

La mirada del experto: modernidad, ciencia y subjetivación

*Moisés Hernández Carrasco**

Resumen

La modernidad facilitó el desarrollo de diversos modelos epistémicos en la búsqueda de un ideal de objetividad. Estos modelos echan a andar algunos procesos subjetivos, los cuales no suelen ser explícitos. En este texto me propongo hilvanar el tema de la mirada clínica, con algunos análisis sobre los procesos de subjetivación en las ciencias, las premisas ontológicas de la percepción científica, y la construcción de otredad mediante la pericia clínica. Finalmente, exploraré escenarios que vinculan de maneras alternativas, subjetividad y verdad.

Palabras clave: *hybris* del punto cero, mirada clínica, subjetivación, modernidad, epistemología.

Abstract

Modernity allowed the development of various epistemic models, looking for an objectivity ideal. Those models have some subjective processes within themselves, which often are not explicit. In this article I intend to link the issue of the clinical gaze, with some analysis referring to the subjectification processes in science, the ontological premises of scientific perception and the production of otherness through clinical expertise. To finish I will further explore scenarios in which subjectivity and truth are linked in alternative ways.

Key words: *hybris* of point zero, subjectification, clinical gaze, modernity, epistemology.

* Licenciado en psicología y maestro en filosofía y ciencia. Actualmente prepara su tesis doctoral en el área de Psicología Social de Grupos e Instituciones del Posgrado en Ciencias Sociales, UAM-Xochimilco [mhdezcc@gmail.com].

La ilusión de un punto de mirada privilegiado

Quisiera partir de la conocida crítica formulada por Santiago Castro-Gómez, respecto de la mirada científica moderna, cuando ésta se rige por cierto modelo epistémico, al cual él califica con la palabra griega ὑβρις (*hybris*), es decir, arrogancia.

Mediante la expresión “*hybris* del punto cero”, Castro-Gómez denuncia la pretensión de poder encarnar el ideal de una razón trascendente, descarnada, neutral y apolítica, gracias a la cual sería posible ver las cosas tal cual ellas son, o mejor dicho, que las cosas serían tal cual las podríamos ver. Los análisis de fenómenos individuales o sociales muchas veces son un lamentable ejemplo de esto: desde un lugar institucional de poder y saber casi pretendidamente omnisciente se intenta describir con perfecto tino lo que los sujetos sienten y piensan, las causas de su comportamiento, lo que “son”, en una retórica que naturaliza las categorías con las que se expresa: enfermedad mental, orden simbólico, inconsciente, trauma, perversión, inmadurez afectiva, narcisismo, etcétera. Este modo de operar conlleva atribuirle al científico un ángulo privilegiado para observar el mundo:

Podríamos caracterizar este modelo, utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (Castro, 2007:83).

Este modelo epistémico criticado por Castro-Gómez es un modelo visual: gracias a ciertas condiciones formales, la realidad puede ser observable y descriptible. Pero debemos tomar con precaución dicha crítica, pues para poder aplicarla de manera genérica a la ciencia, requeriríamos corroborar si todos y cada uno de los diversos modelos de conocimiento desarrollados a lo largo de la modernidad son visuales. Dicho ejercicio escaparía a los fines de este texto, pues desatendiendo momentaneamente otros tipos de experiencias científicas, me enfocaré solamente en la cuestión de la mirada, que ha sido fundamental para la práctica clínica, la cual será mi foco de análisis.

Un sujeto cognoscente

La figura de un sujeto que es capaz de mirar y conocer el mundo, parece haber estado presente en el ámbito cristiano, antes de ser retomada y desarrollada durante la modernidad.

No podemos ignorar que el cristianismo ha sido un factor fundamental en el devenir de aquello que de manera genérica solemos llamar “Occidente”. A este respecto, Jean-Luc Nancy llega a decir que los occidentalizados “somos aún cristianos sin ser, quizás, aún piadosos” (2006:35). Para dicho pensador, el mundo moderno (y por tanto, prácticas como la ciencia) no sería una simple superación del cristianismo, sino “una reconducción plena y entera de su herencia cristiana” (2006:39). Para no correr el riesgo de sobredimensionar el papel del cristianismo en el desarrollo de la modernidad, conviene tenerlo en cuenta sin pretender deducir de él todo el intrincado devenir de la occidentalidad.

Nancy resume en tres axiomas su análisis de la dimensión constitutiva del cristianismo para Occidente:

1. El cristianismo es inseparable del Occidente: no es ni algo accidental que le sobreviene a Occidente (para bien o para mal) ni trascendente a él. Es coextensivo al Occidente en cuanto Occidente, es decir, a un cierto proceso de accidentalidad que constituye justamente en una forma de autorreabsorción y de autosuperación.

2. Nos encontramos en las nervaduras del cristianismo, éstas nos mantienen, pero, ¿cómo? Este segundo axioma plantea así que la totalidad de nuestro pensamiento es de parte a parte cristiano. De parte a parte y completamente, es decir, nosotros todos, somos de punta a cabo. Solamente emprender la tarea de elucidar de qué manera somos aún cristianos sin ser ya quizás piadosos [...] nos llevará directamente hacia el extremo, hacia la extremidad última del cristianismo.
3. El Occidente mismo, la occidentalidad, es aquello que se consume poniendo al desnudo una nervadura muy particular de sentido: nervadura de alguna manera vacía o desnuda, aquella del sentido en cuanto sentido cerrado alcanzando el límite del sentido o de la posibilidad del sentido (Nancy, 2006:32, 35, 37).

Si damos fe a las tesis de Nancy, tendríamos que reflexionar sobre el papel del cristianismo en el devenir de las relaciones entre subjetividad y verdad (ampliamente estudiadas por Foucault y otros). Y en ese devenir, quisiera situar el último axioma de Nancy, respecto del sentido, para resaltar un tema central de la vida cristiana: la mirada vigilante, atenta al significado benigno o maligno de las cosas. La labor incesante a la cual ha sido conminado desde hace siglos el cristiano es la vigilancia permanente sobre sí mismo y sobre el mundo para guardarse de aquello que pudiera comprometer su salvación. La observancia de los preceptos cristianos supone la instauración de una observación permanente, la cual estaba presente en los primeros tiempos del monacato:

La tarea del monje es la de controlar sin cesar sus pensamientos, sondearlos a fin de ver si son puros, verificar que no se disimula o que no se oculta algo peligroso; y es también la de verificar que no se revelan distintos de lo que en principio parecieron, que no son una forma de ilusión o de seducción. Siempre hay que examinar con desconfianza estos datos: piden ser examinados y puestos a prueba. Según Casiano, por ejemplo, hay que adoptar para con uno mismo la actitud del cambista que verifica las monedas que recibe (Foucault, 2007:50-51).

La cosmovisión cristiana desde antaño supone un mundo pleno de sentidos; la mirada de los fieles debe mantenerse alerta y aprender a escrutar e interpretar ese mundo. La experiencia cristiana implica una mirada que no sólo descifra los signos de los tiempos: el creyente puede y debe tomarse a sí mismo como objeto de examen. Para el cristianismo, en cada creyente habría una instancia que podría examinar la propia vida, para no caer en los engaños de los enemigos del alma. Así, antes de que se instaurase formalmente la modernidad, el cristianismo promovía ya una forma definida de subjetividad, en la cual una instancia trascendente e individualizada se jugaba su salvación o condenación eterna, si no podía distinguir si sus actos eran inspirados por Dios o por la triada “mundo, demonio y carne”. Esa instancia individual y vigilante, el alma cristiana, prefiguraba entonces el moderno sujeto cognoscente:

La teología [...] al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios a la vez su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente, su creador y por consiguiente, su modelo (Foucault, 2006b:40).

Atinadamente, Castro-Gómez señala que el momento cartesiano no es sino la expresión de algo que le venía de lejos y que estaba ya bastante instalado en el pensamiento occidental (2007:82); ese algo que tal vez podría denominarse modelo epistemológico cristiano, que postula una racionalidad trascendente, enfrentada al mundo para poder interpretarlo: el mundo exterior y, sobre todo, el mundo interior. Entonces, aquella pretensión que Castro-Gómez considera como el “pecado” de Occidente, tal vez resultaría ser para el hombre occidental su mayor virtud: estar hecho a imagen y semejanza de Dios; tener la gracia de distinguir lo verdadero de lo falso para poder garantizar la propia salvación. Así, pensadores como Descartes, tal vez tradujeron en términos seculares, premisas teológicas cristianas. En el caso de Descartes, su *cogito ergo sum* es fruto de la práctica devota

de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (Sladogna, 2000:68) y, por tanto, una profesión de su fe católica. Lo que el filósofo buscaba desde un principio era su salvación: “Y yo sentía un vivo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claramente en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida” (Descartes, 2004:78). De ahí que uno de los resultados de su experiencia a la vez filosófica y espiritual, fue un método, el cual al secularizar las proposiciones de la teología, exalta la “razón”, una entidad trascendente, siempre igual a sí misma, que pone fuera de foco los procesos de subjetivación que la sustentan.

La ciencia moderna, artefacto de producción de subjetividad

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault se refiere a las exigencias que, en la antigüedad griega y latina, ponían en cuestión el ser mismo del sujeto para hacerlo apto a la verdad:

La verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y que sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto a sí mismo para tener derecho a[[] acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal cual como es, no es capaz de verdad (Foucault, 2006b:33).

Si bien, de acuerdo con el propio Foucault, estas exigencias de transformación subjetiva para alcanzar la verdad dejaron de ser explícitas con la modernidad (dando énfasis al método y canonizando la racionalidad como atributo inherente a lo humano), no por ello podemos descartar que la ciencia demande aún formas específicas de subjetivación.

Encuentro en diversos autores las pistas para ubicar los modos de subjetivación que constituyen al científico moderno. Uno de los trabajos al respecto (Vargas, 2010) pasa revista justamente a las consideraciones sobre la “*hybris* del punto cero” de Castro-Gómez y

las pone en relación con el texto de Donna Haraway sobre el “testigo modesto” de la ciencia experimental. En este cruce de análisis, la cientificidad moderna se revela en su calidad de artefacto de subjetivación: produce un sujeto aparentemente neutral, medido, sin emociones, sometido a los requerimientos formales y sociales de sus actos de conocimiento.

La denominación de “testigo modesto” planteada por Haraway, se refiere a la posición en la que se concibe al investigador a partir de Robert Boyle, precursor del método experimental. Modestia que es una reminiscencia del estilo caballeresco, que impone mesura, virilidad, distancia; excluye el cuerpo y las emociones (Boyle hace salir del laboratorio a las mujeres, quienes pedían sacar de la bomba de vacío a los pájaros, cuya muerte era condición del experimento). Pero además, esta modestia en el marco de la experimentación, participa de un dispositivo productor de saber, pero también de subjetividad:

La subjetividad experimental no nos remite a un sujeto previo al ejercicio experimental, sino a un sujeto que se construye y se sigue construyendo mediante este ejercicio (Vargas, 2010:79).

Esta forma de producción de saber y subjetividad reposa, de acuerdo con los autores consultados por Vargas Monroy, en tres tecnologías:

1. La material propiamente del experimento.
2. La literaria del estilo discursivo.
3. La social de la comunidad que recibe, consume y circula el saber.

El testigo experimental y presuntamente objetivo es él mismo engendrado entonces por el dispositivo al que somete a su objeto; generado en una comunidad que comparte sus premisas y que se enlaza alrededor de la producción del saber. Y el artefacto literario, es decir, el estilo mediante el cual da cuenta la experiencia experimental, borra las trazas de la subjetividad tras la máscara de una razón impersonal:

Boyle propone una nueva forma de escribir que dará lugar al modelo de la escritura científica y, con él, a muchas de las formas de escritura académica utilizadas hasta nuestros días. En su texto *The proemial essay*, Boyle propone a los nacientes científicos experimentales escribir de forma desapasionada, sobria e impersonal para que se pusiera de relieve la descripción llana de los hechos. Se buscaba de esta manera producir un efecto que produjera a través de su forma la sensación de objetividad. La estrategia pretendía evitar cualquier pregunta sobre el lugar o las formas en que el conocimiento era producido. Lo que ocultaba el orden social que respaldaba el conocimiento, y que permitía el espacio y la mirada que lo producía (Vargas, 2010:78).

Tenemos entonces que las ciencias permiten echar a andar procesos de subjetivación que producen a un tipo de sujeto, el cual presuntamente encarna una razón impersonal, neutral y apolítica. Se disimulan así las formas de producción de conocimiento y el orden social que producen esa mirada. El científico asume de esta manera, poder tomar distancia del mundo, por ello puede verlo con claridad y manipularlo en nombre de su quehacer y de la producción de conocimientos, sin otro mediador que la utilizad. Los pájaros dejan de ser pájaros, para convertirse en objetos de demostración; el mundo entero es un objeto ajeno.

Κοσμοθεωρος: ontología de la objetividad

En el acto moderno de conocimiento encontramos una disociación entre quien mira y lo mirado: la célebre dicotomía sujeto/objeto. Esta partición aparentemente insalvable, late con sus propias premisas ontológicas, las cuales organizan el gesto de “mirar” la realidad, desde un ángulo que invisibiliza al espectador.

Partiendo precisamente del problema de la percepción, Maurice Merleau-Ponty se percata de la invisibilidad del propio cuerpo durante el proceso perceptivo (una mano que toca la mesa pierde noción de sí misma). Usando esto como metáfora, plantea una discusión en el terreno de la producción de conocimientos científicos, para la cual retoma

él también una expresión griega. Merleau-Ponty llama al científico *kosmostheōros* (Κοσμοθεωρος): espectador del mundo. Y señala:

[...] el Κοσμοθεωρος capaz de construir o reconstruir el mundo existente por una serie indefinida de operaciones suyas, muy lejos de disipar las oscuridades de nuestra fe ingenua en el mundo, es por el contrario su expresión más dogmática, la presupone, sólo se sostiene por ella. Durante los dos siglos en que la física desarrolló sin dificultad su tarea de objetivación, pudo creer que se limitaba a seguir las articulaciones del mundo y que el objeto físico en sí precedía a la ciencia. Pero hoy, cuando el propio rigor de la descripción la obliga a reconocer como entes físicos irrefutables y de pleno derecho tales relaciones entre el observador y lo observado, tales determinaciones que sólo tienen sentido para una situación puntual del observador la ontología del Κοσμοθεωρος y de su correlativo el Gran Objeto es lo que hace el papel de prejuicio precientífico. No obstante ella es tan natural que el físico continúa pensándose como Espíritu Absoluto frente al objeto puro e imponiendo, en nombre de las verdades en sí, los propios enunciados que expresan la solidaridad de todo lo observable con un físico situado y encarnado (Merleau-Ponty, 2010:27).

De la misma manera en que la mano deja de percibirse a sí misma al percibir la mesa que toca, el científico en su posición de *kosmostheōros* pierde conciencia de sí mismo y de las formas en que su propio ser se juega en el acto de conocimiento:

Ciertas verdades que no deberían dejar sin cambios su idea de Ser son retraducidas –a costa de grandes dificultades de expresión y de pensamiento– al leguaje de la ontología tradicional, como si la ciencia necesitara exceptuarse de las relatividades que ella misma establece, ponerse fuera de juego, como si la ceguera para el Ser fuera el precio que aquélla debe pagar por su éxito en la determinación de los entes (Merleau-Ponty, 2010:27).

En esta ruptura con su propio ser, el Κοσμοθεωρος se asume en la certeza “de acceder a las cosas mismas o de tener sobre el mundo un poder de sobrevuelo absoluto” (Merleau-Ponty, 2010:27). Ahora

bien, la filosofía occidental pareciera apuntar una y otra vez a la producción de una mirada plena del mundo. Pierre Hadot, uno de los historiadores de la filosofía más prestigiados de nuestros días, plantea que desde su cuna en la Grecia clásica, el objetivo de la filosofía era la transformación del sujeto conduciéndole al desarrollo de tres rasgos: la ataraxia o ausencia de preocupación, la autarquía o libertad interior y una mirada nueva, plena y contemplativa sobre el cosmos, sobre el mundo (Hadot, 2000). Su último libro (Hadot, 2010), publicado apenas un año antes de su muerte, contiene un recuento apologético de esta mirada desde lo alto: de Platón a Goethe, pasando por Plotino y otros filósofos antiguos, medievales y modernos, plantea que el objetivo de la filosofía es la construcción de una mirada desde lo alto que permita al filósofo elevarse por sobre su cotidianidad para poder ver la vida desde un lugar de privilegio. Hadot mismo sería partidario de esta transformación de la mirada (al coste de la transformación del sujeto) y toda su obra se avoca a estudiar los ejercicios que procuran dicha modificación subjetiva (Hernández, 2009). Incidentalmente, sus investigaciones nos permiten sustentar la impresión de que una larga tradición en la filosofía occidental tiende a desembocar en la ontología moderna del *kosmostheōros*.

Pero además, el hombre moderno, de la misma manera como toma distancia del mundo que habita, al igual que el cristiano puede también disociarse de sí mismo. Mediante sus análisis históricos sobre la “espiritualidad”, Pierre Hadot y Michel Foucault, nos facilitan algunas claves para comenzar a analizar cómo, en nuestra cultura occidentalizada, la vida interior se convirtió también en un objeto de atención de un sujeto que puede someter a escrutinio su vida psíquica, fraccionando así su experiencia vital. Toda una serie de prácticas de la filosofía occidental y el cristianismo tienden a dicha disociación para convertir “el mundo interior” en objeto de cuidado, objeto observable, descriptible y accesible para la mirada del director de conciencia y eventualmente del alienista. De hecho esta tradición filosófica y religiosa de observación del interior va a desembocar en la psiquiatría, cuyo nacimiento está señalado por el *Traité Médico-Philosophique sur l’aliénation mentale* de Philippe Pinel. Y respecto del

mundo psíquico así postulado y la mirada de los profesionistas “psi”, Merleau-Ponty comenta:

Lo que aquí opera siempre es la fe perceptiva en las cosas y en el mundo. La convicción de que ella nos aporta de alcanzar lo que es por un sobrevuelo absoluto la aplicamos al hombre y a las cosas y es por eso que llegamos a pensar lo invisible del hombre como una cosa. El psicólogo, por su parte, se instala en su posición de espectador absoluto. Como la investigación del objeto exterior, la de lo “psíquico” sólo progresa primero poniéndose a sí misma fuera del juego de las relatividades que descubre, sobrentendiendo un sujeto absoluto ante el cual se despliega el psiquismo en general, el mío y el del otro (Merleau-Ponty, 2010:30).

Esta mirada que permite enmarcar objetos internos o externos, pero siempre disociados del vidente, no sólo es parte de una mecánica de producción de conocimiento: la mirada de los “expertos” participa también de la producción y legitimación de formas de funcionamiento del juego social.

La mirada experta: procesos subjetivos y producción de otredad

Si el otro es un objeto exterior cuya vida íntima es transparente, se abre la posibilidad de tomar una distancia radical de él. El “otro” sería así una posición constituida por un juego de miradas, en el marco de cierta distribución de las relaciones de poder. Particularmente el otro “radicalmente otro”, aquel al cual escrutamos para poder decir “yo no soy eso”. En esas condiciones, es imprescindible tener presente que no hay neutralidad posible para la mirada y las palabras del experto; siempre se correrá el riesgo de que naturalice y legitime no sólo una categoría, sino una distribución de las relaciones de poder. Pensadores tan familiares para la academia como Foucault y Said nos han señalado largamente las formas en que el juego de relaciones de poder de una sociedad no suprime nuestra posibilidad de hacer teoría, ni la teoría es necesariamente una forma de resistir a algún poder;

más bien el entramado disciplinario que nos constituye, más bien incita a la producción académica de acuerdo con cierta dirección y estilo. Said señala:

Podemos comprender mejor la persistencia y la durabilidad de un sistema hegemónico, como la propia cultura, cuando reconozcamos que las coacciones internas que éstos imponen en los escritores y pensadores son productivas y no *unilateralmente* inhibitoras (2009:37).

Por ello es preciso pensarse dentro de la cultura y sus determinantes; pensarse como una posición en una trama y no como un observador neutral, lo cual conlleva volver la mirada sobre nosotros mismos y cuestionar esas articulaciones que nos constituyen.

En su conocido estudio dedicado al *Orientalismo*, Said nos esclarece el papel y la competencia de los “expertos” en la producción de figuras de otredad. La función del experto no es encontrar una verdad neutra, pura e inalterable. Tras la apariencia de objetividad el experto participa de la producción de la realidad que logra definir, a la par que abonan diversos juegos sociales. La mirada y la palabra del experto participan en la producción del “otro”, enmarcándolo como un retrato fijo y distante al cual podrían aplicarse las palabras de Olivier Dabroise sobre la fotografía: “todo converge hacia una sola cosa: ver y no ser lo que vemos” (2005:45). En la misma línea, Foucault también arremete contra la pretensión de cientificidad, por lo que esa mirada presuntamente neutral tiene de violenta:

¿No hay que plantearse la cuestión, interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia? La cuestión, las cuestiones que hay que plantear no son éstas: “¿qué tipo de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y de saber quieren aminorar desde el momento en que dicen “yo que emito este discurso, emito un discurso científico, soy un sabio”? ¿Qué vanguardia teórico-política, en consecuencia, quieren entronizar para separarla de las formas masivas, circulantes y discontinuas del saber? (Foucault, 2006a:23).

Tendríamos que considerar los modos como el deseo de hacer prevalecer el discurso propio como científico desborda la pura pretensión de racionalidad.

La pericia del experto se realiza en un escenario, en el cual éste y su objeto de estudio toman forma, uno en relación con el otro. Se trata de procesos simultáneos de subjetivación y objetivación, donde por ejemplo el psiquiatra participa en la producción del enfermo mental, a la vez que él mismo es producido como médico gracias a su objeto/sujeto de investigación e intervención. Entonces, objetos como “la psique” que justifican la existencia de disciplinas como la psicología y la psiquiatría, se revelan como efecto de un campo disciplinar, que entreteje juegos de verdad, procesos de subjetivación/objetivación, y donde la aprehensión de los objetos así delimitados e individualizados por parte de una red de miradas cumple un papel crucial:

El poder disciplinario es individualizante porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de vigilancia y escritura o un sistema de panoptismo pangráfico que proyecta por detrás de la singularidad somática, como su prolongación o su comienzo, un núcleo de virtualidades, una psique y establece además, la norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos (Foucault, 2005:77).

El aparato clínico, se encuentra fundado en el acto de la mirada (Foucault, 2004), pero existe una diferencia crucial entre la clínica orgánica y aquello que corresponde a las disciplinas “psi”. A diferencia del diagnóstico diferencial del médico frente al enfermo, efectuado gracias a la aparente correspondencia entre el lenguaje clínico y el órgano real o el agente patógeno, el alienista se ve llevado a establecer un diagnóstico absoluto: su paciente está loco o no; es anormal o no. La imposibilidad de fijar su arsenal lingüístico a objetos empíricos como la lesión orgánica, echa a andar complejas dinámicas, para hacer al enfermo confesar su enfermedad: “con lo que haces y dices, proporcióname síntomas, no para que yo sepa qué enfermo eres, sino para que pueda ser un médico frente a ti” (Foucault, 2005:307). Esta indagación del psiquiatra en busca de síntomas que permitan

instituir a una de las partes como enfermo y la otra como experto, echa a andar procesos de subjetivación/objetivación que afectan a las dos partes implicadas:

La prueba psiquiátrica es entonces una doble prueba de entronización. Entroniza la vida de un individuo como tejido de síntomas patológicos, pero también entroniza sin cesar al psiquiatra como médico o a la instancia disciplinaria suprema como instancia médica. Por consiguiente, podemos decir que la prueba psiquiátrica es una perpetua prueba de entrada al hospital ¿Por qué no se puede salir del asilo? No se puede salir del asilo, no porque la salida esté lejos, sino porque la entrada está demasiado cerca. Nunca se deja de entrar en él, y cada uno de estos encuentros, cada uno de estos enfrentamientos entre el médico y el enfermo vuelven a poner en marcha, repiten de manera indefinida ese acto fundador, ese acto inicial a través del cual la locura va a existir como realidad y el psiquiatra como médico (Foucault, 2005:307).

Pero este tipo de juegos de entronización de una mirada experta no son propios solamente de la psiquiatría. Se verificarían también en el quehacer de la psicología clínica (como por ejemplo en la aplicación de pruebas psicométricas que apuntan a hacer inteligible el fundamento metaórgánico de la anormalidad) y aun en cierto modo de practicar el psicoanálisis. Quisiera detenerme brevemente en este último punto.

Los psicoanalistas no han sido ajenos a la pugna por hacer valer el suyo como un punto cero de observación. Así, en un reciente texto sobre la historia del psicoanálisis en México, Néstor Braunstein declara:

[...] el psicoanálisis vive sobrevolando (*surplombant*) la cultura es un punto desde donde los malestares de la subjetividad pueden verse, pero donde ninguna imagen se fija pues el paisaje cambia con cada acto, con cada decisión que se toma, con cada palabra que se dice (2012:235).

Así planteado, el ojo del psicoanalista sería la sede de una mirada que trasciende a la cultura y puede desde lo alto desentrañar los malestares humanos; como si el psicoanalista pudiera efectivamente

colocarse fuera y por encima de su propio cuerpo y contexto para observar el cambiante paisaje del mundo. El andamiaje teórico (lacaniano en el caso del autor citado) pareciera procurar una atalaya, para escrutar lo humano desde un ángulo privilegiado. Como si, efectivamente, el psicoanálisis pudiese ser ese añorado punto cero de observación criticado por Castro-Gómez.

El propio Sigmund Freud parece haber pretendido encarnar una mirada privilegiada. Así, por citar un ejemplo, a partir del trabajo de investigación de Erns Falzeder (2008), podemos ver cómo el análisis de una de sus pacientes tropezó una y otra vez con la insistencia del propio analista en ratificar el diagnóstico que él formuló desde el inicio de sus encuentros. En aquel tiempo, Freud estaba embarcado en la pretensión de otorgarle validez científica a la nueva disciplina y, en consecuencia, estableció una aplastante versión del caso a partir de aquello que pudo ver su objeto de estudio; versión aplastante, no por ser verdadera o falsa, sino porque no permitió tomar nota del modo como paciente y analista estaban embarcados en la tarea interminable de ratificarse mutuamente como médico y enferma. Freud clínico, se vio así atrapado junto con su paciente en esa espiral aporética de subjetivación y objetivación: la suya como experto y la de Elfride Hirschfeld como objeto de investigación. Gloria Leff, en su análisis del caso, señala:

Freud toma a la señora Hirschfeld como objeto de estudio y se propone construir un saber con este caso que, en un principio le parece “extremadamente interesante”. Basta revisar los artículos que publica con base en su historia clínica para calibrar el interés científico que esta paciente despierta en él. Consecuentemente, cuando su curiosidad queda satisfecha y cree poseer el saber sobre este caso, pierde el interés. Freud no tendrá que decirle explícitamente a la señora Hirschfeld que, según él, “ella está más allá de cualquier posibilidad terapéutica” y que “su deber es sacrificarse a la ciencia”. Ella lo actuará cambiando de presentación sintomática y produciendo nuevos síntomas, cada vez más aparatosos e inmanejables, para volver a despertar el interés de su analista (2012:47).

De acuerdo con Leff, Freud fue ciego a su propia transferencia hacia su “gran paciente y principal tormento”. Asumiéndose fuera de fuego, cargó con su propia mitad de la condición sintomática de la señora Hirschfeld, sin siquiera percatarse de ello. Cabría preguntarse si lo que Leff denomina “la aporía de Freud” fue consecuencia de su intento de ser un “médico ante su paciente”. Pero también es necesario promover algunas preguntas respecto del modo como Frau Hirschfeld se vio llevada a actuar en ese escenario. Tenida por incurable, compartida en condición de caso clínico por el viejo maestro a sus discípulos, ¿acaso no hacía sino cumplir perfectamente el papel de pieza en el dispositivo clínico? Después de todo, ella parecía obsequiarle sus síntomas, como si encarnara las palabras que Foucault pone en boca de la histérica ante su médico: “gracias a mí y sólo gracias a mí, lo que tú haces a mi respecto –internarme, recetarme drogas, etcétera– es sin duda un acto médico, y yo te entronizo como médico en cuanto te suministro síntomas” (Foucault, 2005:309).

A mi parecer, la lectura crítica de este caso de Freud ejemplifica las situaciones aporéticas en las cuales pueden verse conducidos los participantes de una investigación, cuando uno de ellos, en posición de experto, promueve el ingreso de su sujeto/objeto dentro de cualquier clase de esquema interpretativo, presuntamente legitimado por una mirada calificada. El desafortunado manejo que hizo Freud del caso de la señora Hirschfeld nos permite considerar los impases formales y aun eróticos, de los procesos de producción de un sujeto experto, entronizado al coste de producir otro subalterno. Pero la cuestión no se limita a la reducción formal del otro a objeto teórico; la paciente de Freud no sólo es objeto de indagación de la mirada clínica, sino también de deseo: la subjetividad de Freud habría estado implicada, más allá de la simple toma de posición en un juego de roles. A este respecto, conviene pensar el vínculo del sujeto cognoscente con su objeto, en términos de deseo. Para ello, me remito a la perspectiva señalada por Jacques Lacan en la sesión del 10 de diciembre de 1958 de su seminario sobre el deseo y su interpretación:

La relación del sujeto al objeto no es una relación de necesidad, la relación del sujeto al objeto es una relación compleja que precisamente trato de

articular ante ustedes. Comencemos por indicar esto: es porque allí se sitúa esa relación de la articulación del sujeto al objeto, que el objeto se encuentra siendo ese algo que no es el correlativo y correspondiente de una necesidad del sujeto, sino algo que soporta al sujeto en el preciso momento en que debe encarar, si se puede decir, su existencia, que soporta al sujeto en su existencia en el sentido más radical, esto es que justamente existe en el lenguaje, es decir, que él consiste en algo que está fuera de él, algo que no puede asir en su naturaleza propia de lenguaje sino en el preciso momento en que él, como sujeto, debe borrarse, evanecerse, desaparecer, tras un significante, que es precisamente el punto de pánico, si así podemos decirlo, alrededor del cual ha de engancharse algo, justamente al objeto del deseo que en tanto tal se engancha (Lacan, 1958:85).

El sujeto, entramado en un aparato disciplinario, lejos de ser un autómatas, sería también un sujeto deseante. Y no porque tenga una cualidad individual (el deseo), interna y esencial que lo defina y permita encasillarlo en cualquier suerte de categorías. Por el contrario, constituido por elementos que están fuera de sí, estaría ligado a ellos de tal modo que su subjetividad y su goce se juegan en su vínculo con esos elementos. La existencia misma del experto, su mirada, su imagen individualizada, su angustia, están jugadas en esa relación al otro convertido en objeto de indagación, pero también de deseo y, por tanto, en objeto erótico. Por todo esto, en el escenario de investigación, el ser de cada uno, su calidad de sujeto, se pondría siempre en riesgo con cada acto de conocimiento. Y quizás todo el despliegue disciplinario tenga la función de mantener a raya ese punto de pánico donde se desvanece la ilusión de ser un investigador.

En suma: resulta entonces imprescindible preguntarse por los procesos de subjetivación en que nos implicamos cuando somos conminados a representar el juego de poseer una mirada privilegiada. La clínica, como experiencia de una mirada que asume tener privilegios, nos permite reflexionar sobre tales procesos de subjetivación-objetivación. Por un lado, ella nos permite ubicar el modo como el par sujeto-objeto, lejos de ser una separación natural, forma parte de una distribución de posiciones en un escenario. Por otra parte, podemos ver cómo este par experto-sujeto coloca también a cada uno como el objeto de deseo

del otro, en tanto el ser mismo de cada uno de estos sujetos está apostado ahí.

Para abandonar el punto cero de observación

La modernidad ha permitido florecer posicionamientos epistemológicos que abren configuraciones subjetivas de otro tipo. A pesar de los puntos criticables en sus obras, figuras como Sigmund Freud, Jaques Lacan, Pierre Hadot, Jean Allouch, Edgar Morin, Leo Bersani, el propio Castro Gómez y un largo etcétera, han intentado abrir paso a modos diferentes de subjetivar la experiencia del saber. Y entre quienes se han ocupado de la tarea de replantear el pensamiento occidental, Michel Foucault ha sido una figura crucial.

De acuerdo con Foucault, el precio a pagar por el saber en distintos dispositivos premodernos, era el del ser del sujeto, mediante tareas que involucran el eros, ciertos ejercicios y el paso por otros (Foucault, 2006b). De esta manera, el resultado no es una verdad producida por un mero acto de conocimiento aséptico, sino un saber situado en y explícitamente dependiente de la subjetividad del implicado. Quizá esté ahí una vía para plantear alternativas a la posición de experto y sus juegos de poder, poniendo en juego la propia implicación como elemento que juega a favor de la investigación. No se trataría de un retorno nostálgico a formas idealizadas de subjetividad premoderna:

[pero] entre los inventos culturales de la humanidad hay un tesoro de estrategias, de técnicas, de ideas, procedimientos, etcétera, que no pueden ser reactivados, pero que constituyen o ayudan a constituir un cierto punto de vista que puede ser una herramienta muy útil para analizar qué es lo que está pasando ahora —y para cambiarlo (Foucault, 2009:60).

De hecho, este contraste entre el mundo grecolatino y la modernidad, le permitió a Foucault distinguir modelos de subjetivación actualmente en funcionamiento, que ponen el acento en el vínculo entre verdad y ser. El psicoanálisis, librado del juego de la “función psi”, podría ser uno de esos modelos.

Si bien el campo psicoanalítico es heterogéneo y, como ya he mostrado, hay quienes defienden posiciones más acordes al modelo epistémico aquí criticado, también hay quienes extraen de su práctica otro tipo de consideraciones. Luis Tamayo, por ejemplo, señala que de acuerdo con la enseñanza de Lacan, el psicoanálisis no es una investigación de un individuo sobre otro hecho objeto, sino “en el análisis el sujeto investiga al hombre que es él mismo, mirándose en el otro –el analista– al cual le atribuye proyectivamente el carácter subjetivo, pudiendo así, gracias a este desdoblamiento, estudiarse a sí mismo” (Tamayo, 2004:21). La primera novedad es que el agente del acto no es un experto, sino el propio analizante que se investiga a sí mismo. Pero ese “sí mismo” se va revelando como constituido por el mundo en el que está inmerso: quien está en análisis no puede más que dar cuenta de una verdad situada en su vida y en aquello que la constituye; nunca de un saber universal y trascendente. Además, el psicoanálisis no necesariamente se guía de acuerdo con una voluntad de verdad sedimentada en teorías canónicas sino mediante un dispositivo que genera un saber localizado, además de transformador.

Ahora bien, si el acto analítico no está modulado por hipótesis a comprobar, entonces, ¿qué lo opera?, ¿cuál es el protocolo a cumplir por quien se propone como analista? La situación se echa a andar gracias a dos reglas que desde siempre rigen la *performance* analítica: libre asociación y atención libremente flotante; ambas modulando una forma particular de recepción del otro como prolongación de uno mismo en un mundo compartido, un rodeo que, vía la transferencia, trastoca ambos participantes.

¿Qué clase de relación se establece en un análisis? Impersonal ciertamente, sin reciprocidad; pero con un flechazo que atraviesa a quienes participan de ese dispositivo. Lejos de una fría indagación sobre un objeto, el escenario está determinado por una erótica, a saber, la transferencia. Eros mina así la razón (Bercovich, s/f) y destituye al analista de la *performance* clínica (entendida aquí la clínica como aparato disciplinario). Convertido así en pantalla de la transferencia, sometido al desapego del saber que le imponen las reglas de la sesión, el psicoanalista deja de ser un experto, para ser cualquier cosa. Así, en las antípodas de la pretensión de hacer del psicoanalista “un alguien con

una mirada privilegiada”, Jean Allouch, siguiendo las formulaciones de Lacan respecto del amor transferencial, señala:

No se trata sólo de que [el psicoanalista] esté advertido en pensamiento, intelectual y teóricamente. Sólo podría estar advertido de una de las maneras más concretas: manifestando al analizante que él no puede; él, el psicoanalista, extremando la pregunta “¿quién eres tú?” no puede más que vacilar. Vacilar, sí, ¿pero cómo? ¿Hasta caer? Si, sí, ¿cómo? En dicha vacilación el deseo del analista obtendría su eficacia de un duelo, precisamente del duelo *de ser alguien*, quien quiera que sea (celebridad del momento, profesor universitario, director de una escuela o de un servicio psiquiátrico, clínico que despierta rumores de alabanza a propósito de su fineza, personaje cargado de diplomas, importante teórico, hombre de poder, pequeño otro en la transferencia, etcétera). Este duelo sería tal que permitiría que opere el deseo del analista. No rehusarse a ser un *cualquiera*, en vacilar en tanto que singular, tal sería la performance de ese duelo que así ofrecería al deseo del analista su condición de eficacia. Lacan no pronuncia la palabra capaz de decir de modo más certero el estatus de dicha *performance*: una ascesis (Allouch, 2011:143).

La apuesta por practicar el psicoanálisis, llevándolo de dispositivo clínico a ascesis, es propia de cierta recepción del “cuidado de sí” foucaultiano en el psicoanálisis. Arrastrar al psicoanálisis fuera del régimen psi, para hacer del analista algo muy lejano a un experto, convoca a la tarea de inventarnos otro modo de encuentro con el otro, a quien ya no se le demandará reconocer al analista como experto ni reconocerse a sí mismo como enfermo, de acuerdo con los cánones teóricos. De este modo el psicoanálisis, reconociéndose como un escenario donde ambos participantes resultan trastocados por Eros, vía la transferencia, se convierte en un modo inédito de intimidad impersonal:

Necesariamente, al recibir a un niño, el analista se vuelve niño. Muy distinta al tipo de recepción de “el adulto que recibe a un niño”; y es sabido que la cosa así no funciona. El analista-niño es trastocado por el niño que recibe, porque en un punto cualquiera, él es ese niño. Y por

haber hecho el rodeo por aquel a quien recibe, es, por él, transformado. El pasaje por el otro lo devuelve diferente. Una prolongación de sí en el otro para encontrarse diferente (Bercovich, s/f).

En una nota al pie del texto citado, Bercovich da cuenta de los efectos de este encuentro con el otro, para aquellos que abandonando la posición de analistas acuden a su vez a sus propias sesiones de análisis y pueden entonces replantearse su propia posición subjetiva:

Se constata muchas veces lo siguiente: al hablar de los casos en la sesión de análisis, el analista (ahora analizante) es transformado por ellos. El sólo hecho de que los analizantes vienen a las ocurrencias de los analizantes-analistas es la muestra de que esos casos conciernen al análisis del analista, entonces, a su vida (Bercovich, s/f).

Dicha toma de posición del analista en el dispositivo analítico, que supone una forma de lazo social diferente y el abandono del lugar de experto, alejan radicalmente al psicoanálisis de los dispositivos normativos y de la reducción del otro a viñeta clínica. En el analista algo opera por este encuentro con el otro:

Contamos con esta experiencia cotidiana: es como otro (como el otro que soy yo), que algo se vuelve subjetivable ¿Por qué escaparía el analista a este principio? Hay también para él una transformación subjetiva a través de otro, sobre todo si recibimos al analizante, no como aquel que viene para que un saber le sea aplicado, sino como el que viene a librar un saber, viene como un maestro, es transformador (Bercovich, s/f).

Abdicar de la posición de experto, permite además romper con la necesidad de una incesante reiteración de que es un clínico ante un enfermo. Si bien por la transferencia se le llega a atribuir un saber (que no tiene) al analista, ella misma permite disolver dicha suposición al final del análisis. En esta perspectiva, el final del largo recorrido por un diván no se reduce a la aceptación de ninguna verdad teórica por parte del analizante ni a ningún hallazgo teórico por parte del analista que le permita desechar a su “informante”. El final de un

análisis destituye definitivamente al analista, quien tendría que estar en posibilidad de caer. Si bien Freud no pudo dejar de ser un médico ante Hirschfeld, hoy queda claro el inconveniente de su actuación, y por tanto se plantea que “el destino de un psicoanalista, al final del recorrido es el bote de basura” (Hernández, 2012b:150).

[Así, el dispositivo analítico evita instituir relaciones de subalternidad] por mucho que durante el análisis el analizante se viva como un subalterno, el dispositivo analítico, específicamente a través de la asociación libre, está ahí para impedir que se concrete esa subalternidad. Lacan lo dijo con todas sus letras: los analistas están en manos de los analizantes, no al revés (Hernández, 2012a:168-269).

¿Hay en esta manera de pensar la relación psicoanalítica (que es a final de cuentas un dispositivo de producción de saber) una vía para replantear la posición del investigador social como no-experto? Me parece que sí; y una vía crucial, pues en tanto no se considere la dimensión subjetivante de los modelos epistemológicos, destituyendo el ideal de un sujeto cognoscente que actúa ante un objeto, las intenciones de cambio de paradigma (ecología de saberes, complejidad, etcétera) corren el riesgo de sólo yuxtaponer buenas intenciones, sin suscitar posiciones de sujeto sensiblemente diferentes.

También entre los filósofos contemporáneos encontramos una preocupación por poner el acento en la potencia transformadora de un saber producido no sobre otros, sino en el vínculo con los otros. Pierre Hadot señala que la filosofía es antes que nada una manera de vivir, marcada no por el conocimiento objetivo, sino por la aspiración de la sabiduría, la cual sería un estado subjetivo ciertamente utópico, hacia el cual se camina en el reconocimiento de la propia ignorancia. Para él, rodeo por otros es imprescindible, pues al final se trata de establecer una relación distinta con uno mismo, con los demás y con el mundo. Me parece que hay en esa formulación una alternativa más para poner nuevamente sobre el tapete aquello que reiteradamente ha quedado entre paréntesis fuera de la página: la cuestión del ser del sujeto que se aventura en el acto de conocimiento.

En mi lectura del texto de Merleau-Ponty encuentro también una apuesta por romper la brecha entre el sujeto que investiga y el otro. De acuerdo con él, los actos científicos implican la ceguera para el ser como precio a pagar por el éxito en la determinación de los entes, pero aun así es posible percatarse que el rodeo por el otro produce el pensamiento, no como la huella del mundo en uno mismo, sino como indicación de que sólo podemos pensar por medio de los otros, poniendo en juego el propio ser. De este modo, lejos de ser una individualidad reflexiva y autónoma, nos descubrimos como parte de un mundo que no está fuera de nosotros:

Mi acceso a un espíritu universal por la reflexión, lejos de descubrir finalmente lo que soy desde siempre, está motivado por el entrelazamiento de mi vida con otras vidas, de mi cuerpo con las cosas visibles, por el recorte de mi campo perceptivo con el de los otros, por la mezcla de mi tiempo con los otros tiempos. Si por la reflexión yo finjo encontrar en el espíritu universal la premisa que desde siempre sostenía mi experiencia, sólo será olvidando quizás ese no-saber del comienzo que no es la nada, que tampoco es la verdad reflexiva, y de la cual también hay que dar cuenta. Yo no pude cuestionarme el mundo y los otros y tomar el camino de la reflexión, sino porque primero yo estaba fuera de mí, en el mundo, junto a los otros; y a cada instante esa experiencia sigue nutriendo mi reflexión. Tal es la situación total de la cual la filosofía debe dar cuenta. No lo hará sino admitiendo la doble polaridad de la reflexión y el hecho de que como decía Hegel, entrar en sí es también salir de sí (Merleau-Ponty, 2007:54).

Como se puede apreciar, desde distintos frentes se desenmascara la pretensión de que el experto sea algo ajeno al otro. Y más aún, estas modificaciones son puestas a jugar a favor de la producción de un saber que ya no podría ser sólo teórico, sino explícitamente conllevaría una dimensión ética y política.

El escenario de investigación es pues un mundo compartido con el otro; lo que se mira se encuentra modulado por ese encuentro con el otro, con los otros. La forma convencional de plantearse la ciencia en la dicotomía sujeto-objeto tras la máscara de una razón impersonal siempre igual a sí misma no hace más que velar el hecho

de que el ejercicio de investigación es un modo de subjetivación: de producción de un sujeto en el entramado con otros. Ahora bien, no pudiendo construirse el conocimiento de manera escéptica, no queda más que resituarnos en el mundo, conscientes de que siempre hemos estado en él de cuerpo presente, con las maneras como tiene ese cuerpo de hacerse presente. La mirada del investigador resituada en el mundo deja de ser la de un experto omnisciente y omnividente, para revelarse como una manera particular de insertarse en la trama, desde un ángulo, con un horizonte parcial. La mirada será entonces una mirada inexperta, curiosa y advertida de sus límites; más cercana a la del filósofo según la imagen que nos transmite Pierre Hadot; una mirada para la cual resuena el consejo délfico: nada en demasía.

Bibliografía

- Allouch, Jean (2011), *El amor Lacan*, Argentina, Ediciones Literales/El Cuenco de Plata.
- Bercovich, Susana (s/f), “Intimididades transformadoras”, revista *Encuentro psicoanalítico* [http://www.encuentropsicoanalitico.com/s1/Intimididades_transformadoras.pdf], fecha de consulta: septiembre de 2012.
- Braunstein, Néstor (2012), “El psicoanálisis, por venir”, en Reynoso, Martha (coord.), *Historia del psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro*, México, Museo Casa León Trotsky.
- Castro-Gómez, Santiago (2007), “Decolonializar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro-Gómez, Santiago; Grossfoguel, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitamismo global*, Colombia, Siglo del Hombre Editores, pp. 79-92.
- Debroise, Olivier (2005), *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Descartes, René (2004), *Discurso del método*, Buenos Aires, Losada.
- Falzeder, Erns (2008), “Mi gran paciente, mi principal tormento: un caso de Freud hasta ahora desconocido y sus consecuencias”, *Página literal*, núm. 8, “Psi ¿Qué?”, Costa Rica, École Lacanienne de Psychanalyse.
- Foucault, Michel (2006a), *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Foucault, Michel (2007), *Sexualidad y poder (y otros textos)*, Barcelona, Ediciones Folio.
- (2004), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI Editores.
- (2005), *El poder psiquiátrico*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2009), *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca Editora.
- (2006b), *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jaques (1958), *Seminario 1958-1959: el deseo y su interpretación* (versión crítica establecida por Ricardo Rodríguez Ponte), Argentina.
- Leff, Gloria (2012), “La aporía de Freud”, *Me cayó el veinte*, núm. 26, “A propósito de El amor Lacan”, México, École Lacanienne de Psychanalyse.
- Hadot, Pierre (2000), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2010), *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, España, Siruela.
- Hernández Carrasco, Moisés (2009), “Pierre Hadot: la filosofía como manera de vivir. Génesis de la noción contemporánea de ejercicio espiritual”, tesis de maestría en filosofía y ciencia, CIDHEM, México.
- Hernández García, Manuel (2012a), “Una vía de entrada del psicoanálisis lacaniano en México: la école lacanienne de psychanalyse”, en Reynoso, Martha (coord.), *Historia del psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro*, México, Museo Casa León Trotsky.
- (2012b), “La rotura y la vergüenza”, en Reynoso, Martha (coord.), *Historia del psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro*, México, Museo Casa León Trotsky.
- Merleau-Ponty, M. (2010), *Lo visible y lo invisible*, Argentina, Nueva Visión.
- Nancy, Jean-Luc (2006), *La deconstrucción del cristianismo*, Argentina, La Cebra.
- Said, Edward (2006), *Orientalismo*, México, Random House Mondadori.
- Sladogna, Alberto (2000), “Excluir la locura de la ciencia y el psicoanálisis, ¿tiene la misma consecuencia?”, *Artefacto. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, núm. 7, mayo, pp. 67-93.
- Tamayo, Luis (2004), *El discípulado en la formación del psicoanalista. Un aporte del psicoanálisis a la pedagogía*, México, Sello de Agua.
- Vargas Moroy, Liliana (2010), “De testigos modestos y puntos ceros de observación: las incómodas intersecciones entre ciencia y colonialidad”, *Tabula Rasa*, núm. 12, enero-junio, pp. 73-94.

