

El exceso del deseo: Una exploración interdisciplinaria de su potencia crítica y su apertura a lo común



JUAN ENRIQUE FERNÁNDEZ ROMAR¹

DOI: 10.36496/N142.A6

JUAN ENRIQUE FERNÁNDEZ ROMAR / ORCID: 0000-0001-5930-6512

RECIBIDO: MARZO DE 2026

ACEPTADO: ABRIL DE 2026

RESUMEN

Este ensayo explora la naturaleza del deseo desde su perspectiva más perturbadora, la del exceso. Se propone una nueva aproximación para pensarlo como una fuerza que desborda las lógicas del control, articulando miradas desde la filosofía, el psicoanálisis y la teoría política. En la época actual, en la que el deseo se gestiona como capital emocional, se reivindica su carácter desbordante como una forma de resistencia viva frente a los mecanismos que buscan gobernar la vida y sus afectos. Lo político del deseo se juega, así, en ese compartir lo que no puede poseerse del todo, en ese resto que escapa a toda representación. Desde esta perspectiva, el deseo se presenta como una energía creadora que atraviesa las normas fisurando los órdenes establecidos, abriendo grietas allí donde lo vivo, lo múltiple y lo imprevisible pueden volver a aparecer.

DESCRIPTOR CANDIDATO: EXCESO.

DESCRIPTORES: FALTA / DESEO.

1 Licenciado en Psicología y magíster en Psicología Social, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. jfernandezromar@psico.edu.uy

ABSTRACT

This essay explores the nature of desire from its most unsettling perspective: that of excess. It proposes a renewed approach to understanding desire as a force that overflows the logics of control, intertwining insights from philosophy, psychoanalysis, and political theory. In our current age—where desire is managed as a form of emotional capital—its overflowing character is reclaimed as a living form of resistance against the mechanisms that seek to govern life and its affections.

The political dimension of desire unfolds precisely in the act of sharing what can never be fully possessed, in that remainder that escapes all representation. From this viewpoint, desire emerges as a creative energy that pierces through norms and fractures established orders, opening cracks through which the living, the multiple, and the unpredictable may once again come to light.

CANDIDATE KEYWORD: EXCESS.

KEYWORDS: LACK / DESIRE.

INTRODUCCIÓN

El deseo humano configura uno de los fenómenos más elusivos y constitutivos de nuestra experiencia vital en el mundo. Lejos de ser una variable psicológica o un impulso biológico decodificable, se expresa como un complejo entramado en el que se cruzan las dimensiones más íntimas de la experiencia subjetiva con las estructuras sociales y los dispositivos de poder que definen cada época histórica. Como señala Butler (1997), el deseo no puede ser comprendido al margen de las matrices de poder que lo constituyen, pues, siguiendo a Foucault, entendemos que el poder también forma al sujeto, que proporciona la condición misma de su existencia y la

trayectoria de su deseo. Entonces, el poder no es simplemente aquello a lo que nos oponemos, sino también, en un sentido profundo, aquello de lo que dependemos para existir y aquello que albergamos y preservamos en los seres que somos (p. 2). Su estudio exige necesariamente una mirada interdisciplinaria capaz de transitar los puentes posibles entre la psicología, la antropología y la filosofía, evadiendo cualquier reduccionismo que intente capturarlo en explicaciones unívocas.

Desde esta perspectiva transversal es que emerge con fuerza una característica básica del deseo que ha sido tanto fuente de fascinación como de temor: su inherente condición de exceso. Esta noción de exceso ha sido explorada desde múltiples ángulos. Para Deleuze y Guattari (1972/1985), el deseo presenta un carácter productivo y fluido que siempre excede las codificaciones sociales: «El deseo no carece de nada, no carece de su objeto. Es más bien el sujeto el que carece en el deseo; o el deseo carece de sujeto fijo» (p. 32). Este exceso no debería por esa razón ser entendido en términos patológicos como un simple desvío de la norma o un eventual residuo accidental en el funcionamiento del aparato psíquico.

Justamente, es la potencia inmanente del exceso lo que convierte al deseo en un principio de transformación universal. Allí donde el deseo se despliega, su propia fuerza interpela las identidades y las formas naturalizadas de vida, desajustando los equilibrios de lo posible y lo permitido, y con su inexorable movimiento crea fisuras en el presente para habilitar lugares donde la imaginación se vuelve acto. En el epicentro de la tensión entre fuga y creación, el deseo abre un horizonte de posibilidades de lo que todavía no existe, pero late. Aquello que insiste en ser, aunque todavía no haya encontrado la forma.

No obstante, afirmar el desborde del deseo no equivale a glorificar la transgresión por sí misma. No se trata de confundir potencia con provocación gratuita. Ir contra la norma, por sí solo, no garantiza ninguna forma de libertad. Como bien advierte Foucault (1978), decir *sí* al sexo no significa necesariamente decir *no* al poder (p. 157). Hay que tener cuidado con las formas en que la rebeldía se vuelve predecible, rentable o funcional al mismo sistema que dice cuestionar. Idealizar lo impulsivo o entregarse ciegamente al goce sin considerar su dimensión política puede ser —paradójicamente— otra forma de captura.

La apuesta, entonces, es otra. No se trata de liberar al deseo como si fuera un animal enjaulado, sino de reconocer en su desborde una fuente inagotable de interrogación. Ese plus que siempre queda fuera de los marcos explicativos —ese resto que no encaja— es, precisamente, lo que vuelve al deseo irreductible. Lo que no se puede simbolizar del todo, lo que no se puede domesticar sin pérdida, es también lo que mantiene abierta la posibilidad de transformación. En ese exceso se filtra lo real: lo que resiste ser dicho, pero insiste.

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS:

BATAILLE Y LA ECONOMÍA DEL DERROCHE

La idea de que en el deseo habita un exceso fundamental implica trascender radicalmente las concepciones que lo reducen a una simple necesidad biológica o a una carencia destinada a ser satisfecha. Implica, sobre todo, asumir que el deseo —especialmente en su manifestación erótica— se resiste tenazmente a ser encerrado en grillas conceptuales que apelan exclusivamente a la utilidad, a los instintos reproductivos o a una racionalidad instrumental que subordina al otro. Como señalaba Bataille (1949/1987): «El hombre no es solamente conservación y cálculo: es también derroche y exceso» (p. 45). El exceso se revela así como condición ontológica del deseo y, simultáneamente, como amenaza política latente que puede explotar en múltiples direcciones.

Desde una perspectiva filosófica, esta noción de exceso fue tematizada con extraordinaria profundidad por Bataille (1949/1987; 1957/1997), para quien el erotismo se vinculaba no con la mera conservación de la vida, sino con su gasto improductivo, un derroche sin finalidad práctica alguna. En su ensayo fundamental, Bataille (1957/1997) sostiene que el deseo sexual no puede reducirse a una función orgánica; en su núcleo más íntimo late una «pulsión de disolución», una tensión hacia la transgresión de los límites que estructuran al sujeto, al cuerpo y a la sociedad. El goce erótico, desde esta perspectiva, nos expone a una experiencia de desborde radical: desborde del yo, del lenguaje, de la ley. Como expresaba Bataille (1957/1997), «el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte» (p. 78), destacando así su carácter ambivalente que une creación y destrucción.

Esta concepción del deseo como exceso se inscribe en lo que él denominaba «economía general», opuesta a la economía restringida del cálculo utilitarista. Mientras que la segunda se ocupa de la producción y la conservación, la primera atiende al gasto y la pérdida. Como explica Derrida (1971), «Bataille piensa el exceso como aquello que desborda toda posibilidad de conceptualización totalizante» (p. 245). El deseo, en su dimensión erótica, participa en esta economía del derroche, en la que lo que está en juego no es la acumulación, sino la pérdida gozosa de los límites del yo. Sin embargo, esta noción de exceso ha sido sistemáticamente gestionada y recodificada a lo largo de la historia. Tanto la moral religiosa como las biopolíticas modernas han intentado neutralizar la potencia disruptiva del exceso, ya sea condenándolo como pecado mortal, incluyéndolo en las taxonomías patológicas de la psiquiatría o, en la actualidad, reconduciéndolo a la lógica del consumo masivo.

Como analiza Foucault (1978), «la sociedad victoriana no reprimió el sexo, sino que lo administró mediante una proliferación discursiva» (p. 89). El objetivo subyacente es siempre el mismo: domesticar la potencia disruptiva del deseo, reabsorber su exceso en lógicas de control y rentabilidad. Frente a estos intentos de domesticación, el pensamiento de Bataille (1930/1985) nos ofrece herramientas conceptuales para pensar la resistencia del deseo (p. 102). Su noción de «heterología» —ciencia de lo completamente otro— nos permite comprender cómo el exceso deseante escapa constantemente a las clasificaciones establecidas. Como señala Surya (2002) en su biografía intelectual de Bataille, «lo heterogéneo designa todo aquello que el pensamiento homogéneo no puede asimilar» (p. 156). El deseo, en su exceso, pertenece a este orden de lo heterogéneo: es lo que perturba todo sistema demasiado ordenado.

La influencia del pensamiento *batailleano* se extiende a numerosos autores contemporáneos. Nancy (2003), por ejemplo, retoma esta idea del exceso cuando afirma que «el cuerpo no es una sustancia cerrada sino un lugar de pasaje» (p. 34). Del mismo modo, Agamben (1998) explora las zonas de indistinción donde la vida escapa a las formas de captura soberana. Todos estos desarrollos teóricos coinciden en reconocer que hay en el deseo un resto irreductible que resiste toda apropiación completa.

La actualidad del pensamiento de Bataille (1949/1987) resulta particularmente evidente en el contexto de las sociedades de consumo. Como señala Baudrillard (1970/2009), «el consumo es hoy una ética, una institución, un sistema de valores total» (p. 112), que intenta absorber incluso las formas más transgresoras del deseo. Frente a esta absorción sistemática, la economía del derroche propuesta por Bataille (1949/1987) se mantiene como recordatorio de que hay dimensiones de la experiencia humana que no pueden ser completamente mercantilizadas. El exceso del deseo, pensado desde la perspectiva batailleana, se revela así, no como un defecto a corregir, sino como una posibilidad permanente de trascender los límites impuestos (pp. 25-31). Como concluye Bataille (1957/1997) de manera elocuente: «La transgresión no niega la prohibición, pero la sobrepasa y la completa» (p. 92). En este movimiento de superación que no es simple negación reside la potencia crítica del exceso deseante, su capacidad para mantener abierta la pregunta por lo humano, más allá de sus determinaciones funcionales.

EL DESEO EN EL CENTRO DE LA FALTA: UNA LECTURA DESDE EL PSICOANÁLISIS

En medio de los múltiples intentos históricos por domesticar el deseo, el psicoanálisis aparece como una voz incómoda pero persistente. No ofrece recetas para armonizar los impulsos ni promesas de resolución, sino una advertencia: el deseo no se deja atrapar. Siempre hay algo que se escapa, un resto que no se deja ordenar del todo. Lo que Lacan (1973/1987) llamó *lo real* —ese núcleo que ninguna palabra puede terminar de simbolizar— está justamente ahí: en el corazón del deseo, donde ninguna regla ni estructura consigue sellar la grieta. La propuesta lacaniana, lejos de ser un desvío esotérico dentro del psicoanálisis, es una vía directa para comprender lo que hace al deseo tan inestable como potente. Lacan insiste en que no deseamos objetos concretos porque nos falten, sino que deseamos porque, en lo más profundo, somos falta: «El deseo es una relación de ser a falta». No se trata de querer lo que no tenemos, sino de no saber del todo qué somos. Y esa incertidumbre, en lugar de paralizar, pone en movimiento.

Desde esta mirada, el deseo no apunta nunca a una satisfacción plena porque su objeto no es fijo. Cada vez que creemos alcanzarlo, algo se nos resbala entre los dedos. Esa es la función del famoso objeto *a* lacaniano: no es lo que se quiere, sino aquello que hace que el deseo siga en marcha. Como recuerda Fink (1995), el objeto *a* no es lo que falta, sino la causa del deseo, una especie de imán que atrae sin mostrarse por completo. Cuando Lacan (1973/1987) dice que «el deseo es deseo del Otro», no se refiere solo a relaciones amorosas. Está diciendo que, dentro de un lenguaje que no es del todo nuestro, lo que queremos está siempre atravesado por los discursos, los símbolos y las expectativas que vienen de afuera. Žižek (2000) lo retoma de forma brillante: el deseo del Otro no es tanto un contenido, sino una forma. Es el deseo mismo como pregunta, como desplazamiento, como escena que nunca se cierra del todo.

Este giro ya se insinuaba en Freud (1900/1979), para quien el sueño realiza de manera deformada un deseo inconsciente y el desear tiende a reinvestir una huella de satisfacción primera; y cobra toda su fuerza cuando Lacan (1973/1987) lo vincula con el lenguaje. El deseo queda atrapado en una cadena de significantes que lo empujan siempre más allá, que le impiden instalarse cómodamente en ningún objeto. Como señala Miller (1999), lo que un significante representa para otro no termina de definir al sujeto, sino que lo desborda. Por eso el deseo no se apaga. Vuelve. Insiste. Incluso cuando creemos haberlo resuelto, reaparece en otra forma, bajo otro nombre. En esa insistencia hay algo profundamente político. Porque si el deseo no puede cerrarse, tampoco puede administrarse por completo. Aquí es donde el psicoanálisis entra en diálogo con otras perspectivas sobre el exceso, como la de Bataille (1957/1997), pero desde otro ángulo: no se trata de una explosión puntual ni de una transgresión estética, sino de una estructura que se rehúsa a coincidir consigo misma.

Copjec (1994) lo dice con claridad: el exceso del deseo no es un accidente, sino parte de su funcionamiento. No es lo que falla, sino lo que sostiene al sujeto como tal. Esta lógica, llevada a su dimensión ética, implica que vivir no es buscar una satisfacción plena, sino no ceder ante el deseo. Lacan (1988) es tajante al respecto: «La única culpa es ceder en el deseo» (p. 334). No se trata de hacer lo que se quiere sin pensar. Se trata, más bien, de no silenciar lo que nos mueve.

En tiempos en que el capitalismo invita —insiste, incluso— a «realizar todos tus deseos», el psicoanálisis responde con una pregunta incómoda: ¿qué pasa cuando lo que se desea no puede realizarse? ¿Qué sucede cuando el deseo no encaja en el catálogo del consumo? Salecl (2010) lo expone con fuerza: vivimos en una paradoja en la que se nos empuja a desear libremente, pero se nos priva de condiciones reales para sostener un deseo propio. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis no aparece como una forma de explicar el deseo, sino como una práctica que lo acompaña en su incompletud. Como propone Laurent (2015), frente a una gestión cada vez más minuciosa de la vida, el psicoanálisis insiste en mantener abierta la pregunta por el deseo. No por romanticismo, sino porque allí —en ese movimiento que nunca se detiene del todo— está el germen de algo que no se deja reducir ni al diagnóstico ni a la estadística.

Lacan (1983) lo sintetiza con una frase tan seca como luminosa: «El deseo es el deseo de nada nombrable» (pp. 333-334). En esa afirmación hay una apuesta ética: mantener vivo lo que no tiene nombre, lo que no se deja atrapar por las formas de lo establecido. Ese resto que siempre queda, eso que no cuadra, es también lo que hace posible la transformación, la invención, la diferencia.

LA HERENCIA CRISTIANA DEL DESEO: UNA GENEALOGÍA DE LA REPRESIÓN

Para comprender cómo se regula hoy el deseo, no basta con mirar lo contemporáneo. Es necesario abrir el campo y detenerse en sus raíces más profundas. La historia occidental del deseo sexual está marcada por una transformación decisiva: la irrupción del cristianismo. Allí donde el mundo grecorromano oscilaba entre el goce ritual y la búsqueda de un equilibrio racional, el cristianismo propuso un vuelco: convirtió el deseo en peligro y la carne en campo de batalla espiritual.

Foucault (1986) lo condensa con precisión: el cristianismo no añadió prohibiciones simplemente, sino que construyó un dispositivo nuevo, centrado en la vigilancia de la carne, la confesión de los deseos y la producción de sujetos que deben rendir cuentas de su intimidad. La lujuria dejó de ser un exceso social tolerado o ritualizado para convertirse en

la evidencia misma de una humanidad caída. Esta operación teológica encuentra en San Agustín (ca. 400/2025) una de sus formulaciones más potentes. En *Confesiones*, narra su lucha con un deseo que lo domina y que representa, para él, la herida profunda que el pecado original ha dejado en la carne humana. La libido, que no responde a la voluntad, se convierte en signo visible de la caída. No se trata solo de una inclinación desordenada, sino de una marca ontológica: el cuerpo que desea sin permiso del alma. «Este deseo me dominaba», escribe, «porque la voluntad perversa había precedido en mí».

Este modo de pensar el deseo no quedó en el plano teórico. Modeló prácticas, afectos y formas de vivir. El cuerpo —ese terreno ambiguo entre la gracia y la condena— debía ser entrenado, corregido, reducido. Ayunos, celibato, penitencias: una serie de ejercicios destinados a restablecer un supuesto orden anterior a la caída. Brown (1988) llama a estas prácticas «tecnologías de la renuncia»: operaciones constantes sobre el cuerpo y el alma destinadas a purificar lo que nunca termina de purificarse.

Durante la Edad Media, esta estructura se consolidó. Tomás de Aquino (ca. 1265-1274/2001, II-II, q. 153) organizó los pecados contra la castidad en una jerarquía minuciosa. La lujuria, aunque frecuente, ocupaba un lugar bajo en la escala del mal por atentar contra la razón, el bien supremo del ser humano, según su perspectiva. Señaló que la lujuria se opone «a la bondad de la razón, que es el bien propio del hombre». Aquí ya se insinúa una lógica que la modernidad retomará: la medicalización del deseo, su reducción a una desviación que debe ser entendida, corregida o tratada. Pero la represión cristiana no fue ciega. Tuvo género. La figura de Eva, como origen de la caída, consolidó una sospecha estructural sobre la sexualidad femenina. El deseo de la mujer pasó a ser visto como caos, amenaza, desorden. Pagels (1990) muestra cómo la lectura agustiniana del pecado original —centrada en la lujuria— tuvo consecuencias profundas en la teología sexual y en la construcción del género. La mujer no solo deseaba, hacía desear, y por eso debía ser contenida.

Este imaginario cobró una de sus formas más crudas en la caza de brujas en los siglos XVI y XVII. En esa escena de violencia sistemática, Federici (2010) encuentra una clave: la represión del deseo femenino no fue un exceso del dogma, sino parte de un nuevo orden patriarcal.

Un orden que necesitaba cuerpos obedientes, trabajo reproductivo vigilado y sexualidad bajo el control del Estado y de la iglesia. La bruja —deseante, autónoma, corporal— debía desaparecer.

Aun así, esta maquinaria no desapareció con la secularización. Como advierte Asad (1993), las disciplinas cristianas del yo no se desactivaron con la modernidad: simplemente cambiaron de formato. La confesión, por ejemplo, no dejó de existir. Se volvió introspección psicológica, testimonio público, autoexamen terapéutico. La obligación de decirlo todo sobre uno mismo —sobre lo que se desea, lo que se oculta, lo que avergüenza— persiste. Cambiaron los lenguajes, no la lógica. La herencia cristiana del deseo no se limita, entonces, a la prohibición. Es más profunda: construyó una forma de subjetividad basada en la vigilancia de sí, en la culpa por desear, en la necesidad de ordenar el amor hacia fines trascendentes. Como dice Foucault (1986), esa hermenéutica del deseo —ese impulso a explicarlo todo, a purificarlo todo— es uno de los legados más decisivos del cristianismo al mundo moderno.

Comprender esta genealogía no es un ejercicio de erudición. Es una forma de desnaturalizar lo que hoy parece «sentido común»: la idea de que hay formas correctas y formas equivocadas de desear, de que hay deseos legítimos y otros que deben corregirse, callarse o sanarse. Es una forma de recordar que la represión no empieza ni termina en los discursos médicos o terapéuticos actuales, sino que tiene una larga historia, cargada de miedos, mandatos y cuerpos que ardieron —a veces, literalmente— por desear mal.

LA DOMESTICACIÓN NEOLIBERAL DEL DESEO Y SU RESISTENCIA

En las sociedades contemporáneas, moldeadas por formas cada vez más sofisticadas de gobierno de la vida, se ha instalado un ideal de existencia por el que «estar bien» significa, ante todo, ser eficientes: emocionalmente estables, corporalmente optimizados y capaces de gestionar cada afecto como si se tratara de una inversión. En este marco, el deseo no desaparece, pero se le exige obediencia. Debe manifestarse sin perturbar, sin interrumpir la productividad ni generar incomodidades. Se espera que no duela mucho, que no incomode a nadie, que se exprese solo en los lenguajes aprobados, preferentemente con emojis y métricas de bienestar.

Como ha señalado Han (2012), vivimos bajo un régimen de positividad que ya no necesita censurar, simplemente ahoga. Bajo su influjo, el deseo no se reprime, sino que se gestiona, se edita, se embellece. El capitalismo emocional —concepto que Illouz (2007) desarrolla con agudeza— celebra el deseo siempre que este sea higiénico, predecible y rentable. Se promociona una sexualidad saludable, pero solo si es autocontenida, «libre», pero sin imprevistos, consensuada y también mercantilizable. La libertad de desear se convierte en la de elegir dentro de un catálogo.

Rose (2007), en su análisis de los nuevos modos de intervención sobre la vida, advierte que el cuerpo y la subjetividad ya no son simplemente vigilados: son laboratorios donde se ensaya permanentemente la optimización de lo viviente. El deseo, bajo esta lógica, es un recurso más. El sujeto se vuelve administrador de su libido, gestor de su capital afectivo, responsable último de su fracaso emocional o su éxito romántico. Sin embargo, esta aparente emancipación corre el riesgo de transformar el deseo en un deber: el de desear de manera correcta. Lo que alguna vez fue considerado una transgresión hoy puede presentarse como un curso de *mindfulness* erótico. Y si bien estos discursos han abierto puertas importantes —en términos de derechos, visibilidad y reconocimiento—, también han dado paso a una forma sutil de captura.

Como advierte Berardi (2009), la explotación se ha desplazado al terreno de lo sensible: ya no se trata solo del cuerpo que trabaja, sino del alma que produce sentido, del sistema nervioso que genera atención, del deseo que se vuelve plusvalor. Frente a este escenario, preservar el exceso del deseo no es un gesto de nostalgia ni una simple reacción, es una manera de cuidar aquello que no puede domesticarse del todo. Ese residuo que escapa, que incomoda, que no sirve para nada útil, pero que es fuente de invención y de apertura. Ese exceso se manifiesta en muchas formas: como interrupción estética —que desarma lo que parecía obvio—, como turbulencia política —que subvierte jerarquías afectivas— y como latido existencial —que nos recuerda que no todo puede decirse ni planificarse—. Como señala Rancière (2002), en el desorden de lo sensible se esconde una posibilidad de redistribución del mundo. La resistencia al control del deseo adopta diversas formas: desde gestos mínimos hasta formas radicales de organización afectiva. Las prácticas *queer*, tal como ha

demostrado la filósofa neomaterialista y posestructuralista Butler (2004), no solo redefinen identidades, sino que deshacen los límites mismos de lo que cuenta como vida vivible.

Lazzarato (2014) propone una idea provocadora: resistir es sustraerse, negarse a cumplir la deuda ontológica que el neoliberalismo impone a cada uno. No deber felicidad, no deber eficiencia, no deber coherencia. Lo interesante de esta resistencia es que no se queda en el *no*, no se reduce a oponerse. Su potencia está en la creación: en imaginar vínculos nuevos, placeres no codificados, temporalidades que no giran en torno al rendimiento. Bloch (1977) hablaba de ese impulso hacia lo que aún no es, esa reserva de futuro que habita en el presente. El exceso del deseo, en ese sentido, no es solo desborde, es también promesa. Nos permite vislumbrar mundos que no están hechos todavía, pero que podrían ser.

En tiempos en que incluso el deseo parece tener que pedir permiso para existir, sostener su parte indomesticable es, quizás, uno de los gestos más radicales que nos quedan. No se trata de celebrar el caos, sino de cuidar la grieta. Allí donde el deseo desborda, el orden se tambalea, y se abre un intersticio por donde puede colarse algo diferente. Algo que no rinde cuentas, pero hace sentido.

CONCLUSIONES

El deseo, su exceso y la insistencia de lo posible

A lo largo de este recorrido, en el que se han entrelazado perspectivas filosóficas, psicoanalíticas e históricas, se ha hecho visible una idea que late en cada pliegue del deseo: su carácter excesivo no es un desvío ni una falla, es su modo de estar en el mundo. El deseo no encaja del todo, no obedece, siempre deja un resto que incomoda, que no puede ser reducido ni a cálculo ni a protocolo. Es precisamente allí —en esa sobra que no se deja nombrar ni dominar— donde reside su potencia más intensa.

Desde los discursos religiosos que lo condenaron como signo de una carne corrupta hasta los lenguajes terapéuticos y emocionales que hoy lo administran como un recurso que hay que saber usar, el deseo ha sido objeto de vigilancia persistente. Pero también ha sido, a lo largo del tiempo, una grieta, un movimiento, una forma de salirse del guion. Lo que este

trabajo ha querido mostrar no es una cronología de prohibiciones, sino la manera en que el deseo insiste, incluso cuando todo parece dispuesto para neutralizarlo. En el mundo actual —saturado de discursos sobre bienestar, autenticidad y gestión emocional— el deseo ha sido reformulado como un bien que debe rendir. Se lo estimula, sí, pero bajo condiciones: que no incomode, que no fracase, que no exceda lo previsto. Sin embargo, esa lógica de control se ve desbordada una y otra vez. Porque el deseo, cuando no se somete del todo, se convierte en una forma silenciosa de resistencia. Persistente, creativa, a veces visible, otras veces no tanto, pero siempre presente.

En esa línea, la imposibilidad de una satisfacción plena —que el psicoanálisis ha sabido poner en palabras con tanta precisión— no es una condena, es una invitación. Nos recuerda que no todo deseo puede o debe cumplirse, que hay algo en su estructura que empuja hacia lo inacabado, hacia lo que aún no se ha dicho ni vivido, que, como bien vio Bataille (1949/1987), el deseo también es gasto, derroche, pérdida. Y que en esa pérdida hay posibilidad.

Al mirar hacia atrás, hacia las raíces cristianas de nuestra relación con el deseo, también entendemos mejor por qué sigue siendo necesario hablar de él. No porque no se lo nombre —se lo nombra todo el tiempo—, sino porque buena parte de lo que se dice sobre el deseo aún lleva consigo marcas de ese viejo régimen de culpa, control y sacrificio. Aun hoy, muchas de nuestras formas de hablar del cuerpo, del amor, de lo íntimo, siguen organizadas por mandatos que vienen de lejos.

Pero también existen otras formas. Lugares donde el deseo se escapa, comunidades que ensayan otras maneras de vivirlo, prácticas artísticas que lo sacan de los moldes, vínculos que no buscan ordenarse según lo útil, sino que nacen de lo que todavía no tiene nombre. Allí, en esos espacios a veces frágiles, a veces intensamente vitales, se juega algo más que una mera alternativa. Se ensaya una forma distinta de estar con los demás, de habitar el cuerpo, de vivir el tiempo. Lo que queda abierto al final de este texto no es un cierre, sino una continuidad. Hay preguntas que merecen seguir haciéndose: ¿qué sucede con el deseo cuando se encuentra con las nuevas tecnologías? ¿De qué forma se reorganiza el exceso en contextos culturales no occidentales? ¿Qué formas adopta hoy esa resistencia que no se deja absorber del todo?

Este trabajo no pretende ofrecer respuestas definitivas. Más bien busca dejar en evidencia que el deseo no es solo una fuerza íntima, sino también una fuerza política. No solo algo que se siente, sino algo que —cuando desborda— tiene la capacidad de transformar, de sacudir, de abrir. No se trata de festejar cualquier transgresión ni de negar la complejidad de lo afectivo, sino de algo más fino: de cuidar el exceso, de proteger esa parte del deseo que no pide permiso, que aparece de pronto, que no encaja y que, justamente por eso, nos recuerda que otros mundos aún son posibles. ♦

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Bataille, G. (1985). The use-value of D. A. F. de Sade (An open letter to my current comrades). En A. Stoekl (Ed.), *Visions of excess: Selected writings, 1927-1939* (pp. 91-102). University of Minnesota Press. (Trabajo original escrito ca. 1930).
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Icaria. (Trabajo original publicado en 1949).
- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets. (Trabajo original publicado en 1957).
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1970).
- Berardi, F. (2009). *El alma sobre el capitalismo*. Melusina.
- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza*. Aguilar.
- Brown, P. (1988). *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Routledge.
- Copjec, J. (1994). *Read my Desire: Lacan Against the Historicists*. The MIT Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El anti Edipo*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1972).
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad, 3: La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 4, pp. 1-343). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas*. Katz.
- Lacan, J. (1983). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós.
- Lacan, J. (1987). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1973).
- Lacan, J. (1988). *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960*. Paidós.
- Laurent, É. (2015). *El reverso de la biopolítica*. Gredos.

- Lazzarato, M. (2014). *El gobierno de la deuda*. Amorrortu.
- Miller, J.-A. (1999). *Los signos del goce*. Paidós.
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Arena Libros.
- Pagels, E. (1990). *Adán, Eva y la serpiente: Sexo y política en la antigua cristiandad*. Crítica.
- Rancière, J. (2002). *La división de lo sensible*. Centro de Arte de Salamanca; Consonni.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself*. Princeton University Press.
- Salecl, R. (2010). *La tiranía de la elección*. Sequitur.
- San Agustín. (2025). *Obras completas II: Las confesiones* (Á. C. Vega, Trad.; 3.ª ed.). BAC. (Obra original publicada ca. 400).
- Surya, M. (2002). *Georges Bataille, la muerte obra*. Arena Libros.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma de teología*. BAC. (Trabajo original publicado ca. 1265-1274).
- Žižek, S. (2000). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós.