

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

The excess of desire: an interdisciplinary exploration of its critical potency and opening to the common.

DOI: 10.32870/sincronia.v30.n89.e0650

Juan Enrique Fernández Romar

Universidad de la República.

(URUGUAY)

CE: [jfernandezromar@psico.edu.uy](mailto:jfernandezromar@psico.edu.uy)

 <https://orcid.org/0000-0001-5930-6512>

Recepción: 27/10/2025 Revisión: 16/02/2025 Aprobación: 14/04/2025

## Cómo citar este artículo (APA):

En párrafo:  
(Fernández, 2025, p. \_).

En lista de referencias:  
Fernández, J.E. (2025) El exceso del deseo: una exploración interdisciplinaria de su potencia crítica y su apertura a lo común. *Revista Sincronía*. 30(89). 1-13  
DOI: 10.32870/sincronia.v30.n89.e0650

## Resumen.

El deseo, ese estado mental conativo que anhela algo que no se tiene pero que se quiere, dinamiza continuamente la vida. Es un continuo rastreador de objetos que, por momentos, asume su perspectiva más perturbadora: la del exceso. Se trata de una fuerza que desborda las lógicas del control e interpela éticamente nuestra condición humana. Se propone aquí una articulación interdisciplinaria de miradas desde la filosofía, el psicoanálisis y la teoría política para observar cómo en la actualidad el deseo es gestionado como capital emocional; al tiempo que se reivindica su carácter desbordante como una forma de resistencia viva frente a los mecanismos que buscan gobernar la vida y sus afectos. La dimensión política del deseo se juega principalmente en ese frenesí de búsqueda de lo que no puede poseerse del todo, en ese resto que escapa a toda representación. Al asumir 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.

**Palabras clave:** Deseo; Exceso; Biopolítica; Resistencia; Subjetividad; Psicoanálisis.

## Abstract:

Desire, understood as a conative mental state that longs for what is not yet possessed but nevertheless wanted, continuously animates life. It is a persistent tracker of objects that, at times, takes on its most unsettling form: that of excess. Desire emerges as a force that overflows the logics of control and ethically confronts us with the conditions of our own humanity. What is proposed here is an interdisciplinary articulation of perspectives drawn from philosophy, psychoanalysis,

and political theory to examine how, in the present, desire is managed as emotional capital, while also reclaiming its overflowing character as a living form of resistance against the mechanisms that seek to govern life and its affects. The political dimension of desire unfolds precisely in that restless pursuit of what can never be fully possessed, in that remainder which eludes all representation. From this standpoint, desire appears as a creative energy that traverses norms, fissuring established orders and opening cracks where the living, the multiple, and the unpredictable may once again emerge.

**Keywords:** Desire; Excess; Biopolitics; Resistance; Subjectivity; Psychoanalysis.

## Introducción

Se trata de uno de los fenómenos más elusivos de nuestra experiencia vital en el mundo. Lejos de ser una variable psicológica o un mero impulso biológico, el deseo emerge continuamente como un entramado en el que se entrecruzan las dimensiones más íntimas de la experiencia subjetiva con las estructuras sociales y los dispositivos de poder definitorios de cada época histórica. Como ha señalado Judith Butler (1997) en *The Psychic Life of Power*, no es posible comprender el deseo al margen de las matrices de poder que lo constituyen; pues "el poder no es simplemente lo que niega el deseo, sino lo que lo forma y lo mantiene en su trayectoria socialmente inteligible" (p. 18). Estudiarlo exige necesariamente una mirada interdisciplinaria capaz de transitar los puentes trazables entre la psicología, la antropología y la filosofía; aunque se debería evadir 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.

Según *El Anti-Edipo* de los pensadores pos-estructuralistas Gilles Deleuze y Felix Guattari (1985), el deseo presenta un doble 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). Por estas razones, el exceso no debería ser entendido en términos patológicos, como un simple desvío de la norma, o como un eventual residuo accidental derivado del funcionamiento del aparato psíquico.

Justamente, la potencia inmanente del exceso es 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 de vida naturalizadas. De este modo, desajusta los equilibrios de lo posible y, con su inexorable movimiento, crea fisuras en el presente, habilitando 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... aunque late. Aquello que insiste en ser, a pesar de que 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.

Michel Foucault en *La voluntad de saber* (1978), nos advierte en tal sentido; decir “sí” al sexo no significa necesariamente decir “no” al poder (p. 157). Se deben cuidar las formas en que la rebeldía se vuelve predecible, rentable o funcional al mismo sistema que dice cuestionar. Idealizar lo impulsivo; entregarse ciegamente al goce sin considerar su dimensión política puede ser — paradójicamente— una forma más de captura.

La apuesta, entonces, debe ser otra. No se trata de liberar al deseo como si fuese 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 lo vuelve 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. Justamente, en ese exceso se filtra lo real; lo que resiste ser dicho, pero insiste.

### Perspectivas Filosóficas: Bataille y la Economía del Derroche

Aceptar la idea de que el deseo está habitado por un exceso fundamental implica trascender radicalmente las concepciones que lo reducen a una simple necesidad biológica o a una carencia destinada a satisfacerse. Implica, sobre todo, asumir que, 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 bien a una racionalidad instrumental que subordina al otro. Al decir del antropólogo francés Georges Bataille (1987) en *La parte maldita*, “[...] el hombre no es solamente conservación y cálculo: es también derroche y exceso” (p. 45). De esta forma, el exceso se revela como condición ontológica del deseo y también, simultáneamente, como una amenaza política latente que puede explotar en múltiples direcciones.

Para Bataille, el erotismo no se vincula exclusivamente con la mera conservación de la vida, sino con un gasto improductivo, un derroche sin finalidad práctica alguna.

En su ensayo fundamental de 1957, *El erotismo*, Bataille (1997) sostuvo que el deseo sexual no puede reducirse a una función orgánica; ya que en su núcleo más íntimo late una "pulsión de disolución", una tensión hacia la transgresión de los límites que estructuran tanto al sujeto como al cuerpo, y por ende, a la sociedad. El goce erótico, nos expone siempre a una experiencia de desborde del yo, del lenguaje, y de la ley. El erotismo es "[...] la aprobación de la vida hasta en la muerte" (p. 78), blandiendo ese carácter ambivalente que une creación y destrucción.

Esta perspectiva del deseo, en la que es entendido como exceso, se inscribe en lo que Bataille denominaba "economía general", opuesta a la economía restringida del cálculo utilitarista. Mientras que el cálculo utilitarista se ocupa de la producción y conservación, la "economía general" atiende al gasto y la pérdida. Como explica Jacques Derrida (1971) en *De la gramatología*: "Bataille piensa el exceso como aquello que desborda toda posibilidad de conceptualización totalizante" (p. 245).

En su dimensión erótica, el deseo participa de esta economía del derroche, donde lo que está en juego no es la acumulación, sino una pérdida gozosa de los límites del yo. Esta noción de exceso ha sido recodificada sistemáticamente a lo largo de la historia. Tanto la moral religiosa como las biopolíticas modernas han intentado neutralizar su potencia disruptiva; sea condenándolo como pecado mortal, incluyéndolo en las taxonomías patológicas de la psiquiatría o, más recientemente, reconduciéndolo a la lógica del consumo masivo.

En 1976, en la citada *Historia de la sexualidad*, Foucault afirmó un hecho clave: "la sociedad victoriana no reprimió el sexo, sino que lo administró mediante una proliferación discursiva" (p. 89). De todos modos, el objetivo subyacente sigue siendo domesticar la potencia disruptiva del deseo; reabsorber su exceso en lógicas de control y de rentabilidad.

Frente a los intentos históricos de domesticar el deseo, el pensamiento de Georges Bataille ofrece una perspectiva que no busca reconciliar ni armonizar, sino sostener aquello que desborda. Su noción de heterología —esa "ciencia de lo completamente otro"— apunta a aquello que la razón homogénea no logra integrar sin perderse a sí misma. Como señala Surya (2002), "lo heterogéneo designa todo aquello que el pensamiento homogéneo no puede asimilar" (p. 156). Podríamos decir, entonces, que el deseo, cuando se manifiesta como exceso, pertenece a ese territorio que interrumpe cualquier sistema demasiado ordenado. No es un elemento funcional que falta ubicar, sino una fuerza que incomoda.

Diversos autores han resonado con esta línea de reflexión. El filósofo francés Jean-Luc Nancy (1991) por ejemplo, ubicó originalmente esta cuestión en un cuerpo entendido no como sustancia concluyente, sino más bien como lugar de pasaje. No se trata de algo que reside en la corporalidad, sino de algo que acontece en el encuentro entre los cuerpos y el mundo.

El italiano Giorgio Agamben (1996), por su parte, exploró esas “zonas de intensidad” donde la vida acostumbra a sustraerse a los mecanismos de captura soberana; sean estos momentos o espacios que escapan a la máquina soberana. El deseo, en su forma más pura y excesiva, constituye justamente una de estas zonas. Ambos pensadores reconocen, cada uno desde su propio registro, la existencia de un resto irreductible del deseo; algo que resiste a ser reducido a utilidad o a significación estable.

La actualidad de estas discusiones se vuelve más evidente al considerar el rol del deseo en las sociedades de consumo. Baudrillard (2009) describe cómo el consumo no solo organiza prácticas materiales, sino que instituye una ética y un sistema de valores que tiende a absorber incluso lo que pretende desafiarlo. Sin embargo, la economía del derroche en Bataille funciona como recordatorio de que hay experiencias que no se dejan mercantilizar del todo; experiencias que interrumpen la lógica de equivalencias y cálculo.

Por las razones expuestas, el exceso no debería ser interpretado ni como defecto ni como desviación. Tal como subrayó Bataille (1997), “la transgresión no niega la prohibición, sino que la sobrepasa y la completa” (p. 92). La potencia crítica del deseo radica justamente ahí; no en destruir la norma, sino en hacer vibrar su límite, manteniendo abierta la pregunta por lo que puede un cuerpo...un vínculo, una subjetividad.

### **El deseo como falta: una lectura lacaniana**

En el psicoanálisis, y en particular en la enseñanza de Lacan, se introduce otra dimensión de esta imposibilidad de cierre, ya que el deseo no se deja estabilizar; y siempre queda un resto que escapa.

Lacan ubica ese resto en lo que denomina lo real; aquello que no puede simbolizarse de manera completa. Por esta vía, descentra la idea de que deseamos aquello que nos falta: “El deseo es una relación de ser a falta” (1987). No deseamos porque algo nos falta, sino que la falta es la que estructura nuestra posición subjetiva.

En este marco, el famoso objeto a no es el objeto del deseo, sino su causa. Fink (1995) lo formula con claridad: no es lo que buscamos, sino lo que pone en movimiento la búsqueda. El deseo no se detiene porque nunca logra coincidir consigo mismo.

Cuando Lacan asegura que “el deseo es deseo del Otro” (1987), lo que está en juego no son los afectos románticos, sino la inscripción del sujeto en el lenguaje y en los sistemas simbólicos que lo preceden. Žižek (1991) retoma esta idea mostrando que deseamos en una escena que no controlamos del todo: el deseo es moldeado, orientado, desplazado, sin ser por ello totalmente reducible a lo social.

Este desplazamiento infinito ya está insinuado en los escritos fundacionales de Freud cuando señaló la insatisfacción estructural del deseo inconsciente. Lacan lo radicaliza al situarlo en la cadena significativa: cada significante apunta a otro y en ese movimiento, el sujeto nunca termina de coincidir consigo mismo.

Jacques-Alain Miller (1999) se encargó de aclarar este aspecto de la teoría lacaniana: el sujeto queda representado, pero nunca totalmente definido por los significantes que lo inscriben. De ahí que el deseo insista. No por terquedad psicológica, sino por estructura. Copjec (1994) señala que este exceso no es una anomalía sino el corazón mismo del funcionamiento del deseo.

La afirmación “La única culpa es ceder en el deseo” (Lacan, 1988) debe ser leída en este registro: no se trata de satisfacer cualquier impulso, sino de no acallar aquello que sostiene la pregunta por uno mismo.

Habitamos un contexto cultural que parece promover la realización ilimitada del deseo, pero que encubre una realidad engañosa. Como advierte la filósofa eslovena Renata Salecl (2010), esa invitación a “desear libremente” convive con una marcada producción de deseos estandarizados, en los que se nos impulsa a querer dentro de marcos estrechos.

En este sentido, el psicoanálisis no aparece como técnica de resolución, sino como práctica que preserva el espacio interrogativo del deseo. Laurent (2015) lo resume bien: acompañar el deseo implica sostener su apertura, no apresurar su cierre.

Lacan (1987) lo condensa casi aforísticamente: “El deseo es el deseo de nada nombrable”. Ese “nada nombrable” no remite a la ausencia, sino a la posibilidad siempre abierta de una subjetividad que no se deja clausurar.

Ese resto —lo que no termina de encajar— es también lo que mantiene viva la posibilidad de transformación.

### La herencia cristiana del deseo: una genealogía de la represión

Para acceder a una comprensión de los modos actuales de regulación del deseo no basta con mirarlo contemporáneo. Es necesario abrir el campo, detenerse en sus raíces más profundas. Cualquier historia universal del deseo sexual está marcada por la irrupción del cristianismo. Allí donde el mundo grecorromano oscilaba entre el goce ritual y la búsqueda de un equilibrio racional, el cristianismo convirtió el deseo en peligro y la carne en campo de batalla espiritual.

Michel Foucault (1986) lo sintetizó con precisión en el tercer volumen de *La historia de la sexualidad: La inquietud de sí*; el cristianismo no simplemente añadió prohibiciones, sino que construyó un dispositivo nuevo, es decir, un conjunto heterogéneo de elementos que amalgama reglamentos, leyes, discursos, medidas administrativas y proposiciones morales, centradas en la vigilancia de la carne y la confesión de los deseos; es decir en 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 de Hipona una de sus formulaciones más potentes. En *Las Confesiones*, Agustín (2025) 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 esa 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” (Libro VIII).

Este modo de pensar el deseo no se limitó al plano teórico, sino que modeló tanto prácticas como afectos y formas de vivir. El cuerpo, entendido como un terreno ambiguo entre la gracia y la condena, debía ser entrenado, corregido, reducido; y para ello se prescribieron ayunos, celibatos y las más diversas formas de penitencia. Una vasta serie de ejercicios destinados a restablecer un supuesto orden anterior a la caída. Peter Brown (1988), en *The Body and Society*, llamó a estas prácticas las “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 (Tomás de Aquino, 2001, I-II, q. 31, a. 7) 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, bien supremo del ser humano según su perspectiva. En su *Summa Theologiae*, señala 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 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 percibido como una amenaza y un desorden.

Elaine Pagels (1988), en *Adán, Eva y la serpiente*, 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 de los siglos XVI y XVII. En esa escena de violencia sistemática, Silvia Federici (2004) 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 con la sexualidad bajo control del Estado y por ende de la Iglesia. La bruja deseante, autónoma y salvajemente corporal, debía desaparecer.

Esta maquinaria no desapareció con la secularización. Como advierte Talal Asad (1993), las disciplinas cristianas del yo, no se desactivaron con la modernidad, sino que simplemente cambiaron su formato.

A modo de ejemplo, la confesión no dejó de existir. Se volvió introspección psicológica, testimonio público; quizás una suerte de autoexamen terapéutico. La obligación de decirlo todo sobre uno mismo —sobre lo que se desea, lo que avergüenza— persiste. Cambiaron los lenguajes, no la lógica.

La herencia cristiana del deseo no se limitó entonces a la prohibición, logrando mayor profundidad. 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 y purificarlo todo— configuró uno de los legados más decisivos del cristianismo para el 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. Tiene una larga historia cargada de miedos, saturada de mandatos, así como de cuerpos que ardieron 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 en el que “estar bien” significa, ante todo, ser eficientes; es decir: ser emocionalmente estables, estar corporalmente optimizados y entrenados en 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 ni interrumpir la productividad ni generar incomodidades. Se espera que no duela mucho, que no incomode a nadie y que se exprese únicamente en los lenguajes aprobados, preferentemente con emojis y métricas de bienestar.

Como ha señalado el filósofo surcoreano Byung-Chul 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 y, de últimas, se lo somete a una estilización.

El capitalismo emocional —concepto que Eva Illouz (2007) desarrolla con agudeza— celebra el deseo siempre que este sea tanto higiénico como predecible y rentable. Se promociona una sexualidad saludable, es decir autocontenida y sin imprevistos; consensuada y también mercantizable. La libertad de desear se convierte en la de elegir dentro de un catálogo.

Nicolas 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 vigilado, sino que configuran 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 correctamente. 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.

Franco “Bifo” Berardi (2009) también ha abordado esta cuestión señalando que 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 bajo un microscopio; del deseo convertido en 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, como turbulencia política que subvierte jerarquías afectivas, y como latido existencial que nos recuerda que no todo puede decirse ni planificarse. Como señala Rancière (2000), en el desorden de lo sensible se esconde una posibilidad de redistribución del mundo.

Por otra parte, las resistencias al control del deseo suelen adoptar diversas formas y estrategias: desde gestos mínimos hasta formas radicales de organización afectiva.

Las prácticas *queer*, tal como ha demostrado la filósofa neomaterialista y posestructuralista, Judith Butler (2004), no solo redefinen las identidades, sino que desmantelan los límites mismos de lo que constituye una vida vivible. Maurizio Lazzarato (2014) sugiere en tal sentido 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. Ernst Bloch (1959) 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 aún, 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.

### **El deseo, su exceso y la insistencia de lo posible**

Este itinerario serpenteante entre miradas disciplinares múltiples, procura hacer visible una idea que late en cada pliegue del deseo, argumentando que la dimensión excesiva del deseo no constituye un

desvío ni una falla, sino un modo de estar en el mundo. El deseo no encaja del todo. No obedece. Siempre deja un resto que incomoda, que no puede reducirse ni al cálculo ni al protocolo. Y es precisamente allí —en esa sobra que no se deja nombrar ni dominar— donde reside su potencia más intensa.

Tanto los discursos religiosos que lo condenaron como el signo mayúsculo de una carne corrupta, hasta los lenguajes terapéuticos que buscan administrarlo como un recurso que hay que aprender a usar, el deseo ha sido objeto de una vigilancia persistente. Pero también ha configurado 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 ciertas 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, 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 desde lo que no tiene nombre todavía. Allí, en esos espacios a veces frágiles, a veces intensamente vitales, se juega algo más que una alternativa. Se ensaya una forma distinta de estar con otros, 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 toma 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 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. Se trata 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. (1996). *Homo Sacer*. Pre-Textos. <https://www.philopsychon.com/0910/homo-sacer-giorgio-agamben.pdf>
- Agustín de Hipona. (2025). *Confesiones* (A. C. Vega, trad.; 3.ª ed.). Biblioteca de Autores Cristianos
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Icaria. (Obra original publicada en 1949).  
<https://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/816.pdf>
- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets Editores. (Obra original publicada en 1957).
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1970).
- Berardi, F. (2009). *El alma sobre el capitalismo*. Melusina.
- Bloch, E. (1959). *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*. MIT Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo*. Paidós. (Obra original publicada en 1972).
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1967).

- Federici, S. (2004). *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*, Vol. 1: La voluntad de saber. Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1976).
- Foucault, M. (1986). *La historia de la sexualidad*, Vol. 3: La inquietud de sí. Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1984).
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder Editorial.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas*. Katz Editores.
- Lacan, J. (1987). *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Obra original publicada en 1973).
- Lacan, J. (1988). *El seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Obra original publicada en 1986).
- Laurent, É. (2015). *El reverso de la biopolítica*. Gredos.
- Lazarato, M. (2014). *El gobierno de la deuda*. Amorrortu.
- Miller, J.-A. (1999). *Los signos del goce*. Paidós.
- Nancy, J.-L. (1991). *El corpus*. Arena Libros.
- Pagels, E. (1988). *Adán, Eva y la serpiente*. Random House.
- Rancière, J. (2000). *La división de lo sensible*. Consonni.
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself*. Princeton University Press.
- Salecl, R. (2010). *La tiranía de la elección*. Sequitur.
- Surya, M. (2002). *Georges Bataille: la muerte a obra*. Adriana Hidalgo.
- Tomás de Aquino. (2001–2016). *Suma teológica* (ed. bilingüe, 16 vols.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original escrita entre 1265–1274).
- Žižek, S. (1991). *Mirando al sesgo: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós.