

Año 4, Vol. 4, Núm. 7 enero-junio 2018 | ISSN 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



latindex



Los ecos de la voz grupal: del *sujeto* al *otro*

The echoes of the groupal voice: from a *subject* to *another*

Ricardo Ivan Vázquez López

Instituto Politécnico Nacional (Ciudad de México, México)

Recibido: 3 de febrero de 2017.

Aprobado: 5 de diciembre de 2017.

Resumen

La experiencia grupal es un testimonio de la constitución personal de cada aparato psíquico individual y de las exigencias sociales que constituyen el deseo. El comprender los elementos imaginarios y simbólicos que se desarrollan en el proceso grupal da una posibilidad de entender su existenciay, con ello, lograr una comprensión de la vida psíquica grupal. El presente trabajo realiza una delineación psicológica de las fuerzas que se encuentran en la elaboración de un grupo, desde el nivel psicológico clínico hasta el social.

Palabras clave: grupalidad, yo, otro, experiencia, dispositivo.

Abstract

The group experience is a testimony for both the personal constitution of every physical apparatus and the social demands that constitutes the wish. Understanding the symbolic and imaginary elements taking part in the group process gives a possibility of understanding its existence. With this it can be achieved a clearer comprehension of the group psychic life. This work makes a psychological outline of the forces that are found in the making of a group, from the clinical psychological level to the social one.

Key words: Groupality, the Self, the Other, experience, device.

La manera del yo contra «lo otro» consiste en hacer jornada en él, en identificarse existiendo en él en casa.

Emmanuel Lévinas (2012:32).

Introducción

En las primeras páginas de *Psicología de las masas*, Freud (2012) liga indisociablemente la psicología individual con la psicología social. El psicoanálisis ha heredado este problema, lo cual crea una serie de controversias en torno a la concatenación y conceptualización del mundo social e individual. Las preguntas que surgen se mantienen en la reflexión: ¿Es el *sujeto* el que deviene en la sociedad o la sociedad es la productora de *sujetos*? ¿La sociedad surge al mismo tiempo que los *sujetos*? ¿Cuál es la implicación entre la autonomía del *sujeto* y el interdicto de la sociedad? Un hito en la solución de estas preguntas surge en el análisis de las experiencias grupales. Para lo anterior, se pone a prueba la interacción a nivel microescala de los *sujetos* con los *otros*, haciendo surgir fenómenos que hacen aparecer tópicos que van más allá de la psicología tradicional. En el presente trabajo se propone articular la percepción del *sujeto* con la formulación de las producciones sociales. Asimismo, se busca sus singularidades y estructuras para evidenciar cómo el *sujeto* se construye a través de la interacción social del grupo. De este modo, se relaciona la psicología social a la individual mediante de la grupalidad, sitio desde el cual se constituye la subjetividad del *sujeto*.

Del yo al otro

El *yo* no es tan personal como el nombre hace creer. Gramaticalmente, el *yo* está estancado en la singularidad, pero de modo fáctico, ya que sería imposible su existencia sin el *otro*. Por lo tanto, se debe partir de la concepción gregaria-psicoanalítica del *yo*. En palabras de Freud (2012): “el yo representa lo que podemos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al ello, que contiene las pasiones” (p. 22). Su contrario inmediato, aquel sobre el cual se define el *yo*, es el *ello*. Este es la instancia más primitiva del hombre, donde fluyen los instintos biológicos, el sitio de la pulsión.

Sin embargo, la dialéctica entre lo primitivo y lo racional no opera en un campo puramente individualizado, ya que la reflexión no pasional surge en la cultura y no en el *sujeto* a través de un devenir natural. Así, pareciera que la razón se apoya en facultades humanas que solamente se activan en la vivencia social. Sin embargo, ¿Cuál es la razón de que lo externo al *sujeto* deba delimitarla saciedad de sus pasiones?

El *yo* es la instancia consciente del hombre que confluye con lo extrínseco, “el yo es una parte del ello modificado por la influencia del mundo exterior” (Freud, 2012, p. 22), es el regulador de los impulsos a través del principio de realidad y placer. Es entonces, una autoconciencia, es decir, un momento de la conciencia que al ser intencional identifica lo externo como una diferencia que no es ella y retorna a sí misma como entendimiento en sí de sí misma: “la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro” (Hegel, 2011: 108). En este intercambio, la conciencia parte de dos tiempos por los cuales se constituye:



es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser del otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia (Hegel, 2011:108).

De esta forma, la conciencia tiene una multiplicidad de objetos contrapuestos: lo sensible, lo externo; y lo interno, retorno a sí misma. Podemos entender esto como el *otro* -el mundo exterior- y el *ello* -el mundo interior-, que son elementos que conforman las condiciones de posibilidad de un objeto trascendente psíquico que es el *yo*, como un mecanismo que se apoya en las facultades humanas para dirigir la acción del *sujeto*. Es decir, el *yo* también es un objeto trascendental que está ahí en el ajuste de los momentos de la autoconciencia. Del anterior razonamiento surge la siguiente pregunta: si el *yo* es un devenir ficticio de la conciencia, ¿Cómo es su construcción y su funcionamiento?

Este devenir no es una inmediatez dada. Al nacer, los niños no tienen conciencia de lo que son:

Es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí, para sí el ser humano es solo en cuánto razón cultivada que se ha hecho así mismo lo que es en sí (Hegel, 2011:17).

En tanto ser en-sí, el ser es puro *ello*. Esto quiere decir, en la inexistencia de un aparato regulador, el niño actúa por inercia biológica. Cuestión que se apacigua con el avance de la edad y la integración de la autoconciencia. De esta manera, el niño comienza a ser a partir de un constructo racional. Lacan (2009) propone el “estadio del espejo”, en el cual explica cómo el niño se reconoce y conceptualiza a través de verse a sí mismo en un espejo, momento en el que la conciencia objetiva del mundo sensible pasa a fijarse a sí mismo como un en sí. En otras palabras, es consciente de sí mismo: es autoconciencia. Lacan (2009) afirma que:

comprender el estadio del espejo como una identificación en sentido pleno que el análisis da a este término; a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficiente indicada por el uso, en la teoría antigua del término *imago* (p. 100).

En el juego de miradas, el niño reconoce frente a sí una imagen que sintetiza con su cuerpo, a la que atrae dentro de sí y forma una imagen virtual de sí. Imagen tomada de su cuerpo, ya que es su materialidad la que conforma la aprehensión de sí como un “algo” vivo en el mundo, un objeto más.

Esta forma sitúa a la instancia del *yo*, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo (*sic*) asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tienen que resolver en cuánto yo su discordancia con respecto a su propia realidad (Lacan, 2009:100).

Con esto, Lacan (2009) particulariza el molde base por el que el niño crea una imagen de sí anterior a toda formación social, imagen que quedará a expensas del mundo social en los momentos ulteriores.

Esta imagen -que podemos también llamar *yo* primitivo- se configura en un registro que Lacan (2013) denomina lo *imaginario*, haciendo referencia obvia a su estructuración a partir de imágenes.



Es esta la aventura imaginaria por la cual el hombre, por vez primera, experimenta que él se ve, se refleja y se concibe como distinto, otro de lo que él es: dimensión esencial de lo humano que estructura el conjunto de su vida fantasmática (p. 128).

Es decir, en su pliegue imaginario crea una dialéctica sintética por la cual se constituye a partir de una imagen externa y, al mismo tiempo, conforma lo externo para sí. Lo imaginario obedece a términos ópticos por los que el sujeto se identifica a sí mismo como la imagen especular que está fuera de él, reconociéndola como un reflejo de lo que es él, pero que en realidad no es él. Por tanto, esta imagen no es una re-presentación de sí, sino una apropiación para entenderse a sí. Al ser algo virtual no es exacto, sino que está sujeto a las leyes de construcción a partir del mundo imaginario. Es una imagen que puede modificarse.

Empero, al formularse lo imaginario, el sujeto aún no se sitúa en el mundo, sino que estructura sus condiciones de posibilidad de relación con lo *otro* -lo no-yo-: su vida fantasmática. De lo anterior, se entiende el campo desde el cual el mundo se constituye a nivel psíquico.

significa que, en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella resulta, todo depende de la situación del sujeto. La situación del sujeto está caracterizada esencialmente por su lugar en el mundo simbólico, dicho de otro modo, en el mundo de la palabra. De ese lugar depende que el sujeto tenga o no derecho a llamarse *Pedro* (Lacan, 2013:130).

Es decir, el mundo de lo simbólico entra en juego al posicionar al sujeto en un punto específico de este campo virtual, limitando el horizonte de posibilidades de interacción desde su posición simbólica. Por lo tanto:

en este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del prójimo, y hace del yo (je) ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aún cuando respondiese a una maduración natural. Pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de su expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo (Lacan, 2009: 104).

Con esto, se busca entender que la elección de posibilidades está en función de la estructura cultural-lingüística a la que pertenece el *sujeto*, estructura que es heredada y aprendida del *otro*, y que se manifiesta en la formulación del deseo, pero no el deseo en el sentido de Spinoza, sino según Hegel: el deseo del deseo del *otro*. Tal formulación surge en la dialéctica de la identificación, desde la cual el *yo* interioriza al *otro*, inicialmente en el momento edípico. En esta parte, se identifica con el papel ingerido, es decir, quién es él. De ahí que la imagen especular pre-social que se forma en el estadio del espejo, cuando se inserta en el mundo simbólico a través del Edipo, determina el rol del *sujeto* a partir de la determinación de su esquema de diferenciación. Es decir, el sujeto nace en dónde su imagen especular pertenece a un punto en específico del entramado social, que es el mundo externo. Por lo tanto, el *sujeto* es el material trascendental de la conciencia que se sujeta al cuerpo y al *otro* creando, lo cual genera una dialéctica para conformar aquello que es sí mismo y que es consciente como positividad de sí.

El *yo* interioriza al *otro*, conformándose a partir de él, pero diferenciándose, pero se diferencia y relaciona a través del deseo. Para obtener este deseo, el *yo* debe mediar entre sus impulsos y sus restricciones; buscar una forma de cumplir sus pulsiones elloicas sin evadir la



presión yoica. Este deseo se estanca en el *otro*, es deseo de ser del *otro*, ser deseado por el *otro* y ser el *otro* (como funciona en el complejo de Edipo al querer sincretizarse con la madre). En pocas palabras, es un deseo metafísico. Al respecto, Lévinas (2012) menciona que: “el deseo metafísico tiende hacia algo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro” (p. 27). De este deseo el *yo* comprende la distancia de sí mismo con el *otro*: “deseo sin satisfacción que, justamente, entiende y escucha el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de Otro” (Lévinas, 2012: 27).

Gracias al deseo se conduce la dialéctica del *yo* y del *otro*, la cual opera por medio de identificaciones en una búsqueda de la realización del sí mismo. Y es, precisamente, en ese momento cuando entra la negatividad; en otras palabras, esa apropiación del sí mismo como algo incompleto que necesita lo *otro* para completarse, es decir: el sujeto debe ser lo que no es para ser absoluto. Proceso interminable por la imposibilidad del sujeto contradictorio (sujeto que es *yo* y *otro* a la vez). De lo anterior, surgen las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las implicaciones en la dialéctica de la identificación que resiente el ser al convertirse en *sujeto*? ¿Cómo se configura su posición de sujeto con relación a sus *otros*? ¿Cómo se constituye el deseo cuando se relaciona del *yo* al *otro*?

El grupo: la multiplicidad

El nivel más inmediato de la dialéctica de la identificación es la grupalidad: “el término de grupalidad designa, en un sentido amplio, una dimensión crucial de la experiencia humana que tiene que ver con el vínculo social, cuanto que los enlaza a los sujetos entre sí y con su sociedad” (Baz, 2007: 685). La grupalidad es una condición, no un estado: los hombres estamos en distintos grupos, donde interiorizamos distintas prácticas y distintos discursos: es la válvula desde la que se inserta el mundo social al mundo individual. La grupalidad es una instancia que forma al *yo*, pues, “de esta experiencia originaria deriva una identidad en un ‘yo’ que la manifiesta como una polifonía” (Baz, 2007: 685). Varios *yo* hablan y se escuchan, compartiendo su experiencia y su subjetividad, complementan tanto al externo como a sí mismos. La reunión con el *otro* reafirma la separación mientras congestiona la unidad; en otras palabras, formula la identidad.

La condición *sine qua non* de la existencia del grupo es la dialéctica de la identificación. Según Freud (2012), “la identificación es conocida en el psicoanálisis como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona” (p. 49). Dicho enlace se da por intentarse como el *otro*, cuando el *otro* es mi ejemplo para construirlo: “la identificación aspira a conformar el propio yo análogamente al otro tomado como modelo” (Baz, 2007:685). La identificación se da por querer suplantar a ese *otro* como el que deseo ser. Así, “la identificación ha suplantado la elección del objeto, transformándose ésta (*sic*), por regresión, en una identificación” (Baz, 2007: 685). El *yo* introyecta las características de este objeto. Incluso, de esta identificación surge una simpatía por reproducir los sentimientos o acciones que sufre el *otro*, y se desplaza la identificación hacia el síntoma del *yo* imitado.

Sin embargo, esta identificación *per se* no genera el vínculo, pues, los *sujetos* identificados deben mantenerse unidos; para lo anterior es importante que exista una fantasía que cubra el deseo de todos, es decir, su finalidad, ya que “las fantasías tienen la propiedad de poner en escena una situación y sus personajes la relación del sujeto con sus objetos, con su deseo y con otros, que es



en todo momento una escena grupal” (Baz, 2007: 690). Esto recuerda a la analogía de Rancière (2013) sobre el teatro y el espectador emancipado, esta grupalidad se asemeja “[al] teatro [...] lugar donde unos ignorantes son invitados a ver a unos hombres que sufren”(p. 10-11). Los espectadores se ubican en dos posiciones a la vez: una constituyente -desde el punto de la mirada- y otra constituida -puesta en el punto de la visión que modifica el espectro del que mira-. De tal manera que, el espectador se vuelve parte de la puesta en escena y comienza a sufrir con los actores. Hasta aquí la impresión permite un impulso mimético del *sujeto* por reproducir aquella experiencia temprana del estadio del espejo, pues, busca configurarse a partir de lo externo.

El rizoma es la metáfora por excelencia de la descripción del grupo. Tan semejante al libro, puesto que, “no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y velocidades muy diferentes” (Deleuze y Guattari, 2013: 9). Esto se debe a la heterogeneidad del grupo, al mirar la grupalidad en sí misma, por la cual se desmaterializan las condiciones personales de cada *yo* y se crea un esquema de multiplicidad. El rizoma “constituye un agenciamiento” (Deleuze y Guattari, 2013: 10), es decir, la unión de singularidades heterogéneas que articulan figuras en planos intersubjetivos. No forma objetos ni *sujetos*, sino que se complementa del entramado discursivo/conceptual para iluminar la conexión y la heterogeneidad entre estos conceptos.

Subjetivación y política

En la desmaterialización individual se retiene al *sujeto* a una posición simbólica que se vincula al plano intersubjetivo. A la par, en cada *sujeto* aprehendido, irreparablemente, se encuentra en un lugar con velocidades y movimientos infinitos, en donde los conceptos se mueven. Por lo que, “el plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da así mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento” (Deleuze y Guattari, 2012: 41). Volviendo a la dialéctica de la identificación, es desde la teatralidad del plano intersubjetivo que aparece la imagen del pensamiento que determina la posición simbólica del *sujeto*, imagen que está sujeta a la teatralidad del rizoma. Mientras tanto, el *sujeto* se constituye.

Tal lógica es incapaz de existir en la psicosis: un hombre solitario, aislado de la sociedad, jamás se acoplará a formatos civilizados, pues, no los “conoce”. Únicamente el sujeto neurótico se constituye en la dialéctica organizadora de lo propio. Como neurótico busca la satisfacción del deseo, misma que solo es posible a través de la realización de la perfección, es decir, el ideal del *yo*. Este ideal es la imagen especular que representa el *yo* completo o el ausente del deseo. Pero, como miramos al principio, esta ausencia de completitud se da por la posición del sujeto, por la cultura, que es entendida por Lacan (2009) como el *Gran Otro*. El *Gran Otro* es entendido por Deleuze y Guattari como el “Déspota” -la Ley-. A través de la grupalidad, el déspota se interna en el plano, es el mecanismo del poder. El déspota llegó por la intersubjetividad, se identifica como el *Gran Otro*: el principio organizador lingüístico.

El déspota realiza la escritura y la formación imperial convierte al grafismo en una escritura propiamente dicha. La legislación, la burocracia, contabilidad, percepción de impuestos, monopolio de Estado, justicia imperial, actividad de los funcionarios, historiografía, todo se escribe en el cortejo del déspota (Deleuze y Guattari, 2013: 209).



El déspota es la configuración social determinada del contexto en el cual existen los grupos. En estos se reproducen los interdictos sociales o la moralidad. Esta se constituye mediante prohibiciones y regulaciones del deseo que limitan las acciones del *sujeto*. Son interdicciones que surgen desde el *significante señor* -o el concepto histórico Hegeliano- que representan el falo. “Nunca agua lavará al significante de su origen imperial: el señor significante o el «significante señor»” (Deleuze y Guattari, 2013: 213). Hablando de este punto al respecto, la completitud del *sujeto* se encuentra dentro de los discursos del capitalismo, es desde este mediante el cual se crea un conocimiento que promete la saciedad del deseo:

El Estado capitalista se halla en una situación diferente: es producido por la conjunción de los flujos descodificados o desterritorializados de sí, si lleva al punto más alto el devenir-inmanente es en la medida que ratifica la quiebra generalizada de los códigos en la medida que evoluciona en su integridad, en esta nueva axiomática de la conjunción de una naturaleza desconocida hasta entonces. Una vez, no inventa esa axiomática, puesto que se confunde con el capital mismo (Deleuze y Guattari, 2013: 260).

El *sujeto* se “sujeta” por su manera de pensar, no es necesario atar el cuerpo, pues, él decide atarlo por voluntad. Es necesario recalcar el papel del cuerpo en este punto porque en él reside la vida pulsional *preyoica*. Al mismo tiempo en el cuerpo se aspira la completitud, la satisfacción del deseo. Empero, la ruptura siempre proviene de la constante reaparición del deseo. Aquellos que describen a la libertad como la atadura del cuerpo, pero no del alma, no se les puede categorizar de otro modo más que de ingenuos

El cuerpo es la parte menos importante del ser, la más fácil de dominar, pero, en contraposición, la más fácil de liberar. La cuestión está en las conductas que toma el *sujeto* en su necesidad de construirse como completo. Es decir, el *sujeto* articula una serie de actos con la finalidad de alcanzar ese estado de perfección, esto es: una práctica en caminata a satisfacerse. De esta manera es el funcionamiento del neurótico, tendiente a la compulsión, a la repetición. Compulsión que se sustenta en las percepciones discursivas de su contexto. “la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales” (Foucault, 2013: 15). En el dominio del capitalismo, el *sujeto* se construye dispuesto al consumo, es decir, en tanto insatisfecho. Este *sujeto* eternamente insatisfecho es el neurótico.

“Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento” (Foucault, 2013: 19). La dinámica del saber se inventa a cada instante. El sujeto no tiene esencia, el conocimiento lo llena y su cuerpo se llena de discursos. Estamos tan inventados por el *Gran Otro* como los mismos libros. El rizoma cruza el plano inmanente y forma al *sujeto*, sujetándolo por su práctica. Toda manifestación ya está dictada, solamente sabe aquello que se le ha enseñado. ¿Desde dónde actúa el proceso de identidad del Gran Otro? Desde sus pequeños dispositivos.

Dispositivos y construcciones

Los dispositivos son las extremidades del *Gran Otro*. Se denomina dispositivo a “literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar,



modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2015: 23). Estos dispositivos se ligan como proceso de selección al cosificar a los *sujetos* y fetichizar a los cuerpos. Tales dispositivos dan a los seres una forma de preordenación existencial. El sentido más absoluto del deseo llega por la aclaración del *significante señor*, instalado en los sujetos por medio de los dispositivos que introducen dictados al plano inmanente del hombre, atrofiando su funcionalidad, cortando flujos, reiterando interminablemente el “deber ser”, el “deber tener”, el “deber desear” y el “deber hacer”.

En este plano de “condicionamiento” del *yo*, el deseo tiene el papel protagónico: “el deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y objetos parciales esenciales fragmentarios y fragmentados. El deseo es hacer fluir, fluye y corta” (Deleuze y Guattari, 2013: 15). Este es el responsable de mantener constante el flujo de la experiencia con los *otros*, es la condición de existencia de cualquier contrato social. Cuando un discurso subversivo comienza a lacerar la dinámica, las pulsiones sádico/paranoicas, propias del contexto, el contrato social entra en la crisis, la neurosis tiende a la psicosis. Lo anterior, se debe a que el discurso cómodo resulta incongruente ante sí mismo. Se debe entender que el dispositivo por antonomasia es el grupo porque es en él en donde se materializan las prohibiciones y los castigos. Estos se realizan primitivamente en el primer grupo con el que contacta el ser y desde el cual se forma en la infancia: su familia]. En la familia se aprenden y condicionan las reglas del buen funcionamiento social y en su intento de rebeldía aparece el castigo.

Resistencia

De tal manera que, Deleuze y Guattari consideran la esquizofrenia como el escape al capitalismo, ya que en ella se encuentra una satisfacción y una completitud que avasallan al imaginario del consumismo: “El esquizo no es revolucionario, pero el proceso esquizofrénico es el potencial de la revolución” (Deleuze y Guattari, 2013: 352). En la esquizofrenia, el *yo* deja de estar dominado por su ideal, por la imagen que representa su perfección, y comienza a intimar con su *ello*. Encontrarse frente al *ello* representa la ruptura del *yo* y, por lo tanto, la pérdida del *otro*. Es una posición subjetiva de negación de la negación, por lo tanto, plena positividad, misma que en el psicoanálisis es llamada Psicosis. ¿Por qué no podemos permanecer en estado psicótico? Podemos, claro, pero la ansiedad de la locura nos impediría vivir cómodamente, estaríamos en constante ruptura simbólica e imaginaria con la realidad y la verdad, seríamos tan libres que la angustia nos carcomería lentamente. Es por ello que, tras desistir en un momento a la dialéctica de la identificación, es necesario regresar a ella, desde una posición de sujeto distinta. Con esto, se entiende que en la desunión del vínculo con el *otro* encontramos la necesidad de la creación de la imagen del sí mismo.

No solo el *sujeto* buscaría re-neurotizarse huyendo de la ansiedad; las fuerzas externas harían uso de su poder para reinsertar al *sujeto* a una institucional social.

El control de los individuos, esa suerte de control penal punitivo sobre sus virtualidades, no puede ser efectuado por la justicia, sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y corrección: la policía para la



vigilancia; las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección (Foucault, 2013: 102).

A todos los psicóticos se les sanciona, encierra y tortura. Los dispositivos crean verdad y realidad: los dispositivos controlan a los grupos. El problema se encuentra aquí, pues, en la neurosis también existe la angustia, la cual se formula desde el saber de la eterna insatisfacción: el *sujeto* nunca tiene territorio. ¡Cuánta angustia genera tener que lavarse los dientes todos los días, tener un trabajo digno, cumplir con las tareas domésticas, ser intelectual, hacer ejercicio, hacer controles de lectura escolares, trabajar para no morir de hambre, no comer de más para no subir de peso, tomar un baño de relajación, evitar los impulsos!

Conclusión

Con tanta ansiedad y carencia entramos por voluntad en el grupo dominado. Por decisión propia, dejamos seducirnos por el déspota, llenamos nuestro cuerpo con él y deseamos lo que quiere que deseemos. Los psicoanalistas freudianos, al darle tanta supremacía a Edipo, nos obligan a buscar ese amor materno y esa ley paterna en cada rincón de la sociedad: el déspota comprende tal búsqueda, nos lanza carnadas por medio de sus mangueras y nos introduce su código. Nosotros confrontamos la ansiedad de la libertad en el conformismo militante, en acatar las reglas y las leyes; en ser lo que hagan con nosotros. No morimos, porque que debemos pensar en un futuro; no sufrimos porque pensamos ingenuamente en ese devenir; no nos duele nada, porque el dolor es para gente que no se conoce. Simplemente no “somos”.

Concluimos, al mirar las particularidades de formación del *yo* en tanto objeto trascendental de la conciencia, que está sujeto a los dispositivos culturales. Esto, más que zanjar una cuestión, abre una nueva multiplicidad de preguntas que se orientan a cuestionamientos en torno al ser, la conciencia, la sociedad y las relaciones del *sujeto*. Sin embargo, podemos orientar los nuevos cuestionamientos al entender las condiciones de existencia y posibilidad de este objeto. Queda visto que en los grupos funcionan como los dispositivos de poder del *Gran Otro* cultural. Este poder se ejerce tanto como violencia en el castigo como seductor, puesto que, él nos da las formas de adquisición de la totalidad. Podemos observar, al final, esta parte analizada por Rancière (2013), quien describe cómo el espectador emancipado sucede en los espacios de expresión. Todos, o una parte considerable, dejan de mirar lo que pasa y forman parte del performance, todos bailan al eco de la armonía verbal. Bailan en su casa, identificados por los pasos del sujeto aledaño. Intentan alcanzar la atención y el amor de ese otro *sujeto*. El *yo* está en función de ser amado por lo externo, externo que se forma por la misma edificación *yoica*. ☯



Referencias

AGAMBEM, GIORGIO (2015). *¿Qué es un dispositivo?* Barcelona: España.

BAZ, MARGARITA (2007). “Dimensiones de la grupalidad”. En *Anuario de investigación*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco.

DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FELIX (2013). *El antiedipo*. Barcelona: Paidós

- (2012). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

FOUCAULT, MICHEL (2013). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

FREUD, SIGMUND (2012b). *El yo y el ello y otros escritos de la metapsicología*. Barcelona: Alianza.

- (2012a). *Psicología de las masas*. Barcelona: Alianza.

HEGEL, GEORG (2011). *La Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

LACAN, JACQUES (2009). “Estadio del espejo como formador del yo”. En: *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI

- (2013) *Los escritos Técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

LÉVINAS, EMMANUEL (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

RANCIÈRE, JACQUES (2013). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.

Contacto del colaborador:

Ricardo Ivan Vázquez López <ricardo_vaz9793@outlook.com>

