

La autoformación como sublimación y la cuestión de la tecnología y el arte

Self-formation as sublimation and the question concerning technology and art

Ciano Aydin*

Resumen

La idea de “autoformación” a menudo se presenta como liberadora: el yo, en lugar de ser esencialmente fijo o predeterminado, se atribuye el potencial de moldearse a sí mismo. Además, la auto-formación se desarrolla siempre como auto-formación tecnológica, lo que da lugar a aspiraciones ilimitadas de auto-mejora. Esta visión se enfrenta con, al menos, dos problemas fundamentales: en primer lugar, la autotransformación radical no solo implica mejorar las capacidades, sino que también puede introducir estándares nuevos y diferentes para establecer lo que es “mejora”. En segundo lugar, si las tecnologías están moldeando cada vez más la estructura misma del yo, el yo no puede simplemente externalizar la tecnología y determinar de forma autónoma cómo quiere usarla para mejorar. Reconociendo estos problemas, propondré que, en lugar de entender la autoformación como mejora, se pueda capturar mejor como sublimación¹.

Palabras clave: autoformación, mejora, tecnología, sublimación, arte.

Abstract

The idea of “self-formation” is often presented as liberating: instead of being essentially fixed or predetermined, the self is attributed the potential to shape itself. In addition, self-formation is ever more captured as technological self-formation, which for techno-optimists gives rise to boundless aspirations for self-enhancement. This view is confronted with, at least, two fundamental problems: first, radical self-transformation does not only imply improving capacities but might also introduce new and different standards for establishing what is “enhancement.” Second, if technologies are increasingly shaping the very fabric of the self, the self cannot simply externalize technology and autonomously determine how it want to use it in order to improve itself. Recognizing these problems, I will propose that, instead of understanding self-formation as enhancement, it can be better captured as sublimation.

Keywords: self-formation, enhancement, technology, sublimation, art.

* Universidad de Twente, Países Bajos. Correo electrónico: c.aydin@utwente.nl

¹ La traducción del artículo estuvo a cargo de Fabio Campeotto (CONICET-UNLaR-UCC) y Claudio M. Viale (CONICET-UCC).

La idea de “autoformación” se presenta a menudo como una alternativa para las nociones esencialistas y dualistas del yo: desde esta perspectiva, el yo no se ve como una entidad dada *a priori*, sino que se le atribuye el potencial de formarse impartiendo una forma particular a sus interacciones con el mundo. Dado que las tecnologías desempeñan un papel cada vez más fuerte en esta configuración, la autoformación se capta cada vez más como autoformación tecnológica, lo que para algunos transhumanistas y otros optimistas tecnológicos da lugar a aspiraciones ilimitadas de automejora.

Según el optimismo tecnológico, las tecnologías nuevas y emergentes pueden mejorar nuestra organización y capacidades neuronales, así como dar nueva forma a nuestros patrones motivacionales y nuestras respuestas emocionales. Se cree que estas tecnologías nos prometen el dominio sobre nuestra bioquímica y, en última instancia, el control total sobre nuestras vidas.

Los tecno-optimistas, que proponen abordar la autoformación tecnológica como una automejora tecnológica radical, se enfrentan al menos a dos problemas fundamentales: primero, su presunta noción de “mejora” es insostenible porque la auto-transformación radical no implica solo el potenciamiento del ser humano, aumentando sus capacidades tecnológicas y agregando nuevas funciones a su constitución, sino que también implica introducir nuevos y diferentes estándares para establecer lo que constituye la “mejora”². Los transhumanistas parecen estar confundidos acerca de su propia concepción del posthumanidad. Si ya se pueden observar variaciones de criterios, tanto diacrónicos como sincrónicos, de lo que se puede considerar ‘normal’ y ‘mejorado’ [*enhanced*] en contextos y situaciones pasadas y presentes, lo que entonces garantiza que los estándares actuales puedan mantenerse en el futuro, especialmente si ese futuro está sujeto a influencias tecnológicas radicales y disruptivas.

La segunda objeción con respecto a la retórica de la “mejora” se refiere a no tener en cuenta que, en los intentos de formarnos tecnológicamente, nos encontramos con alguna Cosa interna [*some-Thing within*], algo extraño, que a menudo puede resistirse a moldearse a nuestro antojo³. El entorno, que es cada vez más un entorno tecnológico, no puede ubicarse simplemente fuera de los humanos y de su condición. Si las tecnologías nuevas y emergentes están dando forma, cada vez más, a la estructura misma del ser, concebir a las tecnologías como medios que pueden mejorar o amenazar a los humanos es ignorar que el ser no puede simplemente externalizar la tecnología y determinar de forma autónoma si y cómo usarla para realizar ciertos objetivos que él mismo se ha fijado. La tecnología se ha convertido en una parte intrínseca del ser; se ha convertido, se podría decir, en “éxtima” [*extimate*].

¿Cómo se reconoce esta estructura inestable del ser y se evita adoptar la opinión de que el ser no es más que un juego de influencias y fuerzas contingentes? ¿Cómo

es posible, contra el contexto que se acaba de delinear, mantener el ideal de “buena autoformación”? A raíz de las normas unívocas que son desafiadas y socavadas por un “otro” tecnológico externo e interno, la cuestión de cómo formarnos se vuelve cada vez más aguda. En este artículo se argumenta que, con respecto a esto, la noción de “sublimación” podría resultar fructífera. En lugar de entender la autoformación como mejora, se propone que el concepto se refleja mejor en la sublimación, también reflexionando sobre el papel de las tecnologías en ese proceso.

La sublimación como sustituto de los impulsos brutos en las valoraciones sociales

La sublimación es una noción clave en el psicoanálisis de Freud. Para él, la sublimación es idealmente el resultado de un tratamiento psicoanalítico exitoso, siendo una condición necesaria para una completa salud psíquica. En general, el objetivo del tratamiento psicoanalítico es llevar a la conciencia impulsos, deseos y anhelos hasta entonces reprimidos a través del lenguaje y el diálogo, y canalizar y redirigir a fines más útiles y apropiados la energía que previamente se ha evidenciado en síntomas desagradables. Para Freud, la sublimación implica la redirección de un impulso sexual reprimido hacia un objetivo no sexual. En sus palabras, es la “desviación de las fuerzas pulsionales sexuales de sus objetivos y su orientación hacia objetivos más nuevos (un proceso que merece el nombre de *sublimación*)” (*OC*, VII, p. 161)⁴. La definición de “sublimación” de Freud puede parecer sencilla, pero ha provocado una gran discusión y ha sido fuente de mucha confusión. Como subrayan Laplanche y Pontalis: “la ausencia de una teoría coherente de la sublimación sigue siendo una de las lagunas del pensamiento psicoanalítico”⁵. Un problema importante con la noción de sublimación de Freud es que parece no distinguir las sublimaciones de la formación de síntomas neuróticos⁶. La “teoría de la represión” de Freud indica que los impulsos que han sido reprimidos pueden manifestarse como “formaciones sustitutivas” en varios tipos de comportamiento. Sin embargo, su explicación de la sublimación no parece permitir separar esas formaciones sustitutivas, aquellas instancias del “retorno de lo reprimido” que son síntomas, de aquellas que son sublimaciones genuinas (*OC*, XII, p. 343). Relacionado a esto, la enfermedad no puede separarse de la salud. Un obsesivo compulsivo que se lava las manos cien veces al día puede haber redirigido un objetivo sexual a uno no sexual, pero eso difícilmente podría considerarse un caso de sublimación exitosa.

⁴ Las referencias a textos de Sigmund Freud se encuentran en el cuerpo del artículo y se retoman de *Sigmund Freud: Obras Completas. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud (1886-1939)*, 25 Vols. Etcheverry, J.L. (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1978 (en adelante *OC*). (Nota de los traductores).

⁵ LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J. B., *Diccionario de psicoanálisis*, Cervantes, F. G. (trad.), Barcelona, México, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 417.

⁶ GEMES, K., “Freud and Nietzsche on Sublimation”, *Journal of Nietzsche Studies*, 38, 2009, pp. 38-59.

² AYDIN, C., “The Artifactual Mind: Overcoming the ‘Inside-Outside’ Dualism in the Extended Mind Thesis and Recognizing the Technological Dimension of Cognition”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14,1, 2015, pp. 73-94; “The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 42, 3, 2017, pp. 304-327.

³ AYDIN, C., “The Technological Uncanny as a Permanent Structure of Selfhood”, Vallor, S. (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, en prensa.

Esta dificultad podría explicarse en parte por el famoso reconocimiento de Freud de que es imposible distinguir clara e inequívocamente lo normal de lo patológico. “Ya no creemos que salud y enfermedad, normal y neurótico, se separen entre sí tajantemente, ni que unos rasgos neuróticos deban apreciarse como prueba de una inferioridad general” (OC, XI, p. 122). Sin embargo, la práctica psicoanalítica de Freud no podría prescindir de una distinción entre salud y enfermedad.

Freud hace la distinción entre salud y enfermedad a lo largo de su trabajo y enfatiza que la sublimación resulta en un comportamiento o una actividad que pueden considerarse como valiosos social o culturalmente. La sublimación se explica haciendo referencia a las valoraciones sociales: “distinguímos con el nombre de sublimación cierta clase de modificación de la meta y cambio de vía del objeto en la que interviene nuestra valoración social” (OC, XXII, p. 89). Repetidamente relaciona la sublimación con “desviar la excitación sexual hacia una meta superior” (OC, IX, p. 143).

Algunos críticos de esta visión de la sublimación han intentado hacer la distinción entre patológico y normal sin tener que introducir criterios no clínicos como la valoración social. Fenichel (1945), por ejemplo, ha intentado proporcionar una explicación psicoanalítica estricta sobre la base de la distinción entre sublimación como defensa exitosa y represión como defensa fallida. Aunque la distinción entre represión y sublimación no siempre es clara en Freud, hay pasajes, con los que Fenichel parece guiarse, que distinguen estrictamente a las dos: “Una represión sobrevenida temprano excluye la sublimación de la pulsión reprimida; cancelada la represión, vuelve a quedar expedito el camino para la sublimación” (OC, XII, p. 50). Fenichel discute tres diferencias entre represión y sublimación: en primer lugar, indica que en la sublimación “el impulso originario desaparece porque su energía le es quitada en beneficio de la catexis de su sustituto”. En segundo lugar, argumenta que los impulsos sublimados “encuentran su forma de salida”, mientras que los impulsos reprimidos no. Finalmente, señala que en la sublimación existe una desexualización, a diferencia de las gratificaciones sustitutivas de carácter neurótico⁷.

Gemes trata de ilustrar, sobre la base de la discusión de Freud sobre el caso de Leonardo Da Vinci, que la distinción de Fenichel entre la represión fracasada y la sublimación exitosa no puede sostenerse⁸. Argumenta que difícilmente podría decirse que el impulso homosexual original de Da Vinci había desaparecido, ya que se expresa en muchas de sus actividades, como sus dibujos de perfectos cuerpos masculinos idealizados. Esta observación también desafía la idea de Fenichel de la desexualización como un marcador que separa las sublimaciones de los síntomas patológicos. Hemos visto que también el ejemplo de lo obsesivo-compulsivo muestra la insostenibilidad de esta distinción, y hace que no pueda sostenerse la distinción de Fenichel y Freud entre patología y sublimación en términos de distinción entre expresión sexualizada y no sexualizada. Tanto las sublimaciones como los síntomas patológicos parecen encontrarse en formas sexualizadas y no sexualizadas.

Parece difícil comprender la sublimación en términos estrictamente psicoanalíticos, independientemente de las valoraciones sociales. Al mismo tiempo, como indican Laplanche y Pontalis, tampoco está exento de problemas el hecho de considerar la sublimación como dependiente de lo que una particular sociedad encuentra aceptable, ya que puede conducir a la represión y la arbitrariedad. “El hecho de que las actividades llamadas *sublimadas* son objeto, en una determinada cultura, de una valoración social particular, ¿debe considerarse como una característica fundamental de la sublimación?”⁹.

No es una coincidencia que la reflexión sobre el significado de “sublimación” en Freud culmine en una tensión entre los impulsos y la valoración social. La tensión entre “instintos no regenerados y cultura dominante” se encuentra en el corazón de su psicoanálisis y su noción del yo: “Dado que el individuo no puede extirpar sus instintos ni rechazar por completo las demandas de la sociedad, su personaje expresa la forma en que se organiza y aplaca el conflicto entre los dos”¹⁰. Desde esta perspectiva, es difícil mantener una distinción clara entre enmarcar la sublimación en términos de valoración social o entenderla en términos estrictamente psicofisiológicos. Freud parece tener un compromiso alcanzable entre estas dos fuerzas, pero no una resolución final; la cultura permanece siempre como potencialmente represiva y los impulsos siempre están al acecho debajo de la superficie, listos para interrumpir el comportamiento socialmente aceptado. Siempre existe el peligro de una renovación del conflicto. Si bien favorece la sublimación, Freud enfatiza los límites de nuestra capacidad para redirigir los impulsos y sustituir la tosca gratificación por representaciones valoradas culturalmente.

La sublimación como organización que impulsa un vacío disruptivo

Aunque Lacan retoma explícitamente las ideas sobre sublimación que encuentra en la explicación de Freud, su punto de vista difiere significativamente de la noción freudiana. Desarrolla su visión de la sublimación en relación con lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, que en Lacan representan los tres registros esenciales de la condición humana. Lo Imaginario y lo Simbólico constituyen para Lacan el mundo intersubjetivo y transubjetivo, que permite al individuo relacionarse con otras personas y conectarse con [*hook into*] una “razón general”. Entrar en este mundo marca una separación de lo Real, que es el reino de los impulsos que resisten la socialización, pero no elimina por completo su funcionamiento. Para Lacan es en virtud de lo Real que un individuo no puede ser completamente absorbido por reglas y normas generales éticas, políticas, sociales y (podemos agregar) *tecnológicas*. Visker dice: “es lo que hace que sea *mi* ser y no el de otra persona, es la diferencia lo que me diferencia”¹¹. Lo que no se puede comprender, generalizar y comparar, lo que no se puede expresar en lenguaje y símbolos, que Lacan también caracteriza como “la Cosa”, es también lo que me hace diferente, lo

⁷ FENICHEL, O., *Teoría psicoanalítica de la neurosis*, Carlisky, M. (trad.), México D.F., Paidós, 2008 [1945], p. 168.

⁸ GEMES, *Ob. Cit.*, pp. 45 ss.

⁹ LAPLANCHE y PONTALIS, *Ob. Cit.*, p. 418.

¹⁰ RIEFF, P. *Freud: The Mind of the Moralizer*, Londres, Methuen, 1965, p. 28.

¹¹ VISKER, R., “The Strange(r) Within Me”, *Ethical Perspectives*, 12, 4, 2005, p. 438.

que me hace una persona singular. Lacan propone una ética que no niega y neutraliza por completo la Cosa, sino que encuentra formas de dejarle espacio y vivir con ella.

En *La ética del psicoanálisis* Lacan, usando su propio lenguaje idiosincrático, define la "sublimación" como el proceso que "eleva un objeto (...) a la dignidad de la Cosa"¹². La definición de sublimación de Lacan nos confronta inmediatamente con una paradoja: un objeto imaginario debe elevarse a través de una transformación particular para representar la Cosa que se encuentra fuera de lo significado y, por lo tanto, no se puede imaginar. ¿Cómo representar algo que no puede ser representado? La sublimación parece permitir, de una forma u otra, que lo simbólico se acerque a lo real por medio de lo imaginario. Si la Cosa es una vacuidad, un intervalo, un vacío alrededor del cual se organiza el orden simbólico, entonces elevar un objeto a la dignidad de la Cosa en la sublimación es intentar representar (simbólicamente) la Cosa por otra cosa (en el orden simbólico) que terminará siendo nada más que un vacío.

Lacan intenta reconocer tanto el valor de una ley moral como el deseo de socavarla. De hecho, ambos están fuertemente interrelacionados: el orden produce el deseo perverso de socavar el orden. Para Lacan, sin el orden simbólico el deseo no puede ser canalizado y, por lo tanto, existir. Y al mismo tiempo, al canalizar el deseo, empieza el deseo de transgredir esa estructura y orden. No es una coincidencia que Lacan a veces equipare la Cosa con el pecado, ya que la Cosa se refiere a la posibilidad de transgresión de la ley moral.

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho —Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley (...). Pienso que, desde hace un momentito, algunos de ustedes al menos, dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación —Cosa en lugar de pecado—, éste es el discurso de san Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, Epístola a los Romanos, capítulo 7, párrafo 7¹³.

La Cosa siempre marca una forma de transgresión. Se basa en la prohibición. La ley regula, pero también compensa el deseo en una manera tal que aumenta la sensación de tentación y va más allá de la moral tradicional. La Cosa está más allá del bien y del mal, aunque la moral convencional la califica generalmente como malvada: los paralelos con la crítica de la moral de Nietzsche son bastante obvios, lo cual, sin embargo, no será discutido aquí.

¹² LACAN, J., *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Rabinovich, D. S. (trad.), Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 138.

¹³ LACAN, *Ob. Cit.*, p. 103.

Ahora la diferencia entre la noción de sublimación de Freud y la de Lacan se vuelve más clara. En línea con Freud, Lacan concibe la sublimación como una "cierta forma de satisfacción de los *Triebe*"¹⁴. Sin embargo, no concibe la sublimación como una redirección de la libido a un objeto no sexual, como un sustituto socialmente aceptado de la gratificación sexual. Para Lacan, la sublimación no se relaciona con una belleza moral sublime que apoya la ética tradicional, sino que se refiere a la organización simbólica de nuestros impulsos, de tal manera que lo Real, que es el vacío dejado atrás por el objeto de amor original (en el lenguaje psicoanalítico: la madre), no es eludido, sino habilitado para ejercer su influencia. Al mismo tiempo, al organizar y satisfacer nuestros impulsos, debemos intentar volver a visitar el objeto original del deseo y, de alguna manera, proclamarlo como el centro vacío (y la falta) que alimenta el deseo.

El credo lacaniano de "no renuncies a tu deseo" no es un eslogan libertario, sino que expresa la idea de que el deseo solo puede ser sostenido y alimentado si se reconoce y proclama la Cosa como causa del deseo, lo que siempre conlleva posibilidades y peligros de transgresión. Lacan también relaciona a veces la sublimación con la noción freudiana de pulsión de muerte, pero nuevamente la reformula de manera tal que no puede ser reducida simplemente a la visión de Freud. Freud explica la pulsión de muerte como un deseo fundamental inherente a toda vida orgánica para restaurar una unidad inorgánica, que pondrá fin a todo sufrimiento y resolverá todas las tensiones. Lacan retoma esta idea freudiana de pulsión de muerte como el restablecimiento de una unidad primordial, pero la relaciona con la unidad en el orden de lo Real. Para Lacan, la pulsión de muerte es el deseo llevado al extremo, al límite absoluto del deseo, más allá del placer [*jouissance*]. Es el desencadenamiento del deseo animal absoluto sin ninguna restricción o ley, lo que conduce, en última instancia, a la destrucción y autodestrucción y a la muerte. Sin embargo, este impulso a la destrucción total tiene para Lacan también un lado "positivo". La pulsión de muerte debe considerarse como una "voluntad de destrucción", ya que es una "voluntad de comenzar de cero. Voluntad de Otra-cosa, en la medida en que todo puede ser puesto en causa"¹⁵. De esta manera Lacan conecta la sublimación con la pulsión de muerte y la creación *ex nihilo*: "la noción de pulsión de muerte es una sublimación creacionista, vinculada con ese elemento estructural que hace que (...) hay en algún lado, pero ciertamente fuera del mundo de la naturaleza, el más allá de esa cadena [significante], el *ex nihilo* sobre la que se funda [esta cadena] y se articula como tal"¹⁶.

Al representar lo Real, la sublimación opera como creación desde la nada, desde el vacío, dentro de lo simbólico. La sublimación "es precisamente lo que revela la naturaleza propia del *Trieb* [manejado] en la medida en que éste no es puramente el instinto, sino en la medida en que se relaciona con *das Ding* como tal, con la Cosa en tanto que ella es diferente del objeto"¹⁷. La sublimación es una creación simbólica alimentada por lo Real y llevada a sus límites, más allá de las restricciones morales tradicionales y las

¹⁴ *Ibidem*, p. 136.

¹⁵ *Ibidem*, p. 256.

¹⁶ *Ibid.*, p. 257.

¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

consideraciones del bien y el mal. En resumen, la sublimación es la creación de lo singular dentro de lo simbólico.

¿Cómo puede esta noción lacaniana de sublimación contribuir a un mayor desarrollo de la noción propuesta de autoformación? En primer lugar, debemos reconocer que un yo que intenta formarse ya está sujeto a leyes, costumbres, tradiciones y restricciones de un orden imaginario y simbólico que controla y regula sus deseos y su conducta. Sin las imágenes impartidas por otros, y las leyes y las morales impuestas por el orden simbólico, el yo no sería capaz de formar un ego y convertirse en un sujeto en primer lugar. Sus deseos son, en gran medida, un depósito de los deseos y fantasías proyectados pertenecientes a otras personas importantes.

Sin embargo, el orden simbólico, sus leyes y su moral, que canalizan los deseos del yo y simultáneamente le imparten una forma por su propia existencia, inicia la posibilidad de transgredir esa forma. Si lo real es, en su forma más pura, desorientación e interrupción, entonces organizar nuestras pulsiones “alrededor de un vacío” implica regularlas e imponerles una forma, sin destruir la posibilidad de ir en contra del *statu quo*, las leyes y la moral socialmente aceptados. Como formula Thurston, en el contexto de la sublimación en el arte, “la sublimación es la cara de Jano puesta entre la cruda singularidad de la pulsión y el decoro cortés de la galería de arte”¹⁸. El desafío inherentemente paradójico de la sublimación implica reconocer que formarnos es imposible sin someternos a leyes, normas, valores e ideales impuestos por la sociedad (lo Imaginario y lo Simbólico) y, al mismo tiempo, afirmar y alimentar una fuerza (lo Real) que nunca puede ser completamente apropiada por la sociedad y por nosotros mismos, una fuerza que puede desafiar e interrumpir todos los estándares posibles para la autoformación, que es un requisito para el surgimiento de la novedad y la formación de un yo singular¹⁹.

Lacan a menudo recurre al arte para ilustrar la importancia del vacío y el desafío paradójico de la sublimación: “en toda forma de sublimación el vacío será determinante (...). Todo arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío”²⁰. Ofrece varios ejemplos de “organización alrededor del vacío”: un edificio que gira en torno a espacios vacíos, pintar sobre un lienzo vacío, escribir poesía en ausencia de amor, los rituales del trovador de la Francia medieval en su anhelo por la Señora inalcanzable en el amor cortés²¹. Quizás el ejemplo más destacado de Lacan es la creación de un vaso en el torno del ceramista: “Si [el vaso] es verdaderamente significativo (...), sólo es significativo, en su esencia de significativo, ni más ni menos que todo lo que es significativo (...) Es justamente el vacío que crea, introduciendo

así la perspectiva misma de llenarlo”²². La idea de crear un vacío que solicite ser llenado articula también la visión de Lacan de la sublimación como “creación *ex nihilo*”²³.

La Cosa representa una creación de la nada porque es un significante de significar como tal. La Cosa no es el objeto (el vaso) sino el vacío que representa el objeto para que funcione en el discurso simbólico. El vaso es, en palabras de Lacan, “un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa, ese vacío tal como se presenta en la representación se presenta como un nihil”²⁴. Para Lacan, el arte genuino es capaz de representar simbólicamente un vacío que permite llenarlo, al menos potencialmente, de algo que no existía antes y, por lo tanto, transgredir el *statu quo*, los valores, las normas y los ideales aceptados. El arte genuino ejemplifica cómo permanecer cerca del vacío de lo Real permite estirar los límites de lo simbólico y dejar espacio para el surgimiento de la aterradora belleza de lo sublime.

La sublimación como lucha organizada

La idea de dejar un espacio para la novedad es un tema estructural en el trabajo de Nietzsche; especialmente en su época temprana, esto también se discute en el contexto de impulsos competitivos. Hasta qué punto las ideas dispersas de Nietzsche sobre instintos e impulsos, relacionados explícita o implícitamente con la sublimación, han influido en Freud y Lacan, es difícil de establecer y no es muy relevante para esta investigación. Lo relevante es que una comparación entre la opinión de Nietzsche, por un lado, y la de Freud y Lacan, por el otro, puede contribuir a refinar aún más la noción propuesta de autoformación como sublimación. En primer lugar, Nietzsche radicaliza aún más el problema tal como es formulado por Freud y Lacan: no solo existe una tensión entre un orden social estable, que permite regular y organizar los impulsos humanos, por un lado, y el libidinal salvaje, por el otro; Nietzsche también prevé que el ámbito social de las leyes, la moral, las costumbres y las regulaciones sea cada vez más incapaz de cumplir su función de organizar ese ámbito:

El hombre perteneciente a una época de disolución, la cual mezcla una raza con otras, el hombre que, por ser tal, lleva en su cuerpo la herencia de una ascendencia multiforme, es decir, instintos y criterios de valor antitéticos y, a menudo, ni siquiera solo antitéticos, que se combaten recíprocamente y raras veces se dan descanso, - tal hombre de las culturas tardías y de las luces refractadas será de ordinario un hombre bastante débil²⁵.

¹⁸ THURSTON, L., “Meaning on Trial: Sublimation and the Reader”, en Adams, P. (ed.), *Art: Sublimation or Symptom*, Nueva York, Other Press, 2003, p. 30.

¹⁹ Véase también ZIZEK, S., *El sublime objeto de la ideología*, Vericat Nuñez, I. (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

²⁰ LACAN, *Ob. Cit.*, p. 160.

²¹ *Ibid.*, pp. 178-179.

²² *Ibid.*, p. 149.

²³ *Ibid.* pp. 143-157. Ver también JAMES, K., “Breton, Bataille and Lacan’s Notion of Transgressive Sublimation”, *E-pisteme*, 2, 1, 2009, pp. 53-66.

²⁴ LACAN, *Ob. Cit.*, p. 151.

²⁵ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Madrid, Alianza, 2005, 5, §200.

Para Freud y Lacan, el orden social ofrece orden. Puede funcionar como contraparte de las pulsiones libidinales disruptivas. Por el contrario, uno de los aspectos más importantes en el trabajo de Nietzsche es la erosión de los sistemas de valores estables y las grandes narrativas. El ser humano moderno se está convirtiendo en una colección desorganizada de impulsos competitivos y sistemas de valores, incapaz de formarse en una composición fuerte, saludable y fructífera.

Para Nietzsche, la moral cristiana ha sido extremadamente exitosa en la organización de impulsos y sistemas de valores en conflicto, aunque lo hizo negando y dividiendo los impulsos (agresivos) que se consideran inaceptables, hasta el punto de que uno ni siquiera reconoce que tiene tales impulsos. Esta represión y escisión de ciertos impulsos ha llevado a la estabilización, la socialización y el cultivo, sin embargo, a costa de hacer del ser humano una criatura débil y enferma, en palabras de Nietzsche: un animal de rebaño. Nietzsche prevé que los humanos modernos, incluidos aquellos que se han vuelto indiferentes hacia el Dios cristiano, carecen de poder y creatividad para impartir formas nuevas y más saludables; Nietzsche prevé que se desintegrarán gradualmente debido a esta impotencia. El modelo de "organización-lucha", que he elaborado en otro estudio, indica que desde la perspectiva de Nietzsche solo la combinación de una organización fuerte y una lucha intensa es un rasgo de fortaleza y salud²⁶. Solo esa combinación y la "fuerza de tensión" que se genera podrían originar algo novedoso. A partir de este modelo, la debilidad puede manifestarse en dos tipos: al lograr un alto grado de organización cuando se excluye toda lucha o al albergar una lucha intensa sin una gran fuerza organizativa. Ambos tipos de organizaciones débiles de "voluntad de poder" son infructuosas, ya que son incapaces de generar formas de vida novedosas y radicales. Aunque el tipo que contiene poca divergencia y lucha puede sostenerse por mucho tiempo, es improductivo y a la larga sujeto a un proceso de desintegración; debido a que no tiene potencial de generación es, en última instancia, negador y potencialmente mortal. Para Nietzsche, esto es lo que se enfrenta la cultura occidental después del cristianismo. La fuerte o saludable organización de "voluntad de poder" que promueve Nietzsche se caracteriza por una considerable divergencia y lucha que se ve forzada a una unidad de manera estructurada. A diferencia de Freud y Lacan, que se concentraron principalmente en individuos comunes y su desarrollo en una cultura (a menudo anónima), Nietzsche se preocupó mucho más por culturas y sistemas de valores muy particulares y analizó lo que hacía que una cultura fuera débil y enferma y otra vibrante y saludable (por ejemplo, el cristiano *versus* el griego), así como por el papel que desempeñaban y podían desempeñar los grandes individuos en el crecimiento y la decadencia de las culturas.

Sin embargo, el enfoque elitista de Nietzsche y su atención en grandes modelos o genios no tiene que evitar derivar ideas que puedan contribuir a comprender lo que podría ser, con respecto a todos los humanos en una sociedad democrática, una autoformación fuerte o saludable. Está claro que el tipo fuerte o saludable para Nietzsche se caracteriza por redireccionar los impulsos en una manera que contribuyen al desarrollo de una unidad más amplia, sin amputarlos:

Un tal edificio de la cultura en el individuo singular tendrá la mayor semejanza con la arquitectura cultural de épocas enteras y ofrecerá una continua enseñanza analógica sobre las mismas. Pues donde quiera que la gran arquitectura de la cultura se haya desarrollado, su tarea ha sido obligar a las potencias recíprocamente antagónicas al acuerdo mediante una abrumadora agregación de las restantes potencias menos incompatibles, sin por ello reprimir las ni aherrojarlas²⁷.

Nietzsche enfatiza la importancia de redirigir y organizar unidades más débiles sin encadenarlas y aniquilarlas:

¿Superación de los afectos? — No, si esto significa su debilitamiento y aniquilación. Al contrario, servirse de ellos: de lo que puede formar parte tiranizarlos durante largo tiempo (no sólo como individuo sino como comunidad, raza, etc.). Finalmente se les devuelve con confianza la libertad: nos aman como buenos servidores y van voluntariamente adonde quiere ir lo mejor de nosotros mismos²⁸.

La distinción entre reprimir los impulsos y reorientar su dirección y función permite contrastar lo que Nietzsche llamaría "resentimiento" con la sublimación, lo que permite resaltar una característica importante de esta última. Desde un punto de vista nietzscheano, la sublimación alude, como Gemes ha señalado²⁹, a sustituir el objetivo primario de una pulsión por un objetivo secundario que esté en consonancia con la orientación de una pulsión maestra, sin destruir o disminuir su energía. Richardson lo explica en una terminología lógica: "La pulsión A gobierna B en la medida en que ha girado B hacia el propio fin de A, de modo que B ahora participa en la actividad distintiva de A"³⁰. Por el contrario, la represión se refiere a negar y bloquear el objetivo principal de una unidad al separarla de otras unidades, y no integrar sus objetivos con los objetivos y la orientación de otras unidades; como consecuencia, este impulso será suprimido y encadenado, y no tendrá la oportunidad de expresarse³¹. Para Nietzsche, el resentimiento es el resultado de forzar un impulso hasta sofocarlo y negarlo, es decir, reprimir un impulso. Gemes pone esta distinción en términos más psicoanalíticos: "*las sublimaciones implican integración o unificación, mientras que los síntomas patológicos implican escisión o desinte-*

²⁷ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Vol.1, Brotons Muñoz, A. (trad.), Madrid, AKAL, 2001, 5, §276.

²⁸ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, Verma J.L. y Llinares, J.B. (trads.), Madrid, Tecnos, 1[122].

²⁹ GEMES, *Ob. Cit.*, p. 48.

³⁰ RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 33.

³¹ GEMES, *Ob. Cit.*, p. 48.

²⁶ AYDIN, C. "Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an "Organization-Struggle Model", *Journal of Nietzsche Studies*, 33, 1, 2007, pp. 25-48.

gración"³². El ejemplo de Da Vinci ilustra cómo se debe entender la sublimación exitosa ya que Da Vinci, en lugar de sofocar sus impulsos homosexuales, dirige la posesión literal de cuerpos masculinos hacia el objetivo secundario de expresarla en representaciones idealizadas de cuerpos masculinos. Debe quedar claro que este ejemplo solo puede apreciarse si uno ignora la alusión problemática de tomar nuevamente las valoraciones sociales como criterio de demarcación y presupone que hay algo malo en actuar literalmente por impulso homosexual al tener relaciones sexuales con otros hombres.

La evaluación de Nietzsche de la integración en lugar de la represión agrega un elemento significativo a la noción propuesta de sublimación, a saber, "afirmación", que también es el antídoto para el resentimiento. La idea de afirmar la vida de uno, afirmando tanto los hechos severos de la vida de uno como las unidades que nunca se pudieron controlar completamente, se extiende a lo largo de todo el trabajo de Nietzsche. Debe quedar claro que Nietzsche no promueve un tipo de afirmación *pasiva*: no se trata de renunciar a nuestro destino o simplemente dejar que todos los impulsos de uno tengan libertad de expresión. Eso no puede resultar en un ser caracterizado por la lucha organizada, sino que puede conducir, más bien, a conflictos internos, caos e, inevitablemente, desintegración. Nietzsche defiende la afirmación *activa*: se trata de moldear activamente el yo integrando todas las facetas de la vida, que a veces están en conflicto, en el estilo de vida preferido y aprovechar de los impulsos para permitir que se fortalezcan mutuamente y conduzcan a una forma de expresión organizada en una dirección particular. En palabras de Nietzsche:

La multiplicidad y la disgregación de las impulsiones, la carencia de sistema entre ellas da como resultado la «voluntad débil»; la coordinación de las mismas bajo el predominio de una sola impulsión da como resultado la «voluntad fuerte»; — en el primer caso se da la oscilación constante y la falta de centro de gravedad; en el segundo, la precisión y la claridad de la dirección³³.

A diferencia de Freud, la noción nietzscheana de sublimación no implica la redirección de los impulsos sexuales reprimidos hacia un objetivo no sexual y socialmente valorado. La erosión de los sistemas de valores tradicionales hace que sea inalcanzable el empleo de las valoraciones sociales como criterio de demarcación para la sublimación. Además, para Nietzsche, la desexualización no es una dimensión de sublimación, aunque la redirección e integración de impulsos agresivos, que de otro modo se manifestarían en un estallido sexual violento, podrían ser parte del proceso de sublimación de tal manera que fortalecen una constelación.

Otra diferencia significativa entre Freud y Lacan, por un lado, y Nietzsche, por el otro, es que para Nietzsche el reino de los impulsos no es superado por otros reinos

(de orden superior) - un Ego y Superego o un Orden Imaginario y Simbólico. En palabras de Nietzsche:

Por consiguiente, aunque creamos que somos nosotros quienes nos quejamos de la violencia de un instinto, en realidad es un instinto el que se queja de otro instinto, lo que equivale a decir que para sentir la perturbación que nos provoca la violencia de un instinto, es condición indispensable que exista otro instinto no menos violento —o más violento aún—, y que se produzca un enfrentamiento en el que nuestra inteligencia se ve obligada a tomar parte³⁴.

Esto implica que también los llamados valores y leyes de orden superior son manifestaciones o síntomas de un determinado impulso que ha dominado otros impulsos. En su trabajo posterior, esta lucha entre impulsos se elabora, como se ha indicado anteriormente, en términos de voluntad para las relaciones de poder.

Estas diferencias no deberían ocultar las similitudes entre Nietzsche y, especialmente, la visión de la sublimación de Lacan. La idea de Lacan de "organización alrededor de un vacío" se parece a la visión de Nietzsche de lucha organizada. Ambos enfatizan la importancia de impartir a los impulsores una forma y posibilitan, simultáneamente, el cambio, la transgresión y la aparición de algo nuevo. Lacan entiende la tensión entre organización y estabilidad, por un lado, y el vacío que puede dar lugar a la novedad, por el otro, como una tensión entre la ley y el deseo que nunca se puede cumplir por completo. Lo que está en juego es la formación de un yo singular sin interrumpir y destruir por completo tanto a la sociedad como al yo individual. Para Lacan, la sublimación es, como se ha visto, la creación de lo singular dentro de lo simbólico. Nietzsche no caracteriza la sublimación en términos de un conflicto entre la ley y los impulsos salvajes. Para él, las configuraciones sociales, los valores y las leyes también son expresiones de ciertos impulsos que han superado y organizado otros impulsos.

A diferencia de la cultura griega, la cultura cristiana, en su opinión, no combina una organización fuerte con una lucha intensa (como se expresa en el *Wettkampf* griego), lo que no fomenta el surgimiento de nuevas formas de vida. Sin embargo, la marca de la sublimación sana y fuerte y, por ende, exitosa, es tanto para Nietzsche, como para Lacan, organizadora de impulsos, de manera tal que poseen el potencial de generar nuevas formas de vida.

Nietzsche y Lacan proporcionan diferentes ingredientes que permiten una mayor elaboración y puesta en marcha de la idea de autoformación en términos de sublimación. Por un lado, Nietzsche especifica las condiciones que permiten el surgimiento de nuevas formas de vida: la combinación de una organización fuerte y una lucha intensa. Por lo tanto, la sublimación requiere organizar una lucha interna intensa en una manera que tenga el potencial de generar nuevas formas de vida. Un tipo decadente

³² *Ibid.*, p. 48.

³³ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, Ob.Cit., 14 [219].

³⁴ NIETZSCHE, F., *Aurora*, Knorr, E. (trad.). Madrid, Edaf, 1996, § 109.

o nihilista de autoformación puede verse como el antónimo de autoformación como sublimación. El decadente es un tipo de voluntad de poder que no puede organizar la variación conflictiva dentro de sí mismo. Esta incapacidad para organizarse es resuelta por los débiles al negar y reprimir las partes que no puede integrar. El ejemplo predominante de Nietzsche es el cristiano que es incapaz de integrar los hechos más ásperos de la vida y los impulsos agresivos, y "resuelve" esta incapacidad negando y reprimiendo estas realidades e impulsos con la ayuda de una realidad "verdadera", fabricada después de la muerte. El decadente se autoimpone una forma mediante un debilitamiento o una lucha interna restrictiva. Sin embargo, esa lucha interna es, al mismo tiempo, necesaria para el crecimiento y la novedad. Dado que una organización de "voluntad de poder" solo existe y crece en virtud de la lucha, la organización excesiva tiene a largo plazo consecuencias desintegradoras. En contraste con la decadencia, la autoformación como sublimación desde un punto de vista nietzscheano resalta la importancia de afirmar activamente todos los acontecimientos, amargos y dulces, feos y lindos, de la vida, y les permite fortalecerse mutuamente al integrarlos en un estilo de vida particular. Este énfasis en la afirmación activa y la integración, que no se puede encontrar explícitamente en Lacan, agrega un aspecto importante a la noción de sublimación.

Por otro lado, Lacan ayuda, ante todo, a interpretar las ideas dispersas de Nietzsche en términos de "sublimación". También se relaciona más fuertemente que la sublimación de sí mismo y la autoformación de Nietzsche, y permite de esta manera incluir ideas derivadas de Nietzsche a la noción propuesta de autoformación como sublimación. Más sustantiva y temáticamente, Lacan destaca la importancia del conflicto entre lo general, que se describe como expectativas, valores y leyes sociales, por un lado, y lo singular, que es posible gracias a la transgresión de lo general en virtud de un vacío que nunca puede ser llenado, por el otro. Además, enfatiza el estado comprometido del yo, ya que *está* constituido por un orden Imaginario y Simbólico que asegura la estabilidad individual y social, así como por un orden de lo Real que es responsable de lograr la novedad.

Si bien es muy importante el diagnóstico de Nietzsche sobre las narrativas, los valores y las leyes tradicionales, que pierden su dominio y su capacidad para regular las fuerzas dentro de una sociedad, no relaciona explícitamente el hecho de que aún nacemos en una sociedad determinada con un "orden imaginario y simbólico" existente "que nos constituye, ante el desafío de la autoformación como sublimación". Tal vez, la idea de Nietzsche de "afirmación activa e integración" puede también relacionarse con las narrativas, los valores y las leyes sociales: desde esa perspectiva, también tendrían que afirmarse activamente e integrarse en el proceso de autoformación como sublimación. Sin embargo, ni Nietzsche ni Lacan relacionan estos elementos entre sí y explican cómo esta posible afirmación e integración debería ser entendida. De hecho, su desconfianza en el potencial represivo de la sociedad a menudo los acerca mucho el uno al otro, y posiblemente revela una influencia de Nietzsche en (Freud y) Lacan. Esta desconfianza también explica por qué tanto Nietzsche como Lacan se concentran principalmente en reservar un espacio para la novedad y la singularidad a través de la transgresión social, ya que ambos creen que los intentos de socializar a los humanos siempre tienen la posibilidad de reprimirlos y corregirlos excesivamente a través de un sistema particular de "protección",

que finalmente se convierte en una camisa de fuerza y los enferma. Aunque Lacan enfatiza la importancia de lo Simbólico e imaginario y su funcionamiento protector, orientador y estabilizador, sigue siendo un nietzscheano al enfatizar que el reconocimiento de lo Real es el mayor desafío para toda sociedad, ya que el yo deriva su dignidad, en última instancia, del trabajo de lo Real.

El énfasis en la importancia de la lucha, la transgresión y la novedad no implica que Nietzsche y Lacan pasen completamente por alto la importancia de la organización social. De hecho, también hay otro tipo de decadencia en Nietzsche que podría considerarse un antónimo de sublimación. La lucha interna es, como se ha mencionado anteriormente, una condición para que una organización con "voluntad de poder" se fortalezca y se mantenga saludable. Sin embargo, un declive se produce cuando la lucha interna no puede organizarse de tal manera que se genera una tensión capaz de descargarse en una dirección determinada. El impulso dominante es entonces incapaz de organizar la lucha interna. Aunque la lucha es necesaria para reunir más poder, al mismo tiempo contiene el peligro de la decadencia. Cuanto mayor es la lucha, más difícil es organizarla y mayor es la posibilidad de descomposición. Lacan, como se ha comentado, enfatiza que ella también necesita protegerse de la Cosa abismal y misteriosa y solo puede crear algo nuevo dentro del Orden Simbólico si mantiene una distancia y participa en una "organización alrededor de un vacío". Ambos Nietzsche y Lacan representan la paradoja inherente al proceso de autoformación como sublimación de diferentes maneras, pero no valoran ni elaboran suficientemente la contribución constitutiva de la sociedad.

Aunque ambos reconocen que la sociedad proporciona objetivos y valores que regulan impulsos y deseos del individuo, no parecen considerar la posibilidad de que estos no tengan que ser necesariamente restrictivos, sino que también podrían fomentar, y más fuertemente, ser una condición necesaria, para el cambio, la novedad y la singularidad. A continuación, se mostrará cómo este vacío puede ser llenado con la noción de Peirce del ideal ético-estético.

La sublimación como heterogeneidad organizada en virtud de objetivos e ideales sociales

Peirce intenta ilustrar que, en nuestros encuentros con el mundo, ya sea que estemos despiertos, durmiendo o alucinando, tenemos que adoptar o presuponer, siempre y necesariamente, tres categorías fenomenológicas, que él simplemente llama las categorías de Primeridad, Segundidad y Terceridad³⁵. Consecuentemente, estas categorías corresponden con los elementos de novedad, interacciones brutas y regularidad. En comparación con Nietzsche y Lacan, Peirce proporciona una explicación más precisa y específica de, peculiarmente, el aspecto de la regularidad sobre la base de su categoría de Terceridad, al igual que cómo la regularidad se relaciona con las otras dos dimensiones. Para Peirce, la autoformación solo es posible si nos impartimos una forma en virtud de

³⁵ AYDIN, C., "On the Significance of Ideals: Charles S. Peirce and the Good Life", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 45, 2009, pp. 422-443.

una orientación hacia ciertos objetivos e ideales. Además, la autoformación se representa como un desafío, como algo que no solo se da, sino que debe ser realizado. Según Peirce, los objetivos e ideales son imprescindibles en el proceso de autoformación. Sin objetivos e ideales, que derivamos de la sociedad en la que vivimos, es imposible impartirnos una forma a nosotros mismos³⁶.

Dado que la orientación hacia objetivos e ideales es un desafío normativo, la pregunta no es solo cómo es posible la autoformación, sino también cómo debemos formarnos. Peirce reconoce que las personas, dependiendo de la sociedad en la que viven, se dedican a objetivos e ideales diferentes, y posiblemente opuestos, que sin embargo les permiten organizar sus interacciones y desarrollarse en una determinada dirección. Además, estos objetivos e ideales se establecen, evalúan y ajustan continuamente en interacciones concretas con el mundo: nuevos descubrimientos científicos, eventos impredecibles o experiencias inesperadas (Primeridad), podrían desestabilizar ciertas concepciones y desafiar los hábitos establecidos, lo que provoca el ajuste de los objetivos e ideales perseguidos. Por esta razón, Peirce enfatiza que los objetivos e ideales son virtuales, ya que siempre están situados en el futuro y siempre sujetos a ajustes y correcciones³⁷ (CP 5.421)³⁸. Este enfoque indica que Peirce no ignora la visión nietzscheana de que los valores y las normas sociales no son fijos, sino que están sujetos a cambios y trastornos, tanto sincrónica como diacrónicamente. Sin embargo, cree, contrastando con Nietzsche, que la sociedad bajo ciertas condiciones puede evolucionar y disolverse gradualmente, desafiando agresivamente objetivos, valores, ambiciones y aspiraciones, así como permitiendo la autoformación crítica. En lugar de plantear al individuo en contra de la sociedad, considera a los individuos como “células de un organismo social” (CP 673), que se descubren y desarrollan en una interacción con su entorno.

Peirce concibe la autoformación no como un desafío individual aislado, sino que la sitúa en un entorno social que puede contribuir constructivamente a interacciones y concepciones cada vez más aptas a lo que enfrentamos. En el proceso de formarnos en virtud de ciertas ideas, objetivos e ideales, intentamos persuadir a un “yo futuro y crítico”, que no es otra persona individual, sino una comunidad personificada, es decir, un interlocutor virtual que continuamente puede cuestionar mis ideas, objetivos e ideales desde diferentes puntos de vista; esto implica que lo social siempre está presente en el individuo (CP 5.421).

Aunque Lacan, y también indirectamente Nietzsche, tienen en cuenta la influencia de la sociedad en la autoformación, ambos consideran esta influencia principalmente como una restricción del potencial incrustado (en los impulsos sempiternos y

salvajes) del individuo y, por tanto, un peligro para la autoformación. Por el contrario, Peirce no valora la sociedad como un peligro, aunque algunas sociedades podrían ser perversas, restrictivas y sofocantes; más bien considera a la comunidad personificada como un “yo crítico”, que es una condición necesaria para enriquecer y mejorar la autoformación. Sin objetivos e ideales que trasciendan sentimientos, acciones e impulsos individuales inmediatos, la autocritica no podría ser genuina, ya que la crítica real requiere estándares que no pueden reducirse a las preferencias del individuo; de lo contrario, sería un poco como tener un carnicero que inspecciona la calidad de su propia carne.

Esos ideales también están sujetos a críticas, pero nuevamente eso solo es posible a la luz de un ideal aún más elevado que se persigue; y así sucesivamente en adelante. Debe quedar claro que hay que generar condiciones favorables para poder desafiar los objetivos y los ideales sociales. Para Peirce, una sociedad sana y abierta se caracteriza por mecanismos y herramientas incorporados (como regulaciones democráticas, consentimiento informado, la opción de no participación, etc.) que permiten a las personas identificarse deliberada y críticamente o no identificarse con ciertas necesidades y deseos, incluidas objetivos e ideales que la sociedad encuentra preferibles (CP 5.418, 8.320). Un aspecto crucial en esta línea de razonamiento es que la crítica no excluye, sino que requiere estándares e ideales anticipados que trascienden las preferencias individuales y particulares. En última instancia, tenemos que apelar, dice Peirce, a un ideal último que sea en sí mismo admirable, “un hábito de sentimiento que ha crecido bajo la influencia de un curso de autocriticas y de heterocriticismos” (CP 1.573f). Para Peirce, este ideal supremo, que se manifiesta gradualmente bajo la influencia de un curso de críticas desde diferentes direcciones, se refleja en una forma de vida emocional perfectamente cultivada.

Hasta donde sé, Peirce nunca usa el término “sublimación” para caracterizar este tipo perfecto de autoformación. Sin embargo, su caracterización de este ideal último muestra sorprendentes similitudes con las representaciones de sublimación de Nietzsche y Lacan. Permítanme recordar brevemente esos pasajes encontrados en los escritos de Peirce:

Debo decir que un objeto, para ser estéticamente lindo, debe tener una multitud de partes tan relacionadas entre sí como para impartir una calidad positiva simple e inmediata a su totalidad; y todo lo que haga esto es, en esta medida, estéticamente bueno, sin importar la calidad particular del total (EP II, p. 201).

Desarrollar un sentido del ideal estético implica formar, se podría decir, una sublime disposición práctica y emocional. Esta disposición general permite la orientación hacia objetivos en virtud de los cuales se relacionan entre sí partes cada vez más sin sentido, inútiles e ineficientes del organismo social, en una manera tal que se vuelven significativas, útiles y eficientes. En lugar de negar, reprimir o cortar partes del organismo que no parecen encajar, el desafío es integrarlas gradualmente y usarlas para fortalecer y desarrollar aún más el organismo. Se puede reconocer aquí la idea, que hemos encontrado, a través de Freud y Lacan, en Nietzsche, de que la sublimación implica integración en lugar de represión. Peirce también enfatiza la idea de que esta integración de partes

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ver AYDIN, C., *Ob. Cit.*, 2009.

³⁸ Todas las citas de C.S. Peirce son traducidas directamente del original en inglés. Las referencias bibliográficas se encuentran en el cuerpo del artículo y se toman de: *Collected Papers of C.S. Peirce*, Hartshorne, Ch., Weiss, P. y Burks, A. (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 1931–1935, 1958 (CP); *The Essential Peirce*, Vol. II, Houser, N. y Kloesel, Ch. (eds.), Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992, 1998 (EP); *Peirce Papers*, Houghton Library, Harvard University (MS). (Nota de los traductores).

dentro de un todo no debe lograrse a expensas de la multitud y la diversidad, que desde una perspectiva nietzscheana ha sido elaborada en términos de organización de una lucha intensa: "Ves que se ejerce el autogobierno; pero tenga cuidado de no violentar ninguna parte de la anatomía" (MS 675, 15-16). Desde una perspectiva peirceana, la diversidad y la regulación no se excluyen entre sí, pero la diversidad solo se puede preservar e intensificar sometiéndola a una forma o idea. A veces usa los términos "amor evolutivo" o "amor creativo" para indicar cómo la diversidad y la regulación pueden ir juntas. Se recuerda un pasaje significativo en sus obras que intenta explicar cómo esto es posible:

El movimiento del amor es circular, *proyecta creaciones hacia la independencia* y las trae en uno y el mismo impulso a la armonía. Parece complicado cuando se afirma así, pero se resume de forma completa en la fórmula simple que llamamos la Regla de Oro (...) No es aplicando la fría justicia al círculo de mis ideas como las haré crecer, sino queriéndolas y cuidándolas como *haría con las flores de mi jardín* (...). El amor, reconociendo gérmenes de amabilidad en el odio, lo lleva poco a poco hacia la vida, y lo convierte en amable (CP 6.288f. *Cursiva mía*).

En lugar de ejercer una fuerza bruta (segundidad) que restringiría y limitaría, el "movimiento del amor" evoca, despierta, infecta (terceridad) una cosa para realizar su potencial, para desarrollarse a partir de una forma homogénea e indiferenciada a una bien organizada, diferenciada y heterogénea. Podemos reconocer un concepto al estilo del "amor fati" nietzscheano en la idea de Peirce de no solo aceptar lo "odioso", sino también de transfigurar a una vida constructiva y significativa. Aplicado al yo, se puede decir que la sublimación es un tipo de autoformación que no implica restringir o cortar partes del yo, sino aceptar y transfigurar incluso las partes sin sentido, inútiles y odiosas, y estimular la realización de su construcción potencial impartiendo una forma en virtud de cierto ideal. Esto explica por qué los ideales que son más inclusivos son más admirables que los que lo son menos, y por qué el ideal supremo, que puede incluir todas las partes del organismo e impulsarlo a una autorrealización constructiva y máxima, es el más admirable.

La idea de la sublimación como forma imponente sobre la multitud y la diversidad, y como potencialidades de actualización, también podemos encontrarla en Nietzsche y Lacan. Peirce puede agregar a esta idea que es la orientación hacia objetivos e ideales, y eventualmente hacia un ideal último, lo que puede generar la máxima inclusión, regulación y autorrealización. Además, para Peirce es crucial que la orientación hacia el ideal supremo, que es un ideal regulador proyectado en el futuro, no sea una empresa individual, sino social, que toma lugar dentro de una comunidad ilimitada de mentes críticas, un ideal que gradualmente produce "un hábito de sentir que ha crecido bajo la influencia de un curso de autocríticas y de heterocriticismos". Se puede afirmar que la autoformación como sublimación necesariamente implica buscar más allá de nuestras preferencias individuales y reales y convertirse en parte de un proceso más grande, incluso cósmico. Por esta razón, Peirce podría considerarse un filósofo anti o post

humanista, ya que no considera que el ser humano sea el producto final de la evolución. Lo mismo podría decirse de Nietzsche, como muestra su noción del Übermensch.

El qué, cómo y por qué de la sublimación en un entorno tecnológico

En lugar de concebir la autoformación como "mejora" en términos de "más rápida, más fuerte, más inteligente", propongo que es más adecuado y factible entenderla en términos de "sublimación". O, alternativamente: la "mejora" podría reinterpretarse en términos de "sublimación". Si reunimos los diferentes y más importantes aspectos de la "sublimación", derivados de ideas de trabajos de Freud, Lacan, Nietzsche y Peirce, y tenemos en cuenta el papel que juega la tecnología en la autoformación, podemos esbozar los contornos de una visión de la autoformación como sublimación en un entorno tecnológico.

Hay dos advertencias fundamentales, intrínsecamente vinculadas a la visión propuesta de la autoformación como sublimación: en primer lugar, la tecnología, como se ha indicado anteriormente, se ha vuelto cada vez más "extrema", es decir, se ha convertido en un "otro interior" [*other within*] que no podemos simplemente externalizar y usar como un medio neutral para formarnos. Estar fuera de nosotros mismos implica que, en cierta medida, somos ajenos a nosotros mismos, extraños a nosotros mismos. No solo poseemos tecnología, sino que la tecnología también nos posee a nosotros, ya que se está convirtiendo, cada vez más, en una estructura permanente de nuestra propia identidad, además del lenguaje, las leyes, las normas y los reglamentos. La autoformación como sublimación implica que el yo está, y siempre queda, comprometido: la tecnología permite y restringe la autoformación. La tecnología como "otro interior" se ha convertido en la condición necesaria para formar un ser socialmente confiable, consistente y estable y, al mismo tiempo, en un obstáculo que le impide alcanzar la singularidad que busca.

En segundo lugar, la sublimación implica que no existen estándares unívocos para la autoformación. El yo antiesencialista, más allá de los dualismos internos-externos, se forma en interacción y deriva los objetivos e ideales que permiten imponerse una forma desde su entorno. Dado que los entornos pueden ser muy diferentes y están sujetos a cambios, también los estándares para lo que puede considerarse una "buena autoformación" o una "mejora" muestran variaciones copiosas, tanto diacrónicas como sincrónicas. Dado que nuestros entornos se presentan como cada vez más tecnológicos, y los desarrollos tecnológicos están cobrando un gran impulso, la autoformación puede derivar en una autotransformación. Sin embargo, la transformación radical a través de la tecnología no solo nos permite volvernos "más fuertes", "más inteligentes" o "más saludables", sino que también puede influir, normalizar e interrumpir los mismos estándares para establecer lo que es una "buena autoformación" o una "mejora personal". En otras palabras: las tecnologías nuevas y emergentes no son medios neutrales, pero a menudo generan, desde nuestra perspectiva actual, estándares diferentes y ajenos para determinar cuáles son las capacidades "normales" y "mejoradas". Además, la tecnología no solo influye en los objetivos e ideales inmediatos que se utilizan para regular nuestros pensamientos, acciones y hábitos, sino también en los objetivos e ideales de nivel superior

que se utilizan para criticar, ajustar y validar los de nivel inferior. Esto es una implicación de que las tecnologías se vuelven extremas; ya no son factores externos que influyen en un ámbito autónomo interno, sino que pueden afectar los estándares que guían nuestra conducta, dando forma a nuestras convicciones y creencias más íntimas y queridas. Por lo tanto, es imposible establecer estándares universales o unívocos para lo que se considera "buena autoformación" o "mejora", independientemente de nuestro entorno tecnológico particular.

Estas advertencias no hacen que la "buena autoformación" sea imposible. De hecho, la comprensión de la autoformación como sublimación está motivada por el objetivo de indicar lo que es una "buena autoformación" sin respaldar puntos de vista esencialistas y dualistas del yo, que lo consideran como una unidad independiente e invariable, desconectada de su entorno dinámico. En este contexto, la autoformación como sublimación se puede caracterizar bajo tres líneas: *qué, por qué y cómo*. Antes de resumir los aspectos más importantes del *qué, por qué y cómo* de la autoformación como sublimación, debo enfatizar que estas distinciones son artificiales, porque la sublimación es como un proceso sin un principio y un final claros, y no puede enmarcarse simplemente en términos de pasos aislados, dirigidos a realizar un objetivo estático. Esta categorización intenta hacer que la compleja noción de sublimación sea comprensible resaltando estructuralmente sus dimensiones y fases más importantes, que en realidad están fuertemente entrelazadas.

El *qué* de la autoformación como sublimación intenta caracterizar en general qué es la autoformación como sublimación, cuáles son sus características generales. Ser "extimado" [*extimate*] implica que encuentro en mí mismo un "otro interior" que no he elegido completamente y, al mismo tiempo, no puedo simplemente desapegarme sino tener que relacionarme con él. Se podría decir que estoy llamado a rendir cuentas y asumir la responsabilidad de algo de lo que no soy completamente responsable. De hecho, este "otro interior" implica una doble alteridad dentro, ya que contiene nuestro orden simbólico y material, que proporciona regularidad y estabilidad, y algo que corresponde al ámbito de los impulsos que se alimentan de la insatisfacción del deseo, la cual es una fuente de inestabilidad, pero también puede absorber restricciones rígidas y permitir la singularidad. Entre este orden simbólico y material encontramos, entre otras dimensiones, "nuestro" nombre, color de piel, etnia, cuerpo, costumbres y leyes, pero también, y cada vez más, "tecnologías intrusivas" [*intrusive technologies*] que son cada vez más fuertes y moldean nuestra propia identidad. En lugar de negar y rechazar esta doble alteridad interna, la sublimación implica *aceptar* al "otro interior", ya que negarlo daría lugar a una especie de contradicción: el yo rechazaría lo que lo convirtió en lo que es. Con respecto a las tecnologías, esto significa que no podemos simplemente externalizar las tecnologías que están moldeando nuestro ser y evaluarlas como entidades separadas, sino que la sublimación implica aceptar de una manera particular estas tecnologías intrusivas y extremas.

Si esta fuera toda la historia, la sublimación no sería otra cosa que una renuncia pasiva a nuestro destino. Sin embargo, la sublimación no solo requiere aceptar el "otro interior" sino también *integrarlo* en una forma o estilo de vida que podemos respaldar y

encontrar admirable. La sublimación implica hacer nuestro lo que no es completamente nuestro y asumir la responsabilidad de lo que no somos completamente responsables. Podríamos decir que necesitamos aceptar *activamente* el "otro interior", lo cual solo es posible si lo integramos deliberada y críticamente, es decir, lo hacemos parte, lo incorporamos en una forma o estilo de vida adecuado. Con respecto a las tecnologías, esto significa que la sublimación implica la integración crítica de "tecnologías intrusivas" en una forma de vida o estilo de vida apropiado para nosotros. Activamente "aceptar" e "integrar" al "otro interior" podría ser capturado bajo el título de "apropiarse". La autoformación como sublimación, por lo tanto, implica apropiarse de nuestro orden simbólico y material-tecnológico, así como de nuestros impulsos sempiternos y deseos insaciables.

El *qué* ofrece una caracterización general de la autoformación como sublimación, pero aún no aclara cómo podría realizarse la sublimación. El *cómo* de la sublimación resalta los medios y las medidas relevantes para realizar la sublimación, pero también específica y operacionaliza la estructura y el objetivo de la sublimación. La apropiación del "otro interior", es decir, de nuestro orden simbólico y material, así como de los impulsos sempiternos y el deseo insaciable, requiere que no coincidamos completamente con nuestro ser actual. Aunque la "insaciabilidad" y la "inestabilidad" que los impulsos provocan permiten eliminar las restricciones rígidas que el orden simbólico y material existente nos transmite, es en virtud de objetivos e ideales particulares que podemos aceptar e integrar activamente este orden y nuestros impulsos. Los objetivos e los ideales permiten que el "otro interior" se incorpore en un proyecto más amplio al que aspiramos y en una narración más coherente que refleja lo que queremos ser. Por lo tanto, la sublimación implica, en primer lugar, aceptar e integrar activamente (apropiarse) nuestro orden simbólico y material, así como nuestros impulsos sempiternos y nuestro deseo insaciable (el "otro interior") en virtud de hacer visibles los objetivos e los ideales incrustados en, o promovidos por, ese orden. Reconociendo que las tecnologías son cada vez más parte del orden que da forma al yo, es gracias a los objetivos y los ideales que podemos apropiarnos activamente de ellas. Con respecto a las tecnologías, la sublimación implica, por lo tanto, apropiarse de "tecnologías intrusivas" a través de la visualización de objetivos e ideales incorporados o promovidos por ellas.

En segundo lugar, lo crucial no es si los objetivos y los ideales, por los cuales nos apropiamos de nuestro orden simbólico y material-tecnológico, determinan o no nuestra conducta, sino si nos identificamos deliberada y críticamente con ellos. La identificación crítica real con objetivos e ideales, que podría conducir a su ajuste o incluso su rechazo, solo es posible a la luz de otros objetivos e ideales a largo plazo; estos también podrían ser objeto de críticas, pero solo a la luz de otros objetivos e ideales más o más altos; y así sucesivamente. Este requisito también se aplica a las tecnologías: siempre debe ser posible someter las "tecnologías intrusivas" y las infraestructuras tecnológicas congeladas a críticas feroces a través de la visualización y el desafío de objetivos e ideales incorporados o promovidos por ellas, en virtud de otros objetivos e ideales a largo plazo. El filtro burbuja es un buen ejemplo de cómo la autoidentificación deliberada y crítica se vuelve imposible, ya que, en palabras de Eli Pariser, "los filtros personalizados generalmente no

tienen la función de abrir el plano, es fácil perder el rumbo, creer que el mundo sea una isla estrecha cuando en realidad es un continente inmenso y variado”³⁹.

En tercer lugar, apropiarse deliberada y críticamente del “otro interior” en general, y de las tecnologías en particular, lo que es una marca de sublimación, es un desafío que no solo puede realizarse a nivel individual, sino que debe ser fomentado e integrado en la sociedad como tal. La posibilidad de que las personas se identifiquen deliberada y críticamente con ciertos objetivos e ideales debe ser asegurada por una sociedad abierta, que haya incorporado ciertos mecanismos y regulaciones, como el consentimiento informado, la opción de no participación y la aceptación de puntos de vista y formas de vida minoritarias. Dado que la organización y el diseño de las sociedades se delegan cada vez más en las tecnologías, es crucial asegurar posibilidades para comprometerse deliberada y críticamente con las tecnologías y la infraestructura tecnológica, que están moldeando cada vez más no solo nuestras interacciones con el entorno, sino también nuestro sentido de identidad. Comprometerse críticamente con esa infraestructura requiere medidas políticas y sociales que hagan visibles objetivos e ideales integrados, respaldados o promovidos por ella, y que permitan desafiar, ajustar o incluso descartar algunos objetivos e ideales sobre la base de otros más altos o de más largo plazo.

En cuarto lugar, la buena autoformación como sublimación implica la incorporación continua y la devoción a ideales cada vez más inclusivos. El ideal último como el ideal más inclusivo se refiere a una fase que podría alcanzarse después de un proceso interminable de “autocríticas y de heterocriticismos”. Aquí se puede notar cómo la crítica, la sociedad y los ideales cada vez más inclusivos van juntos: que un ideal último puede ser «perseguido constantemente en todas y cada una de las circunstancias»⁴⁰ significa que no encuentra ninguna resistencia dentro de una comunidad ilimitada de mentes críticas. Al ser un ideal regulador y siempre proyectado hacia el futuro, el ideal último implica “nada más” que la esperanza. Sin embargo, esta esperanza es una condición necesaria para la persistencia de la autoformación crítica, ya que evita que las afirmaciones absolutistas detengan más críticas. Cuanto más nos dediquemos a la búsqueda de objetivos e ideales inclusivos, mejor podremos formar y cultivar una disposición que responda a una comunidad ilimitada (interna y externa) de mentes críticas, que a su vez aumentará nuevamente la sensibilidad a la atracción de ideales aún más inclusivos. En términos lacanianos, podría decirse que el ideal último asegura que siempre haya un “vacío permanente”, que impide que la autoformación llegue a un estado final que permite, estructural y permanentemente, la posibilidad de superar el *statu quo*.

Con respecto a las tecnologías, este aspecto de la sublimación exige la devoción a un ideal supremo que fomente el cultivo continuo de una disposición crítica hacia las tecnologías y los entornos tecnológicos. Esto requiere, como mínimo, hacer visibles qué valores, objetivos e ideales están integrados o promovidos por las tecnologías y los entornos tecnológicos en cuestión, lo que podría hacerse en espacios públicos (físicos y

virtuales), debates, discursos y actuaciones. Al hacer visibles públicamente estos objetivos e ideales, se invita a una comunidad (ilimitada) de mentes críticas a evaluarlos, desafiarlos y ajustarlos.

El *porqué* de la autoformación como sublimación intenta caracterizar por qué deberíamos apropiarnos del “otro interior” en virtud de una identificación crítica con objetivos e ideales siempre inclusivos, asegurados por medidas sociopolíticas. Si bien el *porqué* de la sublimación está motivado por la realización de una especie de ideal, tiene la intención, al mismo tiempo, de reconocer las limitaciones y los desafíos que plantea la realidad moderna, así como las posibilidades que ofrece. Pretende reconocer que la autoformación no puede controlarse por completo y carece de estándares unívocos, sin renunciar a la posibilidad de imponernos una forma que, aunque necesariamente refleja los sellos de nuestro entorno, aún puede ser considerada “nuestra”. Además, la ausencia de estándares unívocos y definitivos para establecer lo que es adecuado o una buena formación propia implica que no se puede atribuir al ideal último un contenido definido y particular derivado de una teoría moral, ya que toda teoría moral presupone estándares que también podrían ser sometido a críticas. Esta “ausencia” es una condición necesaria para desarrollar una forma singular, lo que también explica por qué una buena autoformación como sublimación se refiere en última instancia a un ideal estético que siempre se proyecta en el futuro y, por lo tanto, es regulativo, tentativo y virtual. Su trabajo más importante es asegurar un “vacío permanente” que permita a las personas involucrarse críticamente y apropiarse del “otro interior” (de su orden simbólico y material, así como sus impulsos) para formar un yo singular.

Con respecto a las tecnologías, esto significa que la autoformación como sublimación implica apropiarse de tecnologías intrusivas y extremas (tecnologías que están formando cada vez más la estructura misma del yo) para darnos una forma estable y socialmente valorada, así como singular. Asegurar el “vacío” en un contexto tecnológico implica la posibilidad de visibilizar valores, objetivos e ideales que están integrados o promovidos por las tecnologías, y someterlos a las críticas de una comunidad ilimitada. No solo es importante cultivar una disposición crítica hacia la tecnología, sino que, por el contrario, el objetivo también es diseñar tecnologías que fomenten una disposición crítica. Podríamos llamarlas “tecnologías sublimes”. Las tecnologías sublimes y los entornos tecnológicos no solo impulsan ciertas acciones y decisiones, sino que también fomentan el cultivo de una disposición crítica que permite sentir hacia qué ideales debemos orientarnos y qué hábitos particulares debemos desarrollar para apropiarnos activa y críticamente del “otro interior”. De tal manera, nos otorgamos una forma socialmente valorada y singular, una forma que haga justicia siendo un ser social confiable y un ser que nunca pueda ser registrado según unas características generales. El arte y los artistas tendrían que proporcionar ejemplos y métodos que demuestren o ilustren cómo podría incorporarse un “vacío” en tecnologías y entornos tecnológicos y cómo podrían desarrollarse tecnologías sublimes.

³⁹ PARISER, E., *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, Nueva York, Penguin, 2011, p. 61.

⁴⁰ POTTER, V.G., *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, Nueva York, Fordham University Press, 1997, p. 49.