta emancipación asume una distinción fundamental en Lukács entre la conciencia psicológica empírica —la suma o la media de lo que los obreros individuales piensan, sienten o quieren de facto en su inmediatez mercantil, una "falsa conciencia" socialmente necesaria— y la conciencia de clase adjudicada o atribuida (*zugerechnetes Bewusstsein*), definida bajo la categoría de la "posibilidad objetiva" como la reacción racional adjudicable a una situación típica en el proceso de producción si el sujeto fuese capaz de captar la totalidad concreta (Lukács, 2008; Pavón-Cuéllar, 2016). Mientras la burguesía está condenada a una falsa conciencia insuperable por su posición de clase —porque el reconocimiento de la totalidad social revelaría la transitoriedad histórica de su propia dominación—, el proletariado es empujado por su propia situación material a reconocer dicha ilusión (Lukács, 2008).

CONTINUADORES DE LA SOSPECHA: FREUDOMARXISMO Y TEORÍA CRÍTICA

Como bien vemos, este ejercicio de sospecha e impugnación es largo y diverso; tan solo en la sección precedente venimos de Weber, quien analiza la racionalización exterior e institucional, y de Lukács, quien se cuestiona cómo esa racionalización se convierte en una estructura de conciencia reificada que nos hace ver el mundo como cosas —intuición que, a su vez, recoge del propio Marx—. Ahora, la pregunta que motiva esta sección es ¿por qué el sujeto no solo tolera este "ser-para-otro" en sus diversas formas, sino que se aferra psíquicamente a él y lo defiende como si fuera su propia libertad? Para dar respuesta a la incógnita es fundamental retornar al psicoanálisis, pero desde un lente renovado. Aquí, Erich Fromm aporta una crucial dimensión relacional y cultural, explicando cómo las necesidades económicas del capitalismo se traducen en rasgos colectivos de carácter psicológico (Pavón-Cuéllar & Parker, 2017).

Fromm (2010) deconstruye el biologicismo mecanicista y estático de la metapsicología freudiana ortodoxa, la cual tendía a universalizar al individuo burgués de principios de siglo como el arquetipo del "hombre en general". Frente a la concepción de una naturaleza humana fija regida por la constante tensión hidráulica de los instintos, Fromm sostiene que la libido es una fuerza plástica y maleable, y que el problema central de la psicología no es la mera satisfacción o frustración de necesidades biológicas per se, sino el tipo específico de conexión que el individuo establece con el mundo y con sus semejantes (Fromm, 2010; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Bajo este prisma, la sociedad no solo ejerce una función represiva —negativa— sobre las pulsiones, sino eminentemente una función creadora y modeladora —positiva— de la personalidad en el transcurso de la historia (Fromm, 2010).

Para explicar cómo las exigencias socioeconómicas de una época determinada se traducen en pautas de conducta asimiladas por el sujeto, el autor acuña la categoría de "carácter social", el cual no describe las variacio-

nes psicológicas individuales que diferencian a los miembros de una comunidad, sino "el núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo; núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del grupo mismo" (Fromm, 2010, p. 315). De este modo, el carácter se revela como la forma específica impresa a la energía psíquica humana a través de su adaptación dinámica a los requerimientos del sistema y cuya función subjetiva es doble, en tanto permite al actor empírico actuar de conformidad con lo que le es útil y necesario desde un punto de vista práctico, al tiempo que le proporciona una profunda satisfacción psicológica al obrar de acuerdo con las inclinaciones de su propia personalidad (Fromm, 2010). La relevancia de este engranaje radica en que "el carácter social internaliza las necesidades externas, enfocando de este modo la energía humana hacia las tareas requeridas por un sistema económico y social determinado" (Fromm, 2010, p. 322). La heteronomía —el "ser-para-otro"—, por consiguiente, ya no se experimenta como un mandato violento o una imposición jurídica exógena, sino que se graba directamente en la matriz emocional del sujeto, moldeando sus deseos, su juicio y sus valoraciones éticas, de modo que el individuo termine por desear activamente cumplir con aquello que el mecanismo económico le exige para reproducirse (Fromm, 2010).

Fromm (2010) recorre el largo proceso histórico de individuación —en la cultura occidental—, consolidado a partir de la Reforma y el ascenso burgués, destacando que rompió los vínculos primarios medievales que, aunque limitaban al sujeto, le otorgaban un incuestionable sentimiento de pertenencia, arraigo y seguridad. Para Fromm (2010), haciendo eco de las categorías berlinianas antes vistas, esta emancipación desemboca en la paradoja de proporcionar al individuo una "libertad de" (libertad negativa), aislándolo en un universo competitivo y hostil, sin proporcionarle una correlativa "libertad para" (libertad positiva) —es decir, las bases materiales y psicológicas para el despliegue activo de su ser individual—. Despojado de sus lazos comunitarios tradicionales y enfrentado a lo que denomina "sole-

dad moral" —un desamparo existencial intolerable ante la insignificancia de su propio yo frente al cosmos—, el actor empírico es colocado ante una disyuntiva trágica, donde puede optar por, o bien "unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador, o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual" (Fromm, 2010, p. 48).

Cuando las condiciones socioeconómicas bloquean el avance hacia la libertad positiva, el pánico a la exclusión empuja al sujeto a refugiarse en los mecanismos de evasión, siendo el más extendido en las democracias industrializadas lo que el autor denomina "conformismo autómatas" (Fromm, 2010). En este mimetismo psíquico —equivalente al camuflaje animal— el individuo se despoja de su yo auténtico, asimila las pautas culturales que le son dadas y deviene idéntico a todos los demás, eliminando la discrepancia entre su Yo y el entorno social para acallar la angustia. Se consagra aquí un radical "ser-para-otro", dado que el sujeto vive bajo el espejismo de su libre albedrío, ignorando que en realidad "desea únicamente lo que se supone (socialmente) ha de desear" (Fromm, 2010, p. 289). Esta alienación es sostenida por una autoridad anónima e invisible que suplanta a los antiguos opresores manifiestos, por "nuevos amos", como el "sentido común", la opinión pública o los sutiles estímulos del mercado (Fromm, 2010). Al disfrazarse de normalidad y valerse solo de una blanda persuasión, esta autoridad invisible es infinitamente más efectiva que la coerción física; al no haber un rostro visible contra el cual rebelarse, el sujeto se encuentra permanentemente desarmado, convertido en el ejecutor inconsciente de su propia heteronomía, mientras su existencia real —la posibilidad de su "ser-para-sí"— se le escurre de entre las manos como arena (Fromm, 2010).

Ahora bien, Fromm (2010) propone que frente al adormecimiento y la desesperación del autómatas, la restitución de la existencia auténtica que aquí llamamos "ser-para-sí" exige la conquista de la libertad positiva por medio de la actividad espontánea. Recuperando el sentido de la palabra latina *sponte* —el ejercicio de la propia y libre voluntad—, la espontaneidad

no describe la hiperactividad compulsiva del mercado, sino el carácter creador de la personalidad total integrada que elimina la distancia ficticia entre la razón y su naturaleza somática (Fromm, 2010). Al unirse activamente al mundo mediante el amor productivo y el trabajo creador, el sujeto supera el aislamiento sin verse forzado a disolver o sacrificar la integridad de su individualidad (Fromm, 2010). El obrar describe así un vector centrípeto de retorno y enriquecimiento del Yo, el cual, al vivir de manera espontánea y no reactiva, quiebra su simulacro de la autonomía, las dudas existenciales desaparecen y el actor empírico asume, en el plano inmanente de la praxis, que el único significado de la vida es el acto mismo de vivir (Fromm, 2010).

Más adelante, mientras Fromm (2010) identifica en el "conformismo automático" un repliegue defensivo del aparato psíquico ante el abismo de la "soledad moral", Max Horkheimer y Theodor W. Adorno desplazan el análisis hacia la infraestructura técnica y cultural que organiza, planifica y estandariza ese conformismo a escala global. Para los fundadores de la llamada "Escuela de Frankfurt", la capitulación de la subjetividad no es una simple anomalía psicológica, sino la consumación de una paradoja histórica inmanente a la civilización occidental. Los autores sostienen que el grandioso proyecto ilustrado —cuyo propósito originario era "liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores" a través del "desencantamiento del mundo"— ha terminado por recaer en la mitología y la barbarie de la que pretendía escapar (Horkheimer & Adorno, 1998). Esta recaída se origina en el momento mismo en que la razón abdica de su dimensión crítica y sustantiva —orientada a la determinación racional del fin del hombre— y se reduce a una mera razón subjetiva o instrumental, que opera bajo el exclusivo criterio de la calculabilidad abstracta, la equivalencia formal y la manipulación técnica (Horkheimer & Adorno, 1998; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017), de tal manera que la naturaleza externa e interna del ser humano deja de ser un horizonte cualitativo de sentido para ser degradada a "pura materia o sustrato de dominio" (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 65).

Bajo la nivelación coactiva de esta racionalidad, el pensamiento se convierte en una operación estrictamente tautológica y repetitiva, escenario en que el sujeto autónomo o el pretendido autolegisador kantiano —que aspiraba a erigirse en soberano purificándose de su naturaleza somática— es víctima de su propio dispositivo de dominio (Horkheimer & Adorno, 1998). Al reducir el pensamiento a un mero formalismo matemático y adaptativo, sujeto y objeto quedan recíprocamente anulados, de tal modo que "el sí mismo abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de ser substrato para semejante posesión" (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 80). El sujeto deviene así el engranaje de un poder ciego, un "ser-para-otro" sistémico cuya única función es asegurar la autoconservación a través de la sumisión incondicional a los datos de la inmediatez.

Así como Fromm (2010) destacaba la relevancia de diversas autoridades anónimas e invisibles que reemplazaron a los opresores expresos —como el "sentido común", la opinión pública o los estímulos del mercado—, para Horkheimer y Adorno (1998) la maquinaria que garantiza que esta sujeción cognitiva e instrumental se mantenga sin fisuras una vez que el sujeto abandona el taller o la oficina es la "industria cultural", es decir, la producción organizada del cine, la radio, la televisión y la prensa. Los autores deconstruyen la ilusión liberal de que el tiempo libre constituye un verdadero reino de libertad y de retorno afirmativo al auténtico y propio "ser-para-sí". Lejos de representar un espacio de autorrealización espontánea, la cultura de masas bajo el monopolio unifica macrocosmos y microcosmos en un sistema que "marca todo con un rasgo de semejanza", configurando una "falsa identidad entre lo universal y lo particular" (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 165). Al seno de esta identificación, el macrocosmos del capital fagocita y coloniza al microcosmos de la vida individual y la subjetividad personal, forzando al actor empírico a asimilar e introyectar los imperativos impersonales del sistema como si fuesen sus propios deseos, afectos e identidad (Horkheimer & Adorno, 1998). Al anularse la tensión dialéctica entre el sujeto y el orden

social, el microcosmos subjetivo es despojado de cualquier potencia de negatividad o resistencia, convirtiéndose en una pieza fungible que reproduce fielmente, en su propia intimidad, la lógica instrumental del todo que lo parasita; microcosmos —sujeto e interioridad— y macrocosmos —imperativo social— se diluyen en una misma masa indistinta.

Es precisamente en ese sentido que Horkheimer y Adorno (1998) argumentan que la industria cultural opera mediante esta falsificación sistemática de la relación entre lo universal y lo particular, de tal manera que el esquematismo de la producción se anticipa por completo a la percepción del consumidor. El espectador no tiene margen de juego para la imaginación o el pensamiento crítico, dado que el producto prescribe de antemano cada una de sus reacciones y respuestas afectivas, delimitando un circuito cerrado de un consumo que, aparentando ser libre, viene exógenamente programado (Horkheimer & Adorno, 1998). Los autores afirman, incluso, que el ocio no es la negación del trabajo, sino su prolongación, dado que al consumir las copias e imitaciones del mismo proceso de trabajo mecanizado, pero ahora revestidas por la forma de una presunta diversión, el individuo queda atrapado en un ciclo que imposibilita de raíz la emergencia de cualquier deseo o pensamiento autónomo (Horkheimer & Adorno, 1998).

Horkheimer y Adorno (1998) argumentan que el resultado de este encierro o subsunción es la liquidación del individuo, en tanto la industria cultural realiza de un modo perverso la idea del ser genérico, donde el sujeto real es despojado de su singularidad e individualidad, convirtiéndose en una pura nada estadística, un ejemplar infinitamente intercambiable. En sus palabras, "cada uno es sólo aquello en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. Él mismo, en cuanto individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada" (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 190). La heteronomía introyectada alcanza aquí, entonces, una idoneidad sin precedentes, porque ya no se experimenta como sufrimiento, coerción o mortificación instintiva, sino que el sistema de la diversión y el imperio del goce administrado ofrece como paraíso la misma vida cotidiana y precari-

zada de la que el sujeto pretende escapar, transformando la alienación en una actitud de dócil conformidad con lo existente (Horkheimer & Adorno, 1998). La astucia más aguda del sistema estriba en que esta domesticación no se impone contra la voluntad de las masas; por el contrario, son las propias masas las que reclaman con insistencia los mismos productos con los que se les adoctrina. Se consagra así lo que Horkheimer y Adorno definen como "el funesto apego del pueblo al mal que se le hace", un masoquismo socialmente inducido donde el sujeto defiende obstinadamente la ideología que lo sujeta (1998, p. 178). El "ser-para-otro" es consumado cuando el individuo renuncia gustosamente al esfuerzo de la individuación y encuentra un oscuro alivio en la imitación ciega del estereotipo que el mercado le vende como su propia identidad (Horkheimer & Adorno, 1998).

A pesar del carácter aparentemente asfixiante de esta "falsa totalidad" administrada, la Teoría Crítica conserva una tenaz instancia de emancipación orientada a la restitución de un auténtico "ser-para-sí"; posibilidad de desujecación que no descansa en un optimismo ingenuo sobre el progreso histórico —al que asocian más bien con la catástrofe y la regresión—, sino en la fuerza subversiva de la teoría intransigente y de la "negación determinada" (*bestimmte Negation*)⁹ (Horkheimer & Adorno, 1998). Siguiendo a los autores, la negación determinada desiste de conciliar abstractamente —o, en otras palabras, aceptar una reconciliación ilusoria de— las contradicciones entre el concepto de libertad y la mala realidad que lo traiciona. Frente a la postura conformista del positivismo que se limita a aceptar el orden existente como algo natural e inevitable, la crítica dialéctica enseña a descifrar en esa aparente normalidad las huellas de la dominación histórica que la

9 Concepto originario de la dialéctica hegeliana, refiere al proceso lógico mediante el cual la negación de un estado o concepto no deriva en la nada absoluta —lo cual sería una negación abstracta—, sino en un resultado concreto enriquecido por la contradicción. Es el motor o corazón de la "superación" (*Aufhebung*), ya que anula lo que de limitado tenía el concepto o estado anterior, pero trascendiendo la pura negatividad, aporta un contenido positivo nuevo y específico que conserva lo esencial de lo anterior elevado a una etapa superior.

sostienen, a leer en la falsedad del mundo las huellas de su propia injusticia (Horkheimer & Adorno, 1998). Partiendo del reconocimiento de que "toda alienación es un olvido", la consecuente clave metódica para romper el hechizo de la reificación reside, para los frankfurtianos, en "el recuerdo de la naturaleza en el sujeto" (*Eingedenken der Natur im Subjekt*) (Horkheimer & Adorno, 1998). Dado que la razón instrumental y el pensamiento identificador son, en el fondo, "naturaleza olvidada de sí misma" —naturaleza que se ha endurecido y automatizado para dominar la materia externa—, la autorreflexión de la razón sobre su propio origen violento permite disolver el embrujo de la dominación, de tal manera que, al reconocer su afinidad con la naturaleza dominada, el sujeto puede revocar su pretensión de señorío, liberando el impulso mimético reprimido y reconciliando la razón con la vida sensible (Horkheimer & Adorno, 1998). Este acto de memoria histórica e inmanente rasga la corteza de la cosificación, forzando a la Ilustración a ilustrarse sobre sí misma y abre el horizonte hacia un obrar que no se reduzca a la adaptación maquínica —un mero "ser-para-otro"—, sino que exprese la verdadera libertad del sujeto real reconciliado con su entorno y con sus semejantes —el "ser-para-sí— (Horkheimer & Adorno, 1998).

Posteriormente, compartiendo la misma intuición que Fromm, Herbert Marcuse también rechaza el pesimismo biológico de Freud, para quien el malestar y la renuncia pulsional constituían costos invariables y atemporales de cualquier orden civilizatorio (Marcuse, 1983). En su lugar, el autor plantea que las restricciones impuestas al deseo varían sociohistóricamente según la organización de la producción y la distribución de la escasez, lo que le permite trazar una distinción económica fundamental —con un claro correlato en la teorización marxista de la plusvalía—, entre lo que denomina "represión básica" y "represión sobrante" (*surplus repression*)¹⁰ (Marcuse, 1983). La primera forma comprende el grado mínimo de

10 Marcuse (1983) establece una analogía con la teoría marxista del valor y de la explotación, de modo que la "represión básica" encuentra su correlato en el "trabajo necesario" —el tiempo

renuncia y encauzamiento instintivo estrictamente necesario para preservar la vida humana y hacer viable la asociación social, mientras que la segunda, en cambio, constituye la cuota de coacción adicional que se superpone por encima de la represión básica, destinada exclusivamente a perpetuar la dominación de clases y asegurar la explotación del trabajo asalariado (Marcuse, 1983).

Marcuse (1983) argumenta que, bajo el capitalismo avanzado, esta represión sobrante es institucionalizada y transmitida mediante el principio de actuación (*performance principle*), que es la traducción histórica concreta del "principio de realidad establecido". Con esta noción, Marcuse desmitifica la supuesta universalidad ahistórica del principio de realidad freudiano, demostrando que la "realidad" que constriñe y regimenta a los instintos nunca es un dato natural, neutral o puramente biológico; por el contrario, la realidad es siempre un entorno sociohistórico específico, un "cuerpo" compuesto por un entramado de instituciones, agencias de socialización, leyes y valores que los intereses de la dominación imperante de cada época establecen para perpetuar el orden productivo (Marcuse, 1983). En el marco del capitalismo industrial maduro, este principio de realidad establecido exige la asimilación del principio de actuación, operando bajo el imperativo de clasificar y estratificar la existencia social del sujeto en función de su rendimiento económico competitivo (Marcuse, 1983).

En ese mismo sentido, para forzar al organismo a operar de manera productiva, el principio de actuación exige la desexualización espacial del cuerpo, de manera que la libido del sujeto es segregada y concentrada exclusivamente en la zona genital —al servicio de la reproducción monogámica y patriarcal—, dejando casi todo el resto del organismo libre de energía libidinal para ser utilizado como un puro instrumento de trabajo (Marcuse,

socialmente indispensable para la subsistencia y reproducción de la fuerza de trabajo—, mientras que la "represión sobrante" se corresponde con el "trabajo excedente", es decir, aquel que rebasa dicha subsistencia y genera la plusvalía de la que se apropia el capitalista.

1983). A través de esta maniobra, la drástica tergiversación de lo erótico —reducido a una mera sexualidad estrictamente genitalizada— cumple una función ideológica decisiva, en tanto permite ensombrecer y neutralizar la dimensión inherentemente autoafirmativa de un Eros que, en su sentido auténtico, es, ante todo, polimorfo. Al despojar al sujeto de la posibilidad de erotizar la totalidad de su existencia corpórea y vital, el orden establecido anula la potencia de la libido como fuerza soberana de autorrealización o "ser-para-sí". El Eros, constreñido a un espacio y tiempo funcionalmente acotados por el mercado, es despojado de su capacidad para proyectar formas alternativas de vida y de lazo social, transmutando el cuerpo entero de territorio de juego y expresión autónoma en un recurso pasivo dócilmente encauzado hacia las exigencias del rendimiento. De este modo, la teorización marcusiana devela el fundamento psicobiológico del "ser-para-otro" productivo-mercantil, el cual, despojado de la soberanía sobre su propio cuerpo y su tiempo vital, es entrenado para la enajenación desde sus raíces mismas, convirtiéndose en el sustrato dócil y el operador mecánico de una maquinaria productiva que fagocita o metaboliza su flujo existencial (Marcuse, 1983).

Es más, el propio título de la obra referenciada nos remite directamente a categorías de la metapsicología freudiana madura, donde Eros —pulsión de vida— y Tánatos —pulsión de muerte o destrucción— constituyen los dos principios rectores del dinamismo anímico (Marcuse, 1983; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Mientras que Eros describe una fuerza de ligazón que busca unificar la sustancia viva y orientar el organismo hacia el placer inmanente y la conservación —lo que, en cierto modo, se condice con la direccionalidad de aquello que aquí se teoriza como el "ser-para-sí"—, Tánatos tiende hacia la regresión inorgánica y la disolución de las tensiones (Marcuse, 1983; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Bajo el capitalismo avanzado, Marcuse (1983) advierte que la desexualización del cuerpo impuesta por el principio de actuación debilita la fuerza ligadora del principio erótico, liberando, en cambio, el componente destructivo de su contraparte tanática,

cuya energía destructiva, al no poder dirigirse enteramente hacia el exterior, es introyectada por el Superyó y vuelta contra el propio Yo bajo la forma de culpa socialmente útil y exigencia de rendimiento infinito (Marcuse, 1983; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Así, el principio tanático se devela como el sustrato pulsional del "ser-para-otro" bajo la forma de autoexplotación masoquista, donde el sujeto consume su propia fuerza vital al servicio de la reproducción del sistema que lo sojuzga (Holland, 1999; Marcuse, 1983).

Más adelante, el autor examina este disciplinamiento instintivo, radicalizado en la emergencia de una sociedad industrial avanzada en la que el aparato técnico de producción ha devenido totalitario (Marcuse, 1993). En la misma línea que las observaciones pasadas, esta racionalidad tecnológica ya no ejerce su poder a través de un control soberano o una represión física tangible; al contrario, se presenta de manera agradable, racional y eficiente a través de la administración y multiplicación de las comodidades del mercado (Marcuse, 1993). Al fundir la existencia privada —la subjetividad o interioridad— con la pública y saturar al individuo con "falsas necesidades" fabricadas por los propios intereses del sistema, como bien vimos con la "industria cultural" de Horkheimer y Adorno (1998), la sociedad tecnológica opera una anulación radical del "espacio interior", concebido por Marcuse (1993) como aquel santuario de la conciencia individual donde antes el sujeto podía distanciarse críticamente de la realidad para concebir alternativas de vida propias cualitativamente diferentes. Bajo este impacto, la reificación alcanza su estadio más maduro y efectivo, en el cual "la gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en [las cosas materiales de su posesión]" (Marcuse, 1993, p. 41).

La captura y expropiación del Yo se consume de esta manera mediante la disolución de la frontera misma entre el sujeto y su opresor, en tanto el individuo no siente su "ser cosa" ni experimenta su alienación como un sufrimiento intolerable, pues el sistema se encarga de satisfacer sus necesidades de tal forma que hace de su servidumbre una experiencia sumamente agradable e imperceptible (Marcuse, 1993). En este circuito cerrado, el valor de

uso¹¹ de la libertad decrece, el actor empírico no encuentra motivos racionales para exigir su autodeterminación o luchar por un auténtico "ser-para-sí" si la vida administrada por las grandes corporaciones y los amos sutiles del mercado y el capital se revelan como la más cómoda, segura y confortable de las existencias posibles (Marcuse, 1993).

Se consolida de este modo el modelo de mentalidad y conducta "unidimensional" que da título a su célebre obra; única dimensión que se reduce al plano del pensamiento positivo, la afirmación pragmática y la adaptación funcional del sujeto a los datos fácticos del orden establecido (Marcuse, 1993). Este achatamiento de la experiencia se produce en desmedro de la "otra" dimensión del ser humano, la dimensión dialéctica o bidimensional del pensamiento negativo —constituida históricamente—, la única capaz de confrontar lo existente —el "es"— con el horizonte de las potencialidades latentes —el "poder ser" o, mejor aún, el "deber ser"—, permitiendo al Yo distanciarse críticamente de la realidad dada para proyectar alternativas cualitativamente distintas. Al ser cercenada esta potencia de negatividad crítica, la "conciencia feliz" llega a prevalecer, clausurando cualquier atisbo de ruptura dialéctica (Marcuse, 1993).

Ahora, una agudeza del principio de actuación como bloqueo a la resistencia reside en el mecanismo que Marcuse (1993) acuña bajo la categoría de "desublimación represiva" (Pavón-Cuéllar, 2016; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Si bien la civilización tradicional dependía del aplazamiento y la sublimación rigurosa de la libido —lo que, pese a su violencia interna, dejaba intacta la tensión inconciliable entre el deseo insatisfecho y la ley exterior—, el capitalismo tardío opera mediante una aparente liberalización sexual y cultural. El "gran Otro" de los mercados ya no prohíbe obscena-

11 Otro concepto originario de la teoría económica marxista, que refiere al "valor" en tanto la capacidad que tiene un bien o servicio para satisfacer una necesidad humana o social gracias a sus propiedades físicas, naturales o reales; contrapuesto al valor "de cambio", que, como sugiere el nombre, alude más bien a la proporción o el precio por el cual un objeto se puede intercambiar por dinero u otra mercancía en el mercado.

mente el placer; al contrario, lo mercantiliza o "comodifica" y demanda de manera comercial (Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Esta operación de desublimación represiva se define psicoanalítica o metapsicológicamente como una "reconciliación perversa del Ello y el Superyó a expensas del Yo" (Pavón-Cuéllar & Parker, 2017, p. 233).

Al flexibilizar los tabúes eróticos tradicionales y ofrecer espacios regulados de gratificación inmediata y empaquetada dentro de la industria cultural y de la diversión, el sistema disuelve la contradicción latente entre el instinto y la utilidad social (Marcuse, 1983, 1993). El sexo, la intimidad y la diversión pierden su carácter trascendente y disruptivo-destructivo respecto del orden establecido, armonizándose con un conformismo provechoso (Marcuse, 1983, 1993). Se perfecciona aquí el "ser-para-otro", cuyo desarrollo y sofisticación venimos trazando; el individuo es movilizado libidinalmente a gozar con los instrumentos mismos de su dominación, defendiendo obstinadamente los grilletes que el mercado le proporciona bajo el simulacro de la libertad de elección y la consecución fantasmagórica de un "ser-para-sí". La descarga instintiva controlada funciona así como una válvula de escape paulatina que adormece la rebeldía instintiva del Yo y anula la angustia, atrofiando de forma definitiva la capacidad para comprender las contradicciones de la realidad y desear la desujecación (Marcuse, 1983, 1993; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017).

Sin embargo, a pesar del carácter asfixiante de esta totalidad unidimensional, Marcuse localiza la grieta de la emancipación en la praxis del "Gran Rechazo" y en la transformación cualitativa de la propia estructura pulsional del sujeto (Pavón-Cuéllar, 2016). En la cumbre de la civilización industrial, el gigantesco avance técnico y la automatización del trabajo socialmente necesario hacen que la escasez y el esfuerzo impuestos por la dominación dejen de tener una justificación racional, abriendo la posibilidad real del fin de la utopía (Marcuse, 1983; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017) y la consecuente superación de la condena de "ser-para-otro".

Esta transformación de la existencia humana no postula un regreso ingenuo o regresivo a algún pretendido idilio de la barbarie pretecnológica o a tiempos remotos —y ficticios— de "buenos salvajes" rousseauianos, sino la recuperación consciente y racional del cuerpo humano como un sujeto de autorrealización inmanente (Marcuse, 1983), definición plena de lo que constituye al "ser-para-sí". Marcuse (1983) sostiene que, al abolir la represión excedente, el organismo entero es liberado de su reducción instrumental y espacial, volviendo a erotizarse en su totalidad. A través de esta reactivación del cuerpo entero como instrumento de placer, la sexualidad se transforma en Eros, el instinto de vida expandido y liberado que lucha por eternizarse en un orden sensual en constante expansión (Marcuse, 1983). Este flujo ascendente de la libido erotizada permite una sublimación no represiva —o, más precisamente autosublimación de la sexualidad—, donde la energía instintiva no es desviada de su objetivo ni reprimida por agencias externas, sino que se expresa directamente en el cultivo del arte, el juego, el conocimiento libre y la construcción de un orden político radicalmente democrático y comunitario fundado en la solidaridad libidinal (Marcuse, 1983). Bajo este horizonte emancipado, el trabajo necesario deja de ser una maldición alienante que expropia la subjetividad bajo la forma perversa del "ser-para-otro", para fundirse con la actividad espontánea, reconciliando la razón con la sensualidad y restituyendo al actor empírico la soberanía total sobre su tiempo y su propio destino, restituyendo la plenitud del "ser-para-sí".

PRODUCCIÓN DEL SUJETO-SUJECCIÓN: IDEOLOGÍA Y DISCURSO MÁS ALLÁ DE LA ONTOLOGÍA FREUDOMARXISTA

El tránsito desde el freudomarxismo y la Teoría Crítica clásica hacia la analítica estructural del inconsciente político representa un cambio epistemológico de suma profundidad en el extenso desarrollo de la sospecha sobre la dominación y sus formas. Los marcos conceptuales de Fromm (2010),

Horkheimer y Adorno (1998) y Marcuse (1983, 1993) compartían, aunque diversos y a pesar de sus divergencias, un núcleo metapsicológico de carácter humanista o energético, en tanto presuponían la existencia de un individuo autónomo originario o de un sustrato pulsional vivo que era reprimido, enajenado o colonizado *a posteriori* por los imperativos históricos y económicos del capital (Pavón-Cuéllar, 2014; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). La emancipación, bajo esta perspectiva, se concebía como una liberación de esas ataduras externas para rescatar una esencia subjetiva anterior, ahora secuestrada (Pavón-Cuéllar & Parker, 2017).

El giro estructural de mediados del siglo XX dismantela este andamiaje al invertir radicalmente la relación de causalidad, de manera que ahora el "individuo" no es tomado como aquel agente soberano que preexiste a sus condiciones de sujeción; por el contrario, el sujeto es un efecto o producto constitutivamente fabricado por la estructura misma (Alemán, 2014, 2023). No hay un Yo transparente anterior al lenguaje o a las instituciones; la subjetividad es siempre el resultado de un proceso material de sujeción que se produce en el interior de la estructura y a través de ella (Alemán, 2023; Pavón-Cuéllar, 2016).

En la obra de Fromm se manifiesta de forma nítida lo que Louis Althusser y Jacques Lacan denominarán "humanismo teórico" (Alemán, 2023; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Fromm asume que el ser humano posee una esencia o "naturaleza humana" intrínseca —caracterizada por fuerzas espontáneas de crecimiento, amor y racionalidad— que el capitalismo, concebido como un dispositivo exterior y deformador, se encarga de mutilar o alienar (Fromm, 2010; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Bajo este esquema, el psicoanálisis asume la tarea restitutiva de remover las "cadenas de la ilusión" para rescatar y realizar ese potencial emancipatorio ya existente en el interior del agente (Fromm, 2010; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Desde la perspectiva de la sujeción estructural, Althusser denunciará esta premisa como la "ideología del sujeto psicológico definido por sus necesidades" (Pavón-Cuéllar, 2016). Para el estructuralismo, Fromm incurre

en el error de tratar al Yo y a sus "necesidades sanas" como datos biológicos o psicológicos previos a la socialización, cuando en realidad tanto el Yo como el abanico diverso de sus necesidades son construcciones ideológicas e históricas producidas por la misma estructura que pretende limitarlas (Pavón-Cuéllar, 2016).

Más adelante, aunque Marcuse realiza un esfuerzo por historizar la metapsicología freudiana en *Eros y civilización*, su andamiaje sigue dependiendo de una sustancia libidinal preexistente (Pavón-Cuéllar, 2016; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Como bien vimos, Marcuse presupone un organismo biológico-sensible gobernado por el Eros —un placer polimorfo y una pulsión de vida originaria— que es reprimido *a posteriori* por las exigencias de la escasez y el principio de actuación establecido por la sociedad de clases (Alemán, 2014; Marcuse, 1983; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). La emancipación marcusiana consiste, fundamentalmente, en "liberar" esa energía erótica represada para que el cuerpo vuelva a erigirse en un territorio soberano de juego y autorrealización (Alemán, 2014; Marcuse, 1983; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). La crítica lacaniana, sin embargo, disuelve esta nostalgia energética al argumentar que no existe un "Eros puro" o un "cuerpo natural" previo al lenguaje (Alemán, 2015). El cuerpo vivo sólo deviene sujeto al ser capturado, fragmentado y perforado por el orden simbólico del "gran Otro" (Alemán, 2015, 2023). El deseo no es una fuerza natural y preexistente que el sistema reprime, sino el resultado mismo de la herida irreversible que el lenguaje inflige en el viviente (Alemán, 2014). Por consiguiente, postular la liberación de una "libido natural" previa a la cultura es, para la izquierda lacaniana, una ilusión metafísica que ignora que el sujeto está constitutivamente dividido por el significante desde su origen (Alemán, 2014).

Incluso en el marco de la Escuela de Frankfurt, donde Horkheimer y Adorno (1998) se muestran sumamente precavidos ante los esencialismos, el diagnóstico sobre la "liquidación del individuo" revela una premisa subyacente de orden nostálgico. Al denunciar que la industria cultural y la

racionalidad instrumental reducen al sujeto a una "pura nada estadística" o a un "ejemplar fungible", los frankfurtianos operan bajo el lamento de una autonomía subjetiva o pensamiento crítico que preexiste a la totalidad administrada que, posteriormente, lo aplasta (Horkheimer & Adorno, 1998; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Frente a esta perspectiva, pensadores como Michel Foucault y el propio Althusser señalaron que la "autonomía del sujeto" —de clara génesis kantiana o ilustrada— no era un estado de libertad originario que la técnica moderna vino a corromper; por el contrario, el "individuo autónomo" fue producido históricamente por los propios dispositivos de saber-poder modernos, como una tecnología de gobierno indispensable para disciplinar las conductas (Alemán, 2014; Castro-Gómez, 2010; Lemke, 2006, 2019). No se trata de que el poder haya "destruido" una libertad previa; este nuevo conjunto de autores afirma que el oximorónico "sujeto libre" fue fabricado desde el principio para poder ser sujetado de manera eficaz a través de su propia y "soberana" autorregulación (Alemán, 2014; Castro-Gómez, 2010; Deleuze & Guattari, 1985; Lemke, 2006, 2019).

Ahora bien, abordada esta "crítica de la crítica", así como acontece con toda doble negación, su resultado no es un vacío, sino la emergencia de un nuevo contenido positivo, otra renovada propuesta. Es precisamente en esta ilusoria originalidad, donde se confunden los espejismos de la libertad con la asimilación inconsciente de la norma, donde el mecanismo discursivo de la dominación se anuda íntimamente con la captura de la subjetividad. Este proceso fue abordado por Louis Althusser (2003) a través de su categorización de la "interpelación ideológica". Para el filósofo marxista, la ideología no constituye un mero conjunto abstracto de creencias o una "falsa conciencia" flotante —como suele verse con amplitud en derivaciones del marxismo—, sino representa una fuerza material indispensable que responde a la necesidad ontológica de toda formación social de garantizar la reproducción ininterrumpida de sus condiciones de existencia. Althusser (2003) demuestra que la supervivencia de toda formación social —entre

ellas el capitalismo— exige no sólo la reproducción material de las fuerzas productivas, sino, en simultáneo, la reproducción de las relaciones de producción y de explotación que lo sostienen. Para lograr este fin, el adiestramiento técnico o la reconstitución biológica de la fuerza de trabajo resultan insuficientes si no van acompañados de un blindaje político e ideológico fundamental, sostenido en la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir, la reproducción de su sumisión a la ideología dominante (Althusser, 2003).

El dispositivo crucial que viabiliza esta domesticación invisible es la "interpelación", a través de la cual, según la formulación de Althusser (2003), la ideología "recluta" sujetos entre los individuos, o los "transforma" en sujetos por medio de una operación sumamente precisa, contenida en un cotidiano y anodino "¡Oye, tú!". Al provocar que el individuo se voltee ante este llamado, este reconoce de manera inmediata que la interpelación se dirigía "precisamente" a él y no a otro, convirtiéndose, por esta simple captación de atención y su respuesta física en un giro o en un levantamiento de la mirada, en un sujeto —sujetado— (Althusser, 2003). La eficacia de esta operación estriba en que convence al actor empírico de que su conciencia es perfectamente transparente, autónoma y que las ideas que asimila son el fruto genuino de su libre albedrío, cuando en realidad es el lugar que ocupa en la estructura el que habla a través de su boca (Althusser, 2003).

Esta captura, advierte el autor, se sostiene sobre una ambigüedad semántica y ontológica fundamental en el propio término de "sujeto", en tanto el concepto refiere simultáneamente a "1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos, [y a] 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión" (Althusser, 2003, p. 63). La genialidad del dispositivo estriba en que la ideología interpela al individuo en tanto que sujeto libre —sirviéndose de su primer sentido— precisamente con el único objetivo de obtener de él la aceptación voluntaria y "libre" de su sujeción a un Otro superior —derivando en su segundo sentido—.

Al asimilar esta racionalidad sistémica como propia, se consagra el efecto definitivo y más sofisticado del poder; conseguir que los sujetos "marchen solos" al compás de su sujeción (Althusser, 2003). Desarmados ante un control que se disfraza de iniciativa propia, los individuos acatan los rituales de su propia explotación con el firme convencimiento de estar defendiendo su libertad, traduciendo el mandato heterónomo introyectado en el núcleo mismo de su identidad soberana (Althusser, 2003).

Con todo, si bien Althusser destacó por introducir la analítica del inconsciente lacaniano en la corriente del materialismo histórico, el desarrollo posterior del marxismo lacaniano —impulsado por pensadores como David Pavón-Cuéllar, Jorge Alemán y otros— reveló un límite en la teoría de la interpelación ideológica (Alemán, 2014, 2023; Pavón-Cuéllar, 2014). Mientras que Althusser (2003) operó bajo el supuesto de que el sujeto queda capturado y asimilado de forma total e incondicional por los diversos aparatos ideológicos del Estado¹², asimilado en la estructura del Otro ideológico, convirtiéndose en una pieza pasiva que marcha sola de acuerdo con los rituales de su explotación; el psicoanálisis lacaniano demuestra que el "gran Otro" de la estructura solo puede interpelar al sujeto a medias (Pavón-Cuéllar, 2014). Este "gran Otro" no es un sujeto, sino un sistema inanimado de significantes, un monólogo ciego que no puede ser el sujeto de su propio discurso y que, por tanto, necesita inexorablemente de la fuerza de trabajo enunciativa del sujeto viviente para poder materializarse y hablar (Pavón-Cuéllar, 2014). Debido a que el sujeto del inconsciente está consti-

12 Cabe aclarar que, para Althusser (2003), la noción "aparatos ideológicos del Estado" no debe asimilarse de forma reductiva a la maquinaria institucional del poder público, por el contrario, se refiere a una multiplicidad de instituciones especializadas y relativamente autónomas, en su mayoría de carácter privado —como la familia, las iglesias, los sindicatos, los partidos políticos, los medios de comunicación, las organizaciones culturales y la escuela—, que a diferencia del aparato represivo estatal, que opera mediante la fuerza, funcionan de forma masiva e invisible a través de la inculcación de la ideología dominante para asegurar la reproducción de las relaciones de explotación (Althusser, 2003).

tutivamente dividido por su entrada en el lenguaje —al sentido y al orden simbólico del Otro—, siempre persiste un resto o residuo real que se sustrae al intercambio simbólico de las demandas y que resulta absolutamente inabsorbible e incolonizable por la racionalidad de la mercancía, de manera que hay una escisión entre el Otro signifiante y aquello que precisamente se resiste a ser convertido en el Otro (Alemán, 2014).

En ese sentido, y rompiendo con la psicología tradicional —que resulta en una mera identificación adaptativa y naturalización de la normalidad impuesta; la ficción de un individuo autónomo, unificado, autorresponsable y racional al servicio de la reproducción económica— la corriente lacaniana enfatiza en un descentramiento radical de la autoconciencia (Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Lejos de ser el centro transparente de la voluntad, el Yo se devela como una estructura eminentemente imaginaria y ortopédica, formada mediante la identificación alienante con una imagen externa, de tal manera que la propia identidad humana es constitutivamente alienada y depende de la mirada del Otro (Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). Por consiguiente, desde la perspectiva lacaniana, el psicoanálisis no busca la reconciliación del sujeto con su realidad adaptativa ni promueve proyectos ingenuos de "concientización", por el contrario, su apuesta crítica y clínica apunta a la destitución subjetiva y a la desidentificación de los significantes-amos que lo sojuzgan, haciendo comparecer en la praxis el vacío incurable del inconsciente frente a las servidumbres de la mercancía (Alemán, 2014; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017).

Finalmente, la articulación definitiva de este cruce se asienta en la homología estructural que Lacan formula entre la plusvalía marxista y el plus-de-gozar (*plus-de-jouir*) como el núcleo de una economía política del goce (Alemán, 2015; Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). En ella, compartiendo una misma marca discursiva, la forma-mercancía posee el mismo dinamismo que la cadena signifiante, en tanto el dinero actúa como el equivalente general que cierra imaginariamente el mercado, ocupando de manera exacta el lugar de un signifiante-amo que sutura el orden simbó-

lico (Pavón-Cuéllar & Parker, 2017). En las coordenadas del capitalismo tardío, este mecanismo se radicaliza en el discurso capitalista, un circuito cerrado que promete taponar la división subjetiva mediante la oferta ilimitada de objetos de consumo, intentando eludir castración simbólica para invisibilizar la limitación, la finitud y la fractura constitutiva del ser humano, sosteniendo la falsa ilusión de que todo es accesible, lograble o colmable a través del mercado (Alemán, 2014, 2015). Sin embargo, esta inflación de consumo desregulado no colma la falta constitutiva, sino que la cronifica en una adicción circular que aísla al sujeto con su propia pulsión de muerte en el eclipse de lo simbólico, convirtiéndolo en un dócil "empresario de sí mismo" que explota con culpa su propio rendimiento corporal al servicio de la reproducción de su propia sujeción (Alemán, 2015).

Ahora bien, para que la sujeción estructural e inconsciente examinada por Althusser y Lacan —y los continuadores de sus reflexiones— opere con eficacia material en una coyuntura histórica concreta, adquiere centralidad la dimensión del "discurso", en razón de la cual el sistema requiere determinar y delimitar las fronteras mismas de lo decible y lo pensable en el plano de la lengua (Angenot, 1998, 2010). El "gran Otro" lacaniano, concebido como el sistema transpersonal del lenguaje que preexiste y conforma al sujeto, encuentra una materialización histórica y sociológica de suma precisión en la teoría del discurso social de Marc Angenot (1998, 2010), quien lo define no como un mero agregado empírico, caótico o redundante de todo lo que se enuncia, sino como el conjunto complejo de los sistemas genéricos, las distribuciones discursivas y los repertorios de tópicos que, en una sociedad dada, organizan y regulan lo narrable y lo argumentable, asegurando la división del trabajo discursivo e instituyendo un espacio unificado de interacciones regulado por una "hegemonía discursiva".

En sintonía con la noción gramsciana, para Angenot (1998, 2010) la hegemonía describe un conjunto de mecanismos unificadores y reguladores de carácter transdiscursivo que prescriben la aceptabilidad y estratifican los grados de legitimidad de lo enunciado. Al sobredeterminar globalmente lo

decible, el discurso social dominante funciona como un sistema omnipresente que "tiene respuesta para todo", de suerte que satura de antemano el campo del sentido y relega automáticamente lo no decible al terreno de lo impensable, lo absurdo o lo quimérico (Angenot, 1998, 2010). El autor analiza cómo se desenvuelve esta operación de saturación discursiva, remitiendo a una serie de conceptos fundamentales, la tópica, la doxa y la gnoseología social. La tópica abarca el repertorio de los lugares comunes (*topoi*) y los presupuestos irreductibles del verosímil social, constituyendo la condición misma de inteligibilidad y producción discursiva, pues define aquel acuerdo básico e invisible sobre el cual se fundan y polemizan incluso los desacuerdos y debates más violentos en apariencia (Angenot, 1998, 2010). La doxa, por su parte, se define como el orden de lo "implícito público", aquel conjunto de evidencias impersonales y axiomas culturales que "caen de maduro" sin necesidad de ser predicados, operando como un denominador común social que dota de aceptabilidad inmediata a las representaciones dominantes (Angenot, 1998, 2010). Finalmente, la gnoseología social cierra este entramado al fijar las reglas cognitivas y de esquematización que determinan cómo el mundo puede ser conocido y representado a través de los discursos (Angenot, 1998, 2010). La sinergia de estos tres componentes impone una sobredeterminación global sobre los enunciados, de tal modo que el sujeto, al tomar la palabra, cree expresar sus pensamientos más íntimos y autónomos, usar su voz para exteriorizar o verbalizar su "ser-para-sí", cuando en rigor no hace más que habitar de forma dócil los géneros, preconstructos y fetiches ya establecidos por el mercado de las ideas públicas, de tal modo quedando inconscientemente constreñido un incesante "ser-para-otro" prefigurado desde la dimensión lingüística (Angenot, 1998, 2010).

Más aún, siguiendo al autor, la mayor sofisticación de la hegemonía discursiva no radica en la censura represiva o la prohibición directa, sino en su capacidad de neutralizar y cooptar la disidencia. Angenot (1998, 2010) advierte que la inmensa mayoría de las supuestas transgresiones y novedades

del actor empírico no son sino lo que llama "rupturas ostentatorias" o rebeldías meramente superficiales; señuelos de innovación se formulan dentro, a partir de —y en respuesta a— las mismas reglas del juego imperantes, de modo que su aparente novedad resulta inmediatamente inteligible, porque mantiene una inescapable dependencia de los elementos dominantes que pretende cuestionar. Al adoptar estos simulacros de rebelión —paradojas estéticas, transgresiones catalogadas o falsos disensos regulados—, el sujeto experimenta una ilusión sumamente agradable de autonomía y libertad; sin embargo, esta originalidad previsible de consumo masivo no hace sino robustecer la apariencia pluralista del sistema, lubricando sus mecanismos autorregulatorios y consolidando la compatibilidad última del sujeto con la racionalidad que lo explota (Angenot, 1998, 2010). La heteronomía introyectada triunfa allí donde el grito de protesta se enuncia con las mismas palabras y bajo la misma lógica que el "gran Otro" ha provisto, y sin que el pretendido emisor rebelde esté consciente de ello, haciendo del actor empírico el dócil reproductor discursivo de la sujeción de su tiempo (Angenot, 1998, 2010).

MACROESTRUCTURAS Y MICROFÍSICAS DEL PODER: SUBJETIVACIÓN, GUBERNAMENTALIDAD, CONTROL Y POSITIVIDAD DEL PODER

Habiendo analizado la producción del sujeto-sujeción en el plano de las estructuras ideológicas y el discurso —despliegue del poder donde la norma se asimila a través de la interpelación y la clausura discursiva—, la indagación sobre la "heteronomía introyectada" que hilvana este recorrido exige dar un paso más allá de los modelos de la representación y la captura simbólica. Es posible reconocer en esta constelación de autores que el ejercicio del poder progresivamente se sofisticaba, desplazando el peso de la simple coacción jurídica e institucional hacia una asimilación interna, subjetiva, del orden normativo.

Sumándose al flujo de reflexiones que protagonizaron la sección anterior, Michel Foucault toma distancia tanto de la matriz marxista clásica como del psicoanálisis —ruptura cuya explicitación nunca le ameritó titubeo alguno—. Al igual que Althusser y Lacan, Foucault comparte el rechazo radical al humanismo teórico de la Teoría Crítica clásica y del freudomarxismo, asumiendo en su lugar que el sujeto no posee una esencia autónoma anterior a la dominación, sino que es constitutivamente el efecto histórico de procesos de sujeción (Castro-Gómez, 2010; Lemke, 2019). No obstante, el interés metodológico moviendo a los pensadores era disímil, mientras que Althusser y Lacan centraron su interés en las dimensiones "macro" de la lengua o discurso, la ideología y la representación, como instrumentos que capturan e interpelan al sujeto a través de la ley y el orden simbólico del gran Otro, Foucault se interesó, en cambio, por una "microfísica" del poder eminentemente positiva, material y corporal, desplazando el análisis desde la representación hacia los procesos inmanentes de la gubernamentalidad y las tecnologías del yo (Castro-Gómez, 2010).

Es bajo este cambio de lente que la analítica del poder dio un salto cualitativo decisivo. Foucault tomó distancia explícita tanto de la matriz marxista clásica —por su focalización hipertrófica en el rígido y elefantíaseo aparato de Estado, en consecuente olvido de las relaciones microfísicas y móviles de poder que le preceden ontológicamente— como de la metapsicología psicoanalítica —por su apego estructural a la hipótesis represiva y a la soberanía de la negatividad y la ley prohibitiva en su esquema lucha/represión—, que comparten una concepción tradicional del sujeto como una sustancia dada naturalmente y "reprimida" históricamente (Bröckling et al., 2011; Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988, 2012). Desde la intuición foucaultiana, concebir el poder bajo el signo de la interdicción jurídica constituye un punto ciego que pasa por alto la positividad y productividad de las relaciones modernas de saber-poder, en tanto el deseo no es una fuerza biológica que la ley asfixia desde fuera; al contrario, la ley es la que constituye e introduce las coordenadas bajo las cuales el deseo y

su supuesta carencia se estructuran (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988, 2012; Lemke, 2019). Al abandonar el modelo jurídico de la ley y el modelo bélico de la confrontación de fuerzas, Foucault introdujo una nueva meseta de inteligibilidad para explorar la dominación moderna que denominó la "gubernamentalidad" y los "procesos de subjetivación", prescindiendo de universales preexistentes como el soberano, el pueblo o el Estado para partir de la inmanencia de las prácticas gubernamentales reales (Bröckling et al., 2011; Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988, 2007). A dicho respecto, es preciso recuperar el postulado principal que enunció en su madurez, donde afirma que "el tema general de [su] investigación no es el poder, sino el sujeto" (Foucault, 1988, p. 3).

Esta analítica dista de una teoría general del poder, y busca, por otro lado, esbozar una historia de los diferentes modos de subjetivación a través de los cuales los seres humanos son transformados en sujetos (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988). El autor sistematiza tres modos específicos de objetivación que operan esta transmutación, por un lado los modos de investigación que se reclaman científicos, léase, las disciplinas que objetivan al sujeto hablante —lingüística—, al sujeto productivo que trabaja —economía política— y al sujeto vivo —biología—; por otro, las prácticas divisorias, donde el sujeto es objetivado mediante su separación interna o su exclusión de los otros —oposiciones como el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el criminal y el ciudadano obediente, etcétera—, y, finalmente, las tecnologías de sí mismo o del Yo, es decir, el modo en que un ser humano se constituye y se reconoce a sí mismo como sujeto, aprendiendo a descifrar, regular y gobernar su propio ser y deseo (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988, 2007).

En ese sentido, esta comprensión del poder se desplaza desde la violencia coactiva hacia el concepto de gobierno (*gouvernement*), definido técnicamente como la "conducción de conductas" (*conduite de la conduite*) (Bröckling et al., 2011; Foucault, 1988; Lemke, 2012). El poder gubernamental no se ejerce anulando la voluntad del otro o destruyendo su capa-

cidad de acción; por el contrario, presupone constitutivamente la libertad de aquellos sobre quienes se ejerce, en tanto gobernar no significa obligar a otros a hacer lo que el gobernante quiere, sino estructurar y modelar el campo posible de acción de los sujetos (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988; Lemke, 2012). El autor es categórico al definir esta premisa:

No hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece ahí donde se ejerce el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir la libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, este desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia), pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia tiende a determinarla completamente (Foucault, 1988, p. 16).

Es así que la singular eficacia de este dispositivo moderno no radica en la imposición coactiva, sino en su carácter eminentemente reflexivo e indirecto, de tal manera que el gobierno opera sobre la molecularidad de los cuerpos, sus flujos de deseo, aspiraciones y creencias (Bröckling et al., 2011; Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988; Lemke, 2012). El poder en sí mismo no es violencia pura ni un consenso tácito; es, en su definición más íntima, "un conjunto de acciones sobre acciones posibles" (Foucault, 1988, p. 15) opera incitando, induciendo, facilitando, dificultando o limitando la conducta de los sujetos actuantes en tanto que son capaces de elegir. El objetivo de las tecnologías de gobierno es la autorregulación, es decir, lograr de manera calculada que los propios gobernados hagan coincidir sus deseos, decisiones, expectativas y estilos de vida (*Lebensführung*) con metas gubernamentales fijadas de antemano por una racionalidad exterior, de modo que la sujeción se consuma bajo la apariencia de una elección soberana, donde el gobernado asume la conducta inducida como un acto de su propia e inma-

nente libertad (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988). Bajo este esquema, el vector del "ser-para-sí" —la dimensión ética de la autoconstitución del sujeto— queda capturado por el dispositivo gubernamental, de tal modo que el sujeto actúa sobre su propia conducta, pero lo hace para adecuarse a una racionalidad externa, mutando su praxis autónoma en una función de un "ser-para-otro" funcional al orden.

Si bien no estuvo exento de diversas y severas críticas que acusaban a la genealogía foucaultiana de reducir al individuo a un mero cuerpo dócil formateado mecánicamente por disciplinas institucionales, Foucault sorteó aquellos posibles determinismos, complejizó su analítica distinguiendo entre grandes familias tecnológicas que estructuran la existencia humana, compuesta por las tecnologías de producción, las de sistemas de signos, las de poder o dominación y, finalmente, las tecnologías del Yo, distinguiendo una dimensión de autoconstitución que no se reduce a un mero reflejo pasivo de las tecnologías de poder, y que alude a los procedimientos prácticos y reflexivos que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, operaciones sobre sus propios cuerpos, almas, pensamientos y conductas para transformarse y modificar su propio ser (Bröckling et al., 2011; Castro-Gómez, 2010; Foucault, 2007; Lemke, 2012, 2019). A partir de este deslinde, la sujeción no se comprende como una imposición puramente externa, sino como el punto de contacto donde las tecnologías de dominación se articulan con las tecnologías del Yo, en un acoplamiento que Foucault denomina gubernamentalidad (*gouvernementalité*) (Castro-Gómez, 2010; Lemke, 2012, 2019). El sistema no destruye la capacidad del sujeto de actuar sobre sí mismo; por el contrario, la instrumentaliza o metaboliza, integrando las prácticas de autoconstrucción ética y de autocuidado en las estructuras mismas de coerción y dominación del capital (Foucault, 1988; Lemke, 2012, 2019). En un eco a Althusser, quien también problematiza el término, Foucault (1988) afirma que esta captura se sostiene sobre una ambigüedad fundamental del término "sujeto", en tanto dos significados se disputan la palabra, sujeto como "sometido a otro

a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete" (Foucault, 1988, p. 7). La subjetivación es, por tanto, un proceso de doble filo, de manera que, al tiempo que el individuo se constituye a sí mismo como un agente activo, libre y reflexivo a través de las técnicas del Yo, se ata de manera invisible a una identidad y a una "verdad" que lo subyuga al orden gubernamental (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 1988).

En el marco del capitalismo contemporáneo, este ensamblaje alcanza su expresión más acabada bajo la racionalidad gubernamental del neoliberalismo, cuyo correlato es la figura del "*homo oeconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos" (Foucault, 2007, p. 265). En esta nueva topografía social, el control gubernamental no opera mediante la intrusiva domesticación rígida o la prohibición o sobre un sujeto intangible, sino estimulando activamente la iniciativa individual y la libertad de movimiento en el mercado, modificando las variables del medioambiente para influir de forma indirecta en sus decisiones de consumo, inversión y reproducción de capital humano (Foucault, 2007). El sujeto neoliberal es interpelado como un agente autónomo y responsable, obligado a gestionar su propia vida como si fuera una empresa, lo que implica, a su vez, que el fracaso o la precariedad dejan de ser atribuidos a las contradicciones estructurales del sistema; se privatizan y psicologizan, reduciéndose a una negligencia personal del propio individuo en la gestión de sus riesgos individuales (Foucault, 2007). La optimización propia y la autoexplotación voluntaria coinciden plenamente bajo el simulacro de la realización personal, y así, el "empresario de sí mismo" neoliberal, convertido en un febril gestor de su propia subjetividad, se autoexplota con culpa y devoción, asumiendo su propio desgaste existencial como el triunfo definitivo de su libertad (Foucault, 2007). Bajo la apariencia de una autonomía absoluta —un simulacro radical de "ser-para-sí"—, el individuo somete voluntariamente su fuerza activa a las exigencias de rendimiento

del capital, consagrando, en su propio núcleo reflexivo, su estatus de "ser-para-otro".

Siguiendo intuiciones similares, y partiendo de las sociedades disciplinarias analizadas por Foucault, cuyos dispositivos de poder operaban mediante el confinamiento de los cuerpos en espacios cerrados y tiempos delimitados de manera discontinua —donde el individuo debía recomenzar de cero al pasar de la escuela al cuartel y luego a la fábrica—, Gilles Deleuze diagnostica el advenimiento de las "sociedades de control", un novel régimen de geometría variable, los moldes rígidos del encierro son sustituidos por un sistema de modulación continua al aire libre (Castro-Gómez, 2010; Deleuze, 2006). La fábrica como cuerpo físico es reemplazada por la empresa como entidad inmaterial, la cual instituye una rivalidad interminable entre los sujetos mediante la lógica de la competencia, de modo que el sujeto nunca termine de adiestrarse, quedando atrapado en un estado de formación permanente y evaluación infinita (Castro-Gómez, 2010; Deleuze, 2006).

Este tránsito se inscribe, a su vez, en la impugnación que Deleuze y Félix Guattari dirigen contra la concepción meramente negativa o represiva de las relaciones de poder, en tanto rechazan tajantemente el dogma metafísico e idealista —que se extiende de forma ininterrumpida desde Platón hasta Freud, e incluso permea la lectura estructuralista de Lacan— que define al deseo bajo las categorías de la carencia, la ley y el significante (Castro-Gómez, 2010; Deleuze & Guattari, 1985; Holland, 1999). Desde su contrapropuesta esquizoanalítica al psicoanálisis y su psicología de la carencia, concebir el deseo en términos de falta o limitarlo a una producción puramente imaginaria de fantasmas representa una tentativa ascética que separa al deseo de su ser objetivo, cuando, en cambio, el deseo es una fuerza eminentemente material y productiva de lo Real (Deleuze & Guattari, 1985; Holland, 1999). El inconsciente no funciona como un freudiano teatro clásico de representación familiarista y culpabilización edípica, sino como una fábrica o taller industrial poblado por máquinas deseantes que

producen la mismísima realidad social (Castro-Gómez, 2010; Deleuze & Guattari, 1985). Bajo esta luz, la gran trampa de la dominación capitalista consiste en organizar y fabricar artificialmente la escasez y la carencia en el interior de la abundancia productiva con el único fin de hacer recaer toda la potencia del deseo en el "gran miedo a carecer", logrando así que el sujeto desee su propia represión al buscar taponar un vacío ficticio a través del consumo de las mercancías (Deleuze & Guattari, 1985; Holland, 1999).

Asimismo, otro aporte enriquecedor a este continuo de reflexiones lo introduce Judith Butler, quien analiza la dimensión psíquica del sometimiento sobre una premisa constitutivamente paradójica, reconociendo que la sujeción (*assujettissement*) representa en simultáneo el proceso de devenir subordinado a un poder exterior y el proceso de constituirse en sujeto (Butler, 2001). En consonancia con los postulados anteriores, se sigue validando que el poder no es una fuerza puramente represiva que aplasta a una subjetividad preexistente; es la condición de posibilidad misma que inaugura al sujeto y proporciona la trayectoria de su deseo. La ontología política de Butler (2001) devela que el sujeto mantiene un "apego apasionado" hacia su propio sometimiento que se remonta, de hecho, desde la infancia, en tanto al nacer en un estado de absoluta desprotección y dependencia vital respecto del lenguaje y las normas del Otro, el sometimiento a ese orden discursivo se presenta como la condición inexorable para asegurar su continuidad existencial. El sujeto prefiere estar sujetado —aun bajo categorías injuriosas o estigmatizantes— antes que encarar el abismo de la inexistencia social y la abyección, por tanto, la heteronomía no se asimila, por una simple obediencia mecánica o un engaño cognitivo, sino a través de una operación psíquica de repliegue mediante la cual el poder exterior se internaliza bajo la forma de una "vuelta sobre sí mismo" o lo que aquí definimos como "introyección" (Butler, 2001). Esta premisa butleriana sitúa al sujeto, en su origen mismo, en el registro del "ser-para-otro", de modo que la heteronomía no sería una interferencia posterior sobre un Yo previamente autónomo, sino la condición ontológica de su emergencia. El desafío

emancipatorio se desplaza, entonces, hacia la capacidad de subvertir performativamente ese origen para abrir un espacio de "ser-para-sí" a través de la iterabilidad de la norma.

Ahora bien, a diferencia del determinismo absoluto, Butler (2001) sostiene también que esta complicidad primaria con el sometimiento es también el no-lugar donde se incubaba la resistencia, dado que, como el sujeto no es producido en un acto único y soberano, sino que depende de la reiteración constante y performativa de las normas para mantener su apariencia de coherencia, la propia necesidad de repetición abre una fisura temporal. Es en la iterabilidad o citacionalidad de la ley donde radica la posibilidad de una repetición subversiva o una parodia crítica que desestabilice los significantes hegemónicos, la cual es capaz de desviar la norma de sus fines reguladores originales y reescribir las fronteras del orden simbólico (Butler, 2001).

Sin embargo, volviendo a la idea de esta "introyección" a nivel molecular, subjetivo, que permea no solo el ámbito económico, sino la plenitud de la existencia, resulta importante traer a colación el aporte de David Muhlmann (2023), quien opta por describir este fenómeno como una profunda "colonización mental", dado que las coerciones externas han sido reemplazadas por imperativos organizativos y mercantiles que se interiorizan como un riguroso autocontrol subjetivo, resultando en lo que describe como una "extensión, hoy en día total, del modo de vida capitalista [...] sobre las relaciones sociales ordinarias, la vida cotidiana y el espacio mental" (Muhlmann, 2023, p. 16). Ahora, el uso del término "colonización" por parte del autor resulta revelador, pues remite al proceso histórico de apropiación violenta mediante el cual los poderes imperiales conquistaban formaciones precapitalistas para expandir su dominio (Muhlmann, 2023). No obstante, a primera vista, su empleo genera una suerte de interrogantes.

Siguiendo la lógica del modelo bélico-estratégico del primer Foucault, donde quiera que se ejerza el poder, se genera resistencia (Castro-Gómez, 2010), o incluso, apelando al más superficial conocimiento sobre las leyes de la física newtoniana, cabría suponer que una invasión o conquista vio-

lenta de tal magnitud debería ser respondida por una resistencia de análoga magnitud. Sin embargo, la inédita aceptabilidad de esta conquista radica en dos sofisticaciones de su *modus operandi*. Siguiendo a Byung-Chul Han esta dominación, en primera instancia, rescinde a la negatividad disciplinaria para funcionar a través de la positividad y el "poder hacer", por medio de un poder que no reprime ni prohíbe, sino que estimula, permite y seduce (Han, 2016, 2021). Y, en segundo término, al difuminar por completo la autoridad externa de la que emana el mandato, logra redirigir la violencia originaria —y con ello la resistencia o reacción— hacia la interioridad del propio sujeto (Han, 2022). Al hallarse a solas, preso de su propia autonomía, y no encontrar un amo visible o una estructura coactiva tangible contra la cual rebelarse, el individuo introyecta la exigencia, deviniendo un sujeto de rendimiento que, creyéndose libre, soberano y autónomo "ser-para-sí", se autoexplota apasionadamente bajo una dinámica de sensibilidad masoquista (Han, 2022) eminentemente "para-otro". En palabras del autor:

La sociedad de trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre. Produce nuevas obligaciones. La dialéctica del amo y el esclavo no conduce finalmente a aquella sociedad en la que todo aquel que sea apto para el ocio es un ser libre, sino más bien a una sociedad de trabajo, en la que el amo mismo se ha convertido en esclavo del trabajo. En esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados. Y lo particular de este último consiste en que allí se es prisionero y celador, víctima y verdugo, a la vez. Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio. (Han, 2022, pp. 44–45)

FRONTERAS ABIERTAS DE LA REFLEXIÓN Y HORIZONTES EN DISPERSIÓN

Como se puede intuir a partir de la constelación teórica hasta ahora hilvanada, la reflexión sobre la dominación y la heteronomía introyectada es de una plasticidad inagotable, pues a medida que el poder diversifica sus

tecnologías y sofistican sus modos de operar, las ópticas de sospecha para descifrarlo se complejizan en dimensiones análogas. No es el propósito de este artículo agotar de forma enciclopédica la totalidad de estas diversas reflexiones contemporáneas ni clausurar un debate que, por definición, permanece inconcluso, en perpetuo flujo y expansión. Sin embargo, para hacer justicia a la vitalidad metodológica del problema, es imperativo señalar que la indagación actual no solo sigue abierta y en continuo desarrollo, sino que encuentra terrenos de investigación sumamente fértiles más allá del marco delimitado en estas páginas, donde la reflexión teórica asume nuevas modulaciones ante los desafíos del presente.

Esta dispersión de horizontes se despliega de manera vibrante en —al menos— tres grandes áreas de nuestra contemporaneidad. En primer lugar, las críticas decoloniales y feministas a la autonomía liberal, que, sumándose a las corrientes exploradas, dismantelan la pretendida neutralidad del "sujeto universal" de la Ilustración, denunciándolo en su especificidad como un dispositivo patriarcal, blanco y colonizador que forcluye la alteridad y relega las subjetividades racializadas a un exterior abyecto e ininteligible. En segundo lugar, la fenomenología política de la afección y el cuerpo —el *habitus* corporal—, que desplaza el análisis formal hacia el arraigo somático de la sujeción, demostrando que la reflexividad y la conciencia moral se esculpen a partir de un "apego apasionado" al sometimiento del Otro, donde afectos primarios como la culpa, el dolor y el miedo al desamparo operan como la argamasa íntima que sella la sumisión psíquica (Butler, 2001). Y, finalmente, las discusiones sobre la gubernamentalidad digital —especialmente relevantes en su marco temporal pospandémico, post-2020—, en las que la psicopolítica inteligente (*smart power*) del *Big Data* y el dataísmo de los algoritmos explotan la aparente libertad de comunicación y la plena transparencia voluntaria del usuario para someterlo a un panóptico digital que interviene en la psique a un nivel prerreflexivo (Han, 2021). Al igual que la dominación desplaza continuamente sus fronteras moleculares, la reflexión crítica se ve impelida a mantener un horizonte abierto, asumiendo

que la emancipación no radica en el retorno a una soberanía idílica, sino en la incesante resistencia ante la totalización del poder.

HACIA UNA SÍNTESIS: HETERONOMÍA INTROYECTADA, VECTORES DEL SER Y LA CLÁUSULA INCOMPLETA DEL PODER

A la luz del recorrido desarrollado a lo largo de esta investigación, la raíz que articula, hilvana y otorga cierto nodo común o coherencia interna a cada uno de los desplazamientos teóricos analizados halla su síntesis en la categoría de "heteronomía introyectada", que no sólo pretende describir una mutación histórica en los dispositivos de dominación, sino develar, a su vez, una disputa ontológica y teleológica en el núcleo mismo de la subjetividad, la cual se despliega a través de la tensión insoluble entre dos vectores existenciales determinantes, el "ser-para-sí" y el "ser-para-otro". Por un lado, el "ser-para-sí" describe un movimiento de retorno inmanente y reflexivo, una direccionalidad centrípeta donde el obrar del sujeto tiene como único fin su propio cuidado, autorrealización ética y autoflorecimiento. Bajo este vector, el sujeto encuentra en su singularidad corporal y racional tanto el fundamento como el destinatario último de su praxis, experimentando su actividad vital como un proceso autoafirmativo que lo constituye como un fin en sí mismo. Por el contrario, y como se ve en cada una de las problematizaciones y reflexiones abordadas, la heteronomía introyectada sabotea sin falta, aunque de distintas maneras, esta soberanía íntima al desviar exógenamente la fuerza activa del viviente, degradándolo a la condición de un "ser-para-otro". En esta dinámica de externalidad radical, la acción del actor empírico se proyecta unidireccionalmente hacia fuera para satisfacer los fines de una alteridad alienante, de tal manera que su energía vital, sus deseos y sus facultades no nutren su realización propia, sino que son confiscados para alimentar la reproducción de la maquinaria y las demandas del orden exterior. La mayor sofisticación del poder contemporáneo estriba precisa-

mente en que, mediante una minuciosa colonización psíquica y emocional de la subjetividad misma, consigue que el individuo asimile esta expropiación sistémica como el fruto genuino de su libre albedrío, habitando con devoción un sofisticado simulacro de autonomía.

Sin embargo, no es preciso caer en nihilismos radicales e inoperantes, sostener que "no hay libertad" y declarar el triunfo definitivo e incontestable del "ser-para-otro" sobre el individuo. Por el contrario, aquel cierre no se consuma jamás de manera absoluta e irrevocable; la clausura ideal de la heteronomía introyectada es estructuralmente imposible; esta imposibilidad radica en que no existe una estructura ideológica, un discurso social o un gran Otro capaz de suturar de manera totalizadora el ser del viviente o de agotar su fuerza enunciativa (Pavón-Cuéllar, 2014). Como bien demuestra el psicoanálisis lacaniano, el sujeto es constitutivamente el efecto de una división irreversible, un hiato ontológico y una falta estructural que ninguna identificación con el significante-amo ni ninguna oferta ilimitada de mercancías puede colmar (Alemán, 2014, 2015).

Frente a la pretensión de configurar una subjetividad dócil, transparente y completamente funcional al rendimiento —que, hablando con especificidad a nuestra contemporaneidad, se refleja en la racionalidad de control neoliberal—, siempre persiste un resto Real inasimilable que se sustrae al intercambio discursivo y sabotea la consistencia del orden normativo. En la base de toda dominación persiste la fisura siempre presente de la división subjetiva, como una herida incurable en el tejido del gran Otro que impide que el sujeto sea reducido a un simple residuo fungible de la totalidad administrada (Alemán, 2014). Es precisamente a partir de este vacío irreducible, de esta imposibilidad que desgarrar la interioridad del "ser-para-otro", desde donde se abre el umbral de nuestra última parada teórica, y que no es un fin, sino un horizonte nuevo, el reconocimiento de la disonancia y la fractura íntima como la única condición material posible para recuperar la agencia crítica y forjar, en el plano inmanente de la praxis, un nuevo lazo social.

A MODO DE CONCLUSIÓN: HORIZONTES EMANCIPATORIOS, DISONANCIA Y SOLEDAD COMÚN

Desde la epistemología social, Gianfranco Casuso introduce una perspectiva fundamental. Retomando la concepción de Axel Honneth sobre la asimilación íntima del orden normativo como "patología social", el autor sostiene que la reproducción de la patología se sostiene gracias a que la ideología construye y mantiene una sólida apariencia de consistencia o de normalidad (Casuso, 2022). El sistema hegemónico oculta sus contradicciones estructurales tras un velo de aparente coherencia, convenciendo a los individuos de que las instituciones que los rigen son la encarnación racional y natural de sus propios valores, de todo aquel arreglo de conductas y mandatos externos o heterónomos que, como bien se veía antes, pasan a ser introyectados como propios, productos de la autonomía y la interioridad del sujeto. Al percibir esta presunta consistencia fáctica, el sujeto no solo obedece, sino que bloquea sus propias sospechas, sentando las bases de una servidumbre que se percibe a sí misma como un orden armónico y neutralizando la posibilidad misma de la crítica (Casuso, 2022).

Ahora bien, volviendo a aquella "fractura interna" que se mencionó en el apartado anterior, esta profunda experiencia de desajuste o de inconsistencia, contrariamente a ser un fracaso personal o una patología psicológica, se manifiesta —y debe ser entendida más bien— como una disonancia cognitiva y vital (Casuso, 2022). La disonancia¹³ rompe la presunta norma-

13 Se sigue aquí la reinterpretación socioepistémica que Casuso (2022) realiza de la teoría de la "disonancia cognitiva" de Leon Festinger. Para Casuso, la disonancia no es una llana patología psicológica o un mal funcionamiento cognitivo individual, sino una categoría crítica inmanente definida como el estado de malestar y desajuste experimentado por el sujeto ante la irrupción de inconsistencias y contradicciones latentes en el sistema de creencias que sostenía, de forma tácita, la aparente normalidad y legitimidad del orden normativo dominante. Al quebrar la ilusión de coherencia sistémica, la disonancia actúa como un indicador de insuficiencia racional que interrumpe la docilidad del agente y desbloquea la potencia de la autocrítica, constituyendo la condición de posibilidad epistémica para iniciar la revisión y transformación de las instituciones que causan el sufrimiento subjetivo (Casuso, 2022).

lidad y consistencia del orden hegemónico, desocultando la contradicción inherente a la heteronomía. Revela que el sufrimiento, el padecimiento de la fractura es, de hecho, el punto de partida ineludible para la recuperación de la agencia crítica. Al experimentar en carne propia que su pretendida autonomía es un espejismo, un simulacro de libertad que, en realidad, sostiene una matriz heterónoma, el sujeto se asoma a la posibilidad de la desidentificación. Esta no constituye una mera parálisis contemplativa, sino el reconocimiento de lo que Castoriadis denomina la "imaginación radical" del sujeto y el "poder instituyente" del colectivo anónimo (Ilizarbe, 2022). Al resquebrajarse la apariencia de consistencia y naturalidad del orden normativo, el actor empírico recupera la conciencia de su propia potencia creadora, de modo que las significaciones imaginarias del sentido social vigente —normativizado e institucionalizado—, lejos de constituir pautas naturales, ahistóricas, despolitizadas e incuestionables —"sedimentadas"— son producciones sociohistóricas esencialmente contingentes y, por ende, susceptibles de ser alteradas, recreadas, reinstitucionalizadas —"reactivadas" o "des-sedimentadas"— colectivamente (Ilizarbe, 2022; Laclau, 2025)¹⁴.

Es así que esta contingencia de los sentidos dominantes o significantes-amo —siguiendo a Lacan— permite poner nuevamente al centro la agencia del individuo, capaz de "salir" de su dócil *status* de "ser-para-otro", liberando su capacidad reflexiva y deliberativa para proyectar un horizonte

14 El par conceptual de "sedimentación" y "reactivación" —o "des-sedimentación"— es acuñado por Ernesto Laclau (2025) y retomado por Ilizarbe (2022). Para el autor, la "sedimentación" refiere al proceso de rutinización y ocultamiento mediante el cual una pauta, norma o institución social —cuyo origen es eminentemente sociohistórico y reside en una decisión política contingente y en la exclusión arbitraria de otras alternativas— se naturaliza y da por sentada por el actor empírico como una realidad puramente objetiva, neutral y necesaria, borrando así todo rastro de las relaciones y dinámicas de poder que la constituyeron (Ilizarbe, 2022; Laclau, 2025). Por el contrario, la "des-sedimentación" o "reactivación" alude al acto político colectivo —generalmente catalizado por la emergencia de antagonismos o disonancias existenciales— que devela el carácter contingente, conflictivo y de producción sociohistórica de dicha pretendida objetividad, reabriendo el espacio de las decisiones alternativas y restituyendo al sujeto la conciencia de su potencia creadora y capacidad instituyente (Ilizarbe, 2022; Laclau, 2025).

de convivencia alternativo y que posibilite la auténtica realización de su "ser-para-sí"; de modo que la asunción de la contingencia de las instituciones y sentidos dominantes o imaginarios sociales se erige como el puente ineludible que permite transitar desde el dolor individualizado de la fractura subjetiva hasta la asunción política de una falta compartida. Es en esta herida abierta donde germinan los verdaderos horizontes emancipatorios de la contemporaneidad, los cuales ya no pueden limitarse a apelar a proyectos teleológicos y utópicos de "hombres nuevos" que alcancen aquel cierre o completud estructuralmente imposible, sino al reconocimiento radical de esta disonancia como preámbulo para articular un nuevo lazo social, lo que Alemán (2014) denomina "Soledad: Común".

Para Alemán (2014, 2015), esta noción no ha de remitir al aislamiento individualista, al solipsismo o a la propia atomización social que genera la racionalidad neoliberal. En realidad, designa aquella singularidad irreductible de cada sujeto, o bien, una "soledad" que inscribe una diferencia absoluta constitutiva de los individuos como tales, evidenciando, a su vez, que, de origen, el sujeto está necesariamente fracturado, atravesado por un vacío constitutivo, limitado y finito, y difiere tanto de sí mismo como de los demás (Alemán, 2014, 2015). De esta manera, ante el imperativo capitalista o neoliberal que intenta clausurar ese vacío mediante el doble movimiento insaciable de consumismo y rendimiento, el reconocimiento de esta "Soledad" radical implica visibilizar que existe una dimensión incurable de la condición humana y, por tanto, no susceptible de ser absorbida o mercantilizada por el mercado (Alemán, 2014, 2015). A partir de esta irreductibilidad de la falla es que Alemán plantea el surgimiento de lo "Común" —que no debe ser entendido como homogeneidad, estandarización o universalización totalizante—; por el contrario, entendiendo la "Soledad: Común" como la correspondencia mutua donde la soledad indeleble deviene la matriz misma de lo común (Alemán, 2015). En otras palabras, es forjar el nuevo lazo social no rehuyendo la fractura, sino a partir de esa vaciedad estructural compartida, de esa misma disonancia, inconsistencia o

imposibilidad, articulando un "nosotros" que no exige la anulación de las diferencias en favor de un "todos nosotros" totalizante, sino una noción de lo "común" que opera desde la apertura y contingencia del "no-todo" (Aleman, 2014, 2015).

En consecuencia, la agencia del actor empírico en la contemporaneidad no reside en la aspiración utópica de construir o recuperar un perdido sujeto plenamente racional, transparente y sin fisuras. Más bien, la auténtica emancipación alumbra en el terreno intersticial de la disonancia, cuando el sujeto, al experimentar el desajuste o la contradicción que acarrea la heteronomía introyectada, se niega a suturar su herida y decide transitar su "Soledad" (Aleman, 2014, 2015). Al reconocer la tensión en lugar de suprimirla, y negarse a la identificación o interpelación plena que propone el sistema, la "Soledad: Común" permite la articulación de una voluntad colectiva capaz de revertir la alienación atomizada en un esfuerzo hacia el reconocimiento mutuo y la colectivización, de modo tal que esta fractura compartida y politizada, donde el simulacro de autonomía se quiebra, termina por despejar el horizonte para una subjetividad emancipada.

Para concluir, y siendo fieles a la circularidad característica de Borges, es imperativo regresar a las ruinas donde inicia el presente trabajo. Como bien se observó, en el momento climático del relato, cuando el fuego acaricia al mago sin herirlo y este recibe la revelación de su propia irrealdad, su reacción no es unívoca. La aguda pluma del autor retrata con precisión la profunda ambivalencia de este descubrimiento, de este encuentro cara a cara con la fractura constitutiva, con la contradicción entre su pretendida autonomía y su situación de soñado por otro, la cual suscita tanto terror y humillación como alivio (Borges, 1956). Las dos primeras impresiones capturan el violento impacto de la disonancia que experimenta el actor empírico al verse confrontado con las inconsistencias de su heteronomía introyectada —es inevitable el dolor que implica el reconocimiento de que nuestra pretendida soberanía no era sino mero simulacro, y aquellos anhelos que tomábamos por nuestros eran, de hecho, de producción ajena—, sin embargo, la

clave emancipatoria radica paradójicamente en el alivio. Al descubrirse soñado por el Otro, el sujeto por fin puede sentirse libre, capaz de abandonar el extenuante imperativo de ser el amo absoluto de su destino, condenado a la autoexplotación infinita y al consumo insaciable. No es sino el reconocimiento de esta fractura interna y la asunción radical de la negatividad y de la incompletud que nos es fundante, lo único que quiebra el espejismo de la heteronomía introyectada, de aquella sutil dominación que coloniza la libertad y opera mediante la positividad del "poder hacer". Asumir la herida en lugar de intentar anestésicarla con hiperactividad, autoexplotación o consumo desenfrenado constituye la condición de posibilidad ineludible para la agencia crítica; el último escalón a transitar por el mago, inmerso en sus ruinas circulares, antes de dar el primer paso hacia el ejercicio de su potencial creativo y (re)instituyente, hacia su nueva libertad, de aquel lazo verdaderamente emancipatorio edificado desde esa finitud originaria.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (1984). *Dialéctica negativa* (J. M. Ripalda, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1966)
- ALEMÁN, J. (2014). *En la frontera sujeto y capitalismo: El malestar en el presente neoliberal*. Gedisa.
- ALEMÁN, J. (2015). Sujeto y neoliberalismo. *Pasajes*, (49), 104–120. <https://www.jstor.org/stable/pasajes.49.104>
- ALEMÁN, J. (2023). *Breviario político de psicoanálisis*. NED.
- ALTHUSSER, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan* (J. Sazbón & A. Pla, Trans.). Nueva Visión. (Obras originales publicadas en 1970 y 1994)
- ANGENOT, M. (1998). *Interdiscursividades: De hegemonías y disidencias* (M. Dalmaso & A. Boria, Eds.). Universidad Nacional de Córdoba. (Obras originales publicadas entre 1982 y 1996)
- ANGENOT, M. (2010). *El discurso social: Los límites históricos de lo pensable y lo decible* (M. Dalmaso & N. Fatale, Eds.; H. García, Trad.). Siglo XXI. (Obras originales publicadas entre 1989 y 2009)
- ASKLAND, A. (1993). Charles Taylor against the negative sense of freedom: An unjustified collapse and a persisting external authority. *Auslegung: Journal of Philosophy*, 19(2), 123–132. <https://journals.ku.edu/auslegung/article/view/13065>
- BAUDRILLARD, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. (S. F. Glaser, Trad.). University of Michigan Press. (Trabajo original publicado en 1981).
- BERLIN, I. (1958). *Two concepts of liberty*. Clarendon Press.
- BORGES, J. L. (1956). *Ficciones*. Emecé.
- BRÖCKLING, U., KRASMANN, S., & LEMKE, T. (2011). Foucault's lectures to governmentality studies: An introduction. En U. Bröckling, S.

- Krasmann & T. Lemke (Eds.), *Governmentality: Current issues and future challenges* (pp. 1–22). Routledge.
- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, Trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1997)
- CASTORIADIS, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*. Oxford University Press.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Vol. 2). Siglo del Hombre.
- CASUSO, G. (2022). Crítica social, disonancia y progreso: Una aproximación socioepistémica. En G. Casuso (Ed.), *Filosofía y cambio social* (pp. 59–96). Fondo Editorial PUCP.
- DELEUZE, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis: Revista Latinoamericana*, 5(15), 1–7. (Obra original publicada en 1990)
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. (1985). *El Anti-Edipo* (F. Monge, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1972)
- FEUERBACH, L. (2018). *La esencia del cristianismo* (J. Barrio, Trad.). Omegalfa. (Obra original publicada en 1841)
- FOUCAULT, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20. <https://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/61350>
- FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978–1979)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2004)
- FOUCAULT, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida* (E. Castro, Ed.; H. Pons, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.

- FREUD, S. (2010). *El malestar en la cultura* (L. López, Trad.). Omegalfa. (Obra original publicada en 1930)
- FROMM, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre* (J. Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1961)
- FROMM, E. (2010). *El miedo a la libertad* (G. Germani, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1941)
- HAN, B. (2016). *Sobre el poder* (A. Ciria, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2005)
- HAN, B. (2021). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (A. Bergés, Trad.; 2.^a ed.). Herder. (Obra original publicada en 2014)
- HAN, B. (2022). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga & A. Ciria, Trads.; 3.^a ed.). Herder. (Obra original publicada en 2010)
- HOLLAND, E. W. (1999). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis*. Routledge.
- HORKHEIMER, M., & ADORNO, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración* (J. Sánchez, Trad.). Simancas Ediciones. (Obra original publicada en 1944)
- ILIZARBE, C. (2022). *La democracia y la calle*. Instituto de Estudios Peruanos.
- KANT, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Aramayo, Trad.; 2.^a ed.). Alianza. (Obra original publicada en 1785)
- LACLAU, E. (2025). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Ediciones Godot. (Obra original publicada en 1990).
- LEMKE, T. (2006). Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo. En T. Lemke, S. Legrand, G. Le Blanc, W. Montag, B. Jessop & M. E. Giacomelli (Eds.), *Marx y Foucault* (H. Cardoso & E. Marengo, Trads.; pp. 5–20). Nueva Visión. (Obra original publicada en 2004)

- LEMKE, T. (2012). *Foucault, governmentality, and critique*. Routledge Taylor & Francis.
- LEMKE, T. (2019). *A critique of political reason: Foucault's analysis of modern governmentality* (E. Butler, Trad.). Verso. (Obra original publicada en 2002)
- LUKÁCS, G. (2008). *Historia y conciencia de clase* (M. Sacristán, Trad.). Quimantú. (Obra original publicada en 1923)
- MARCUSE, H. (1983). *Eros y civilización* (J. García, Trad.). Sarpe. (Obra original publicada en 1953)
- MARCUSE, H. (1993). *El hombre unidimensional* (A. Elorza, Trad.). Planeta-Agostini. (Obra original publicada en 1964)
- MARX, K. (1990). *El capital. Tomo I* (C. Fazio, Trad.). Progreso. (Obra original publicada en 1867)
- MARX, K. (2021). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (R. Sotoconill, Trad.). Edicions Internacionals Sedov. (Obra original publicada en 1932)
- MICKIEWICZ, A. J. (2023). The concept of heteronomy in the ethics of Lévinas and Caputo. *Sensus Historiae*, 52(3), 101–119. <https://doi.org/10.14746/sh.2023.52.3.006>
- MUHLMANN, D. (2023). *Capitalismo y colonización mental* (L. Alba, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 2021)
- NANCY, J. L. (2000). *Being singular plural* (R. Richardson, Trad.). Stanford University Press. (Obra original publicada en 1996)
- NIETZSCHE, F. (2003). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez, Trad.). Alianza. (Obra original publicada entre 1883 y 1885)
- NIETZSCHE, F. (2005). *Genealogía de la moral* (A. Sánchez, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1887)

- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. Paradiso.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2016). *Marxism and psychoanalysis*. Routledge.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D., & PARKER, I. (2017). *Marxismo, psicología y psicoanálisis*. Paradiso.
- PETTIT, P. (1997). *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford University Press.
- SARTRE, J. P. (1993). *El ser y la nada* (J. Valmar, Trad.). Altaya. (Obra original publicada en 1943)
- TAYLOR, C. (1985). *Human agency and language: Philosophical papers 1*. Cambridge University Press.
- WEBER, M. (2014). *Economía y sociedad* (J. Medina & J. Roura, Trads.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada entre 1921 y 1922)

SOBRE EL AUTOR

Bruno Mago Cuneo es estudiante de Ciencia Política y Gobierno en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), cursando áreas de concentración en Relaciones Internacionales y Gestión Pública. Es miembro e investigador del Grupo de Investigación en Filosofía Política, Crítica y Poder (GIFIPO). Anteriormente, ha publicado artículos para la revista *Lengua y Sociedad* titulados "La identidad al filo de la palabra: el fenómeno del terruqueo en el ciberespacio, formas y representaciones hegemónicas" (2023) y "Pedagogía del emprendedor: (re) producción del sujeto neoliberal, sacralización del sufrimiento y privatización del fracaso en la narrativa de resiliencia en el discurso publicitario digital" (2026). Asimismo, es autor de la investigación titulada "Adaptación y resistencia sindical: Trayectorias divergentes de resiliencia organizativa en Perú (CGTP) y Argentina (CGT) ante rupturas autoritarias e imposición neoliberal" (2026) publicada en la *Revista Argumentos* del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Además de la ciencia política y las relaciones internacionales, sus áreas de interés se orientan hacia el análisis crítico del discurso y la sociolingüística, la historia, la sociología y la filosofía, con un especial interés por la teoría crítica.