

LACAN

NÚMERO 8 * ABRIL 2020

DEMARCA ACIONES

• REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS •

COMO INTÉRPRETE
DE LA **CRISIS DEL**
CAPITALISMO

UNA ENTREVISTA CON ALENKA ZUPANČIČ: ¿FILOSOFÍA O PSICOANÁLISIS? ¡SÍ, POR FAVOR!¹

Agon Hamza² & Frank Ruda³

*Comencemos por el título de uno de tus libros, ¿Por qué el psicoanálisis?
Entonces, ¿por qué el psicoanálisis?*

He hecho esta pregunta desde una perspectiva particular, llamémosla filosófica.⁴ En principio, de la misma manera en que uno no pregunta “¿por qué la biología?” —salvo, quizá, si eres un creacionista de los duros—, uno no pregunta “¿por qué el psicoanálisis?”, a excepción de que se quiera sugerir su prohibición o su completo olvido. Pero el psicoanálisis no es exactamente como la biología, o cualquier otra ciencia, a pesar de las innegables aspiraciones científicas de Freud. Y esto no se debe simplemente a que su objeto sea tan “subjetivo”, elusivo, incierto, impalpable, sino a que toca el mismísimo núcleo de la pregunta “¿qué es un sujeto?”, así como también “¿qué es un objeto?”. Para no extenderme demasiado, ésta es la respuesta a tu pregunta. Éste es el “por qué el psicoanálisis”. Y, por cierto, debido a la manera en que estas

¹ Entrevista publicada originalmente como “Interview with Alenka Zupančič: Philosophy or Psychoanalysis? Yes, Please!”, en *Crisis & Critique*, Vol. 6, N° 1, 2019, pp. 434-453. Traducción de Gustavo Sánchez. Agradecemos la gentileza de la entrevistada y los entrevistadores para autorizar esta traducción y publicación.

² Doctor en Filosofía. Investigador del Instituto de Estudios Sociales en Tirana, Albania. Entre sus publicaciones destacan: *Althusser and the gospel according to St. Matthew* (Bloomsbury, 2015); *Althusser and Pasolini: Philosophy, Marxism, and film* (Palgrave, 2016); *Reading Marx* (Polity Press, 2018; en coautoría con Slavoj Žižek y Frank Ruda). Es coeditor en jefe de la revista *Crisis & Critique*. Contacto: agon.hamza@gmail.com.

³ Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Dundee, Escocia. Entre sus publicaciones destacan: *Hegel's rabble. An investigation into Hegel's philosophy of right* (Bloomsbury, 2013); *For Badiou. Idealism without idealism* (Northwestern University Press, 2015); *Abolishing freedom. A plea for a contemporary use of fatalism* (University of Nebraska Press, 2016); *The dash—The other side of absolute knowing* (2018, The MIT Press; en coautoría con Rebecca Comay). Es coeditor en jefe de la revista *Crisis & Critique*. Contacto: f.ruda@dundee.ac.uk.

⁴ ¿Por qué el psicoanálisis? Cuatro intervenciones. Ciudad de México, Paradiso Editores, 2013 [N. del T.].

preguntas se discuten, particularmente, en el psicoanálisis lacaniano: de una forma extremadamente sorprendente y productiva, que es productiva para la filosofía y su práctica.

En el momento en que la filosofía estaba a punto de abandonar algunas de sus nociones centrales por pertenecer éstas a su pasado metafísico, del que estaba ansiosa de escapar, llegó Lacan y nos enseñó una lección invaluable: no son estas nociones en sí mismas las que son problemáticas; lo que puede ser problemático en ciertas maneras de hacer filosofía es el rechazo o la borradura de la contradicción inherente, incluso el antagonismo, que estas nociones implican y del que forman parte. Es por esto que, al simplemente abandonar estas nociones —como el sujeto, la verdad, lo real...—, lo que hacemos es abandonar el campo de batalla antes que ganar alguna batalla significativa. Esta convicción e insistencia es también lo que hace que la llamada “filosofía lacaniana” se destaque en el panorama general de la filosofía posmoderna.

Fue con Lacan, a pesar de su lucha contra la filosofía, que el psicoanálisis se involucró masivamente y, por así decirlo, apareció en la primera línea de los debates y discusiones de la filosofía contemporánea. Sin embargo, desde sus inicios con Freud, el psicoanálisis ha sido atacado desde todos los rincones y por razones distintas por las que la filosofía ha sido atacada. ¿Cómo localizarías el lugar apropiado del psicoanálisis en el campo más amplio de las ciencias? Te preguntamos esto también porque hay quienes sostienen que el psicoanálisis, especialmente después de Lacan, es ante todo una práctica clínica y no debería considerarse una empresa “teórica”. En este sentido, no sería una ciencia (y, si no estamos equivocados, es sabido que Lacan sostuvo que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia moderna, pero no que el psicoanálisis es una ciencia). ¿Cuál es tu mirada sobre esto?

Pienso que es bastante obvio que el psicoanálisis es, y siempre ha sido, *ambas*: “teoría” y “práctica” clínica. Además, la propia práctica clínica ha sido siempre ambas, teoría y práctica. Creo que es muy erróneo percibir a la clínica como un sitio experimental, como un laboratorio desde el cual el psicoanálisis deriva sus conceptos y teorías. El mero hecho de que —como Freud lo notó— el conocimiento del analizante sobre el psicoanálisis afecte sus formaciones inconscientes, cuyo análisis “informa” la teoría psicoanalítica, debería ser suficiente para hacernos descartar esta simple noción del laboratorio. Pienso que los conceptos psicoanalíticos genuinos no son derivados de la clínica, sino que de alguna manera “comprenden” o contienen la clínica, un elemento de la clínica, en sí mismos. Creo que es posible

trabajar con estos conceptos de una manera muy productiva —esto es, de forma tal que permitan la emergencia de algo interesante y nuevo— aun cuando no seas clínico. Pero necesitas tener un oído, una sensibilidad, para ese elemento clínico, para ese pedacito de lo real comprendido en estos conceptos. De esto estoy segura. No todos los que trabajan con la teoría psicoanalítica lo tienen, pero —y este es un “pero” importante— tampoco todos los que practican análisis lo tienen. Como Lacan sabía muy bien y le gustaba repetir: ejercer como analista, en sí mismo, no es garantía de nada. Su hostilidad con las escuelas e instituciones psicoanalíticas establecidas fue en realidad mucho más dura que su disputa con la filosofía en tanto “teoría”. Como ven, giré un poco la pregunta, y por una razón. Una de las maneras o estrategias predominantes mediante las cuales los psicoanalistas buscan preservar su posición “científica” hoy en día es intentando desprenderse de la filosofía —o la teoría—, retornando, por así decirlo, a la clínica pura. Pienso que este es un movimiento muy problemático.

La clínica no debería ser considerada como una suerte de santo grial que provee a los practicantes de una superioridad automática cuando se trata de trabajar teóricamente, con conceptos psicoanalíticos. Existen ataques, quizá cada vez más, provenientes del lado clínico contra los “simples teóricos”, quienes son condenados por estar comprometidos con meras sofisterías, operando en un nivel puramente conceptual y, por tanto, privando al psicoanálisis de su filo radical, de su real. Sí, hay por ahí muchos textos pobres, egoístas, o simplemente faltos de inspiración, que se apoyan fuertemente en la teoría psicoanalítica —en términos de citas— sin producir nada destacable. Pero, interesantemente, éstos no son los principales objetivos de dichos ataques. No, los principales objetivos son más bien aquellas personas cuyas “teorizaciones” *tienen* efectos, impactos y son disruptivos (fuera de los territorios académicos). *Ellas* son acusadas de jugar un juego puramente egoísta, *estéril*. Esto me parece profundamente sintomático. Porque tenemos que preguntarnos: ¿cuándo fue la última vez que un concepto genuinamente nuevo, con un impacto posiblemente universal, vino del lado de los acusadores, esto es, del lado de la clínica? Existe ahí una dificultad obvia, y no son ciertamente los “psicoanalistas teóricos” su causa, en la medida en que no hay escasez de analistas practicantes en comparación con, digamos, la época de Freud. Este tipo de confrontación, esta oposición entre filosofía —o teoría— y clínica es, en mi opinión, una muy improductiva. Lo que nos trae de vuelta a la pregunta inaugural: el psicoanálisis no es una ciencia, o no es “científico” en el sentido usual de este término, debido a que insiste en una dimensión de verdad que es irreductible a la “precisión” o a la simple oposición verdadero/falso. Al mismo tiempo, todo el punto de Lacan es que esta insistencia no lo hace simplemente no-científico (in-

verificable, sin criterios firmes...), sino que exige un tipo distinto de formalización y sitúa al psicoanálisis en una posición singular en el contexto de la ciencia. Y aquí la filosofía, que tampoco es una ciencia en el sentido usual del término, puede y debe ser su aliada, incluso su compañera. Obviamente no son lo mismo, pero su diálogo, a menudo muy crítico, no debería ofuscar el hecho de que también son “hermanas en armas”.

*Tú eres muy cuidadosa en no identificar a la filosofía con el psicoanálisis, pero tampoco simplemente los opones. En ¿Por qué el psicoanálisis? sostienes lo siguiente: “La pregunta por la sexualidad ciertamente debería ser puesta brutalmente sobre la mesa en cualquier intento por asociar filosofía y psicoanálisis. No sólo porque usualmente constituye el ‘núcleo duro’ de su disociación, sino también porque no darse por vencido respecto a la sexualidad constituye el *sin qua non* de toda verdadera posición psicoanalítica, lo que parece hacer esta disociación aún más absoluta o insuperable”. Luego, propones una forma de articulación específica entre psicoanálisis y filosofía. ¿Cómo ves la relación entre las dos disciplinas? El psicoanálisis puede ser visto como enfatizando una nueva perspectiva de la diferencia, pero también parece haber algo internamente inasimilable en la manera en que el psicoanálisis concibe la diferencia bajo el signo de la sexualidad. ¿Por qué es tan resistente en el psicoanálisis un concepto de diferencia diferente de todas las diferencias conceptuales que son asociadas con la tradición filosófica?*

Estoy profundamente convencida de que el psicoanálisis —sus descubrimientos y teorías fundamentales— es un evento que incumbe a la propia filosofía, un evento que esta última no puede ignorar ni pretender que nada ha pasado ahí que la concierna. Hoy, la filosofía no es psicoanálisis, y no lo es en mayor medida de lo que no lo ha sido en el pasado. La filosofía tiene su propia manera de funcionar; su propia práctica, si quieren. También implica ciertas decisiones conceptuales. Como la decisión de trabajar con conceptos que comprenden un elemento de “heterogeneidad” que mencioné anteriormente. El punto es cómo manejar estos conceptos. Asimilarlos enteramente en la filosofía, traducirlos a conceptos filosóficos ya existentes, sería un fracaso, no del psicoanálisis sino de la filosofía. Pero permítanme ser muy precisa aquí: no estoy proponiendo un *affaire* filosófico con aquello que “resiste la filosofía” —vale decir, el psicoanálisis—, un compromiso romántico con una heterogeneidad que la filosofía nunca podrá asimilar completamente. No, mi punto es que la filosofía *puede* asimilar al psicoanálisis y, si no lo hace, ello constituye una genuina decisión filosófica, conceptual, y requiere una

invención *filosófica*; la distancia/brecha es producida en este caso desde dentro de la propia filosofía. Pero, ¿cómo? Ustedes mencionaron la sexualidad, mi insistencia en ella, así como el concepto de diferencia, de un tipo diferente de diferencia. Deleuze es un buen ejemplo aquí. Él es un verdadero filósofo, y a menudo muy crítico del psicoanálisis, pero cuando está desarrollando su más importante y genuinamente nuevo concepto de diferencia —un tipo diferente de diferencia—, él se apoya fuertemente en Freud y el psicoanálisis, especialmente en la teoría de las pulsiones. Él se apoya en Freud y el psicoanálisis no simplemente para importar o asimilar estas ideas, sino para *pensar de manera diferente* en la filosofía.

Mi postura es que la noción freudiana de sexualidad es, sobre todo, un *concepto*, una invención conceptual, y no meramente el nombre para ciertas “actividades” empíricas que existen allí afuera y a las que Freud se refiere cuando habla acerca de la sexualidad. Como tal, este concepto es también genuinamente “filosófico”. Vincula, de una manera compleja e interesante, al lenguaje y las pulsiones; nos compele a pensar una forma ontológica singular de negatividad, a reconsiderar la división simplista entre humano/animal, y así...

Hay un retorno generalizado de la ontología, incluso de las ontologías, luego de un largo período donde los postulados ontológicos fueron casi siempre descartados como metafísicos o reemplazados por aproximaciones directamente pragmáticas. Pero, ¿es esta proliferación de ontologías un síntoma de algo más? Leemos tu más reciente trabajo como un intento de ofrecer, si es que no de responder, esta pregunta. Decimos esto porque tu lectura del concepto de sexualidad guarda relación con los conceptos ontológicos más fundamentales. Pero, al mismo tiempo, tú no sugieres simplemente identificar la aproximación psicoanalítica a la sexualidad con la ontología, como si el psicoanálisis fuera simplemente el nuevo nombre de la ontología. En el psicoanálisis, más bien, y si no estamos equivocados, podemos encontrar una aproximación al ser y sus impasses y a la subjetividad y sus impasses. Ambos están sistemáticamente entrelazados, de modo tal que la subjetividad con sus impasses tiene algo que ver con el ser y sus impasses. Y este nudo conceptual tiene un impacto en nuestra propia comprensión, no sólo de la importancia ontológica de la sexualidad, sino también de la propia ontología. ¿Podrías ayudarnos a desenredar un poco este nudo?

Veo esta proliferación de nuevas ontologías como un síntoma. Por un lado, hay una verdad, o una necesidad conceptual, en esta suerte de “vuelta a la ontología”. La filosofía no debería estar avergonzada de la investigación ontológica seria, y la interrogación aquí es vital y necesaria. Sin embargo, hay algo ligeramente cómico

cuando esta necesidad se afirma de manera abstracta o normativa: “uno debería hacer esto”, y luego todo el mundo siente que necesita su propia ontología. “Soy tal y tal, y aquí está mi ontología”. Hay mucha arbitrariedad ahí, antes que necesidad conceptual y rigor. Así no es como funciona la filosofía.

Además, existe esta afirmación desconcertantemente simplificadora de acuerdo a la cual Kant y el “giro trascendental” a la epistemología fue simplemente una gran equivocación, un error, una desviación que deberíamos descartar y “volver” a la ontología propiamente tal, a hablar de las cosas como son en sí mismas. El giro trascendental de Kant fue una respuesta a un *impasse* real de la ontología filosófica. Podemos concordar en que su respuesta probablemente no es la definitiva o que, filosóficamente, no es la única respuesta viable, pero esto no quiere decir que el *impasse* o la dificultad que aborda no fuera real ni que podamos hacer como si no existiera.

El intento de “volver” a la idea de sexualidad como objeto de investigación ontológica tiene sus raíces en mi convicción de que el psicoanálisis y su singular concepto de sujeto son muy pertinentes para el *impasse* de la ontología que Kant abordó. Por tanto, la afirmación no es simplemente que la sexualidad es importante y debiera ser tomada en serio; en un sentido, es espectacularmente más ambiciosa. La afirmación es que la *teoría* freudo-lacaniana de la sexualidad, y de sus relaciones inherentes con lo inconsciente, disloca y transpone la pregunta filosófica por la ontología y sus *impasses* de una manera más interesante. No estoy interesada en la sexualidad como un caso de “ontología local”, sino como una posibilidad de proveer algunos elementos conceptuales claves para la interrogación ontológica propiamente tal.

Nos disculpamos por realizar esta movida nuevamente, pero tú misma planteas preguntas tan profundas con algunos de los títulos de tus libros que nos parece mejor simplemente repetirlos. Entonces, ¿qué es el sexo?

Ese título no pretende ser una pregunta para la cual el libro provea luego una respuesta.⁵ Es una afirmación antes que una pregunta. Usualmente hablamos del, o invocamos al, sexo como si supiéramos exactamente de qué estamos hablando, pero no lo sabemos. Y el libro, más bien, es una respuesta a la pregunta de por qué esto es así.

Una de las afirmaciones fundamentales de mi libro es que hay algo acerca de la sexualidad que es inherentemente problemático, “imposible”, y ello no se debe simplemente a los obstáculos y las prohibiciones externas. Lo que hemos estado

⁵ *What IS sex?*. Cambridge, MIT Press, 2017 [N. del T.].

presenciando durante más de medio siglo ha sido la obliteración, borradura y represión sistemática de esta *negatividad* inherente a la sexualidad, y no simplemente la represión de la sexualidad. Freud no descubrió la sexualidad, sino que descubrió su problema, su núcleo negativo, y el rol de este núcleo en la proliferación de lo sexual. La sexualidad ha sido, y continúa siendo, sistemáticamente reducida, sí, *reducida*, a un fenómeno autoevidente que consiste simplemente en algunas características positivas y que sólo es problemático porque ha sido atrapado en la batalla ideológica estándar: ¿deberíamos mostrar y admitir todo “liberalmente”, o esconder y prohibir buena parte de él “conservadoramente”? Pero, ¿mostrar o prohibir *qué exactamente*?, ¿qué es “eso” que intentamos regular cuando regulamos la sexualidad? Eso es lo que el título de mi libro intenta preguntar: ¿qué *ES* este sexo del que estamos hablando?, ¿está realmente ahí, en cualquier lado, como una simple entidad positiva a ser regulada de esta o esta otra manera? No, no lo está. Y es precisamente por esto que estamos “obsesionados” con el sexo, de una u otra manera, también cuando queremos deshacernos de él por completo.

La pregunta orientadora del libro no era simplemente qué tipo de ser es el sexo, o la sexualidad, sino que apuntaba en una dirección diferente. El sexo no es simplemente ser ni una cualidad o una coloración del ser. Es una entidad paradójica que desafía la ontología como “pensamiento del ser *en tanto* ser”, sin por ello caer fuera de la interrogación ontológica. Es algo que ocurre —que “aparece”— en el momento de su propia imposibilidad y/o contradicción. Por tanto, la pregunta no es: ¿QUÉ es el sexo?, sino más bien: ¿qué *ES* el sexo? Sin embargo, ambas preguntas están relacionadas y, probablemente, esta sea la proposición filosófica más atrevida del libro, a saber, que la sexualidad es el punto de cortocircuito entre la ontología y la epistemología. Si hay un límite de lo que puedo *saber*, ¿cuál es el estatus de este límite?, ¿sólo nos dice algo respecto a nuestras limitaciones subjetivas por las que nunca podemos aprehender totalmente al ser tal como es en sí mismo?, ¿o hay una constelación donde este no-saber posiblemente nos dice algo sobre el propio ser, sobre su propio “lapsus de ser”? Yo creo que la hay: es la constelación que Freud conceptualizó bajo el nombre de lo inconsciente. La sexualidad no es simplemente el *contenido* de lo inconsciente, entendido como el contenedor de pensamientos reprimidos. La relación entre el sexo y lo inconsciente no es la que existe entre un contenido y su contenedor, o aquella entre algún ser primario, crudo, y la represión —y otras operaciones— realizadas en él. Lo inconsciente es un proceso de pensamiento y es “sexualizado” desde dentro, por así decirlo. Lo inconsciente no es sexual debido a los pensamientos sucios que pueda contener o esconder, sino por cómo funciona. Si continúo enfatizando que estoy interesada en el *concepto* psicoanalítico de la sexualidad, y no simplemente

en la sexualidad, es debido al vínculo fundamental entre la sexualidad y lo *inconsciente* descubierto por Freud. Estrictamente hablando, la sexualidad entra en la perspectiva freudiana sólo en la medida en que es “sexualidad *inconsciente*”. Pero “sexualidad inconsciente” no quiere decir meramente que no estamos al tanto de ella, sino que constituye una verdad oculta de la mayoría de nuestras acciones. Inconsciente no significa lo opuesto a consciente, sino que refiere a un *proceso* activo y permanente, al *trabajo* de censura, sustitución, condensación... y este trabajo *es en sí mismo* “sexual”, implicado en el deseo, intrínseco a la sexualidad, antes que simplemente realizado en relación a ésta.

Ciertamente, la sexualidad está en el centro del psicoanálisis. Pero, como demuestras, es algo bastante diferente, y mucho menos sabroso si se quiere, de lo que podríamos asumir inmediatamente cuando escuchamos “sexo”. ¿De qué manera pensar la sexualidad es específico al psicoanálisis? Lo que queremos decir es lo siguiente: ¿es la sexualidad un objeto o es el nombre de un dominio de fenómenos que permite definir la singularidad del discurso psicoanalítico?, ¿o podría haber también una filosofía de la sexualidad? (Kant, por ejemplo, habló del matrimonio; Hegel tenía cosas que decir sobre las mujeres; Platón, también; bueno, es suficiente), ¿de qué manera sería impreciso asumir que eso es lo que estás haciendo?

Sería impreciso en la medida en que yo realmente no “hablo sobre sexualidad”. Si lees mi libro, no es que simplemente no haya ahí una “sabrosa” discusión sobre el sexo, sino que no aprenderás nada sobre el “comportamiento sexual” en el sentido de, digamos, la erotología. La cuestión es más bien: ¿cuáles son los *impasses* ontológicos y contradicciones que este carácter “sabroso” genera? La pregunta interesante sobre la sexualidad descubierta por Freud corta la cuestión del significado sexual al relacionar este propio significado con la cuestión de la satisfacción (sexual). En otras palabras, generar significados sexuales, historias sabrosas e insinuaciones es, en sí mismo, una fuente inmediata de satisfacción sexual, a veces mucho más fuerte que un acto de copulación... Por lo que la pregunta no es “¿qué podemos saber *sobre* el sexo?”, sino más bien “¿qué tipo de saber nos transmite ESO (esto es, el sexo), si tomamos en consideración su funcionamiento circular, redoblado y complejo, la manera en que es organizado alrededor de sus propias brechas y contradicciones? Esto es lo que invoqué anteriormente como el cortocircuito entre ontología y epistemología.

Adorno sostuvo alguna vez que: “en el psicoanálisis, nada es verdad excepto la exageración”. ¿Es necesario exagerar el funcionamiento y los efectos de la sexualidad para hacer aparecer su verdad?

El de Adorno es un punto extremadamente importante: contrariamente al adagio según el cual la verdad está siempre “en algún lugar en el medio”, particularmente si tratamos con exageraciones y afirmaciones opuestas, el psicoanálisis sostiene que debemos tener un *oído* para la verdad, por así decirlo. La verdad no es el común denominador más grande entre diferentes postulados, ni el término medio entre afirmaciones opuestas, sino que debe buscarse en lo que hay en los extremos de una situación dada. Porque los extremos, usualmente, apuntan a contradicciones, a “algo que está pasando”, o a algo que está siendo borrado. Y aquí es donde un “oído” para la verdad es requerido.

Entonces, no es que necesitemos enfatizar en exceso el rol del sexo para hacer aparecer su verdad; el sexo tiene esta tendencia a sobreenfatizarse a sí mismo, por decirlo de alguna manera, y por ello es un buen lugar para partir. Y no es que yo esté tras la verdad del sexo, sino más bien tras la verdad de la configuración ontológica donde el sexo aparece como aparece. Lo que esto finalmente implica es que el sexo es el punto de exageración de nuestra realidad —tanto social como biológica—, su excesividad, su extremo y, en cuanto tal, también un punto posible de su verdad.

¿Cómo concibes la relación entre la sexualidad y la concepción freudiana-lacaniana de lo inconsciente? Sabemos que esta es una pregunta muy amplia, pero quizá podrías decirnos algunas cosas acerca de la especificidad del vínculo entre el sexo y lo inconsciente, de modo tal que, digamos, también sea más evidente por qué hay una diferencia entre el psicoanálisis y otras ciencias más bien empíricas que igualmente intentan estudiar las maneras en que funcionamos, como las neurociencias.

Las neurociencias son, en alguna medida al menos, un campo bastante heterogéneo, difícil de discutir bajo un mismo encabezado. Sin embargo, y hasta cierto punto, lo que está en juego en este debate entre el psicoanálisis y las neurociencias hoy en día es una batalla por la psicología. Esto sonará extraño viniendo de mí, dado que insisto constantemente en la necesidad de “depsicologizar” todo tipo de nociones relacionadas al psicoanálisis, pero creo que ha llegado el momento de repensar qué significa realmente esto. A lo que Freud se refiere y fundamenta como “psicología” es bastante diferente de lo que las ciencias psicológicas tienen en mente —y, en este sentido, la psicología como ciencia es muy compatible con las neurociencias—. Como un estudiante mío, Bojan Volf, trabajando sobre la cuestión

de los experimentos sociopsicológicos, apuntó correctamente, toda la maquinaria de la psicología científica oficial está actualmente en una misión de despsicologizar nuestro comportamiento. La psicología “científica” oficial parece ser necesaria para descartar la psicología, en tanto esta última podría implicar un tipo de causalidad fundamentalmente diferente de la llamada causalidad natural. Y es aquí donde el psicoanálisis se separa de la psicología y las neurociencias. Pero no insistiendo en algunas formas más profundas e impenetrablemente misteriosas en las que nuestra psique funciona, sino insistiendo en que si nuestra psicología no puede ser completamente reducida a las estructuras —orgánicas y lingüísticas— que genera, es debido a que dichas estructuras no son completamente consistentes, sino que implican brechas y contradicciones. Quizá podríamos decir que, según el psicoanálisis, nuestra psicología llena los vacíos en la causalidad “natural” o estructural.

Y, cuando hablamos de despsicologización en psicoanálisis, hablamos del desmantelamiento de este “llenado”, de este relleno, y de la exposición de las brechas y contradicciones de la propia estructura. No acerca de reducir todo a esta estructura como si fuera completamente coherente, que es, básicamente, la misión de la psicología en tanto ciencia y el presupuesto de las neurociencias. “Psicología”, en la perspectiva psicoanalítica, no es simplemente el efecto de la estructura, es también el efecto de una brecha en esta estructura. Es inseparable de, e inexistente sin, la estructura, pero, al mismo tiempo, no puede reducirse a ella, en la medida que (cor)responde a algo en la estructura que no está completamente ahí. Y de esto es de lo que el concepto freudiano de lo *inconsciente* —particularmente en su lectura lacaniana— se trata. Este es el motivo por el cual Lacan dirá que el estatuto del inconsciente (freudiano) es “ético” antes que óntico.

Uno de los postulados lacanianos más famosos es “la femme n’existe pas”: la mujer no existe. Pero, como has mostrado, para realmente pensar la sexualidad estamos forzados a enfrentar el hecho de que el problema no es simplemente que, por un lado, tengamos al hombre y, por el otro, a una mujer inexistente, sino que el hombre tampoco está plenamente constituido. De esta forma, no es que tengamos algo que es y luego algo que no es; tenemos dos lados en los aparece algo que sólo es de una manera extraña. ¿En qué sentido nos obliga a reconsiderar postulados ontológicos fundamentales el que la sexualidad nos confronte con una diferencia tan peculiar, con una diferencia que incluso difiere de la aproximación de Deleuze de la pura diferencia, y que quizá podría ser descrita como una diferencia impura? ¿En qué sentido el no-ser (el no-ser consistentemente constituido del hombre y el no-ser consistentemente constituido de la mujer), o tal vez los no-seres, y sus relaciones tienen consecuencias?

El punto de partida de todos estos argumentos en Lacan, que parecen muy extraños y complicados, es bastante simple en realidad. El ser, o la existencia, es coextensivo con el significante. Algo “es” si tiene un significante, si existe en el orden simbólico. Este es el “diagnóstico” de Lacan, su manera de decir que no deberíamos confundir, o fundir, al ser y lo real. Entonces, algo existe si existe en el orden simbólico. Ahora, ¿existe el orden simbólico? La paradójica respuesta de Lacan es: no. Puedes ver esto como una versión de la paradoja del catálogo de Russell: el orden simbólico no existe en otro orden simbólico. El orden simbólico (o el Otro) es como un catálogo que se contendría a sí mismo. Esta es la plantilla original de las afirmaciones del tipo “no existe”: el Otro no existe. El Otro es no-todo, es “inconsistente” en el sentido lógico, está fundado únicamente en sí mismo y no en algún otro Otro. Lo mismo es válido para “la Mujer”, que no existe. A diferencia del “hombre”, que existe.

Pero, por supuesto, puedes preguntar por qué esto es así: “hombre” y “mujer”, ¿no son acaso ambos significantes? Entonces, ¿por qué uno existiría y el otro no? Porque el significante en juego en la diferencia sexual es el falo, y no “hombre” o “mujer”. Y el falo no es el significante del hombre, sino de la *castración*, que, para Lacan, es una función universal cuando se trata de seres hablantes: nadie escapa de ella. ¿Por qué el falo, que también alude a un órgano anatómico, es el significante universal de la castración? Porque una de las características más destacadas de este órgano es que *puede también no estar ahí*. El falo obtiene su valor de *significante* en el contexto de su posible y fácilmente perceptible ausencia. Dicho aún más claramente: es porque aproximadamente la mitad de la raza humana no lo tiene (como *órgano*), que este órgano es elevado a la categoría de *significante*, a la categoría de lo universal. Aquí no hay contradicción ni “discriminación” —esta última de seguro existe, pero no comienza aquí—. El falo no es un significante porque el hombre lo tiene y la masculinidad es naturalmente favorecida, sino porque la mujer no lo tiene, y esta negatividad, esta no-inmediatez, esta brecha, es constitutiva del orden significante. Ahora, la pregunta de la diferencia sexual es cómo se relaciona uno con este significante o, lo que es lo mismo, cómo maneja uno la castración. Los hombres son identificados como aquellos que se aventuran a poner su fe en las manos de este significante, reconociendo por tanto la castración simbólica —el significante ahora los representa, opera en su nombre— en diferentes grados según cuán (in)consciente es realmente este reconocimiento. Hay muchos hombres que reprimen fuertemente la dimensión de castración involucrada en su acceso al poder simbólico y creen que dicho poder emana directamente de ellos, de alguna positividad de su ser, y no del “menos” que constituye al falo como significante. Obviamente, la anatomía juega un papel

en la facilitación de esta identificación “masculina”, pero esta última sigue siendo precisamente eso: una identificación, y no una consecuencia directa, inmediata, de la anatomía. Uno puede ser anatómicamente un hombre sin que esta identificación tenga lugar. No todos los sujetos se identifican con el significante (de la castración) de esta manera, aceptan su representación de ellos, toman el orden simbólico por su valor nominal, por así decirlo. Aquellos que no lo hacen se identifican como “mujer”, y tienden a exponer la “nada”, la brecha en el propio centro del significante y de las identificaciones simbólicas.

Esto abre una perspectiva realmente interesante sobre el psicoanálisis y el feminismo, que a menudo se pierde. No es que las mujeres no sean totalmente reconocidas por lo simbólico o que sean oprimidas por él. No. Para comenzar, las mujeres son *sujetos que cuestionan* lo simbólico; las mujeres son las que, por su propio posicionamiento, no “reconocen” completamente su orden, quienes no dejan de señalar su dimensión negativa, no-completamente-ahí. Esto es lo que las hace mujeres, y no simplemente la ausencia empírica de un órgano. Esta es su *fuerza*, pero también la razón de su represión social, la razón por la que ellas “necesitan ser gestionadas” o “puestas en su lugar”. Pero estos son dos niveles distintos. Si no tenemos en cuenta la diferencia entre estos dos niveles, corremos el riesgo de caer presa de alguna de las versiones del feminismo liberal que pierden de vista precisamente el posicionamiento radial de las “mujeres”, privando a esta posición de su impulso inherente a cuestionar el orden simbólico y todo tipo de identidades circulantes, reemplazando este impulso por la simple demanda de ser parte de dicha circulación, de ser completamente reconocidas por el orden dado. Las demandas por igualdad social sin duda son importantes, pero ellas son parte de una lucha más larga. El feminismo temprano estuvo significativamente conectado a la lucha de clases, y esta conexión es vital. No porque la clase tenga que prevalecer sobre el sexo, sino porque los asuntos de las “mujeres” y los de la “clase” están estructuralmente conectados; ellos cuestionan la propia constitución de un orden social dado, no simplemente alguna redistribución dentro de él. Si duda, algunas redistribuciones pueden tener el efecto de cambiar o afectar la propia constitución del orden social, y demandas relativamente “pequeñas”, modestas, pueden en ocasiones volverse revolucionarias. Entonces, estos dos niveles están conectados, pero siguen siendo *dos* niveles, y la lucha social no se trata simplemente de saltar al tren del lado ganador que sigue movilizándose con el combustible de la injusticia y la discriminación. Este es, por ejemplo, el problema del denominado feminismo del “techo de cristal”, que implica obliterar la propia diferencia que, también en términos sociales, hace una diferencia. El feminismo no puede estar exento de otros asuntos de injusticia social, como tampoco puede estar subordinado a ellos.

Pero volvamos al significante fálico en tanto aquello que está en juego en la diferencia sexual. Es importante destacar que, respecto al “falo como significante”, la situación no es que la anatomía esté atrapada en el orden simbólico, sino casi lo opuesto: el orden simbólico está atrapado en alguna contingencia anatómica que lo hace “impuro”. Para Lacan, *nombrar* esta función simbólica como “fálica” es *exponer la contingencia* en el corazón del orden simbólico. Esto es lo que no logran ver los críticos que sugieren reemplazar el significante fálico por otra cosa. Como he desarrollado más extensamente en mi libro sobre la comedia,⁶ sería muy equivocado pensar que el así llamado “falocentrismo” podría ser contrarrestado mediante una restricción políticamente correcta respecto al uso el término “falo”, reemplazándolo por algo más neutral. Como la historia ha mostrado claramente, el falocentrismo puede funcionar espléndidamente, y mucho mejor aún, si el falo no es nombrado directamente y se mantiene velado y reservado para los misterios. Uno no debería olvidar tampoco que fue sólo con el advenimiento del psicoanálisis que la discusión acerca del falocentrismo realmente despegó en primer lugar. El psicoanálisis, en primera instancia, nos aporta los propios términos que usamos en el pensamiento crítico respecto a todo esto. Al utilizar el nombre de significante fálico, Lacan está muy lejos de idealizar una peculiaridad anatómica del hombre, de promoverla como la referencia última de la realidad humana. Su gesto es exactamente el opuesto: en el mismo suelo donde, durante siglos, existió *sólo* una significación *cultural* del falo, vale decir, donde rituales —religiosos, así como también de otro tipo— y prácticas simbólicas envolvieron el Misterio del Hombre y dictaron las estructuras jerárquicas de su universo como si emanaran directamente de este Misterio supremo, en este propio suelo pisa Lacan, y Freud antes que él, para decir: sorpresa, sorpresa, el Misterio no es más que el falo. El orden simbólico depende aquí de una peculiaridad anatómica: de la contingencia.

Contingencia no es lo mismo que relativismo. Si todo es relativo, no hay contingencia. Contingencia significa, precisamente, que hay un elemento heterogéneo, contingente, que decide fuertemente, absolutamente, la estructura, la gramática de su necesidad —lo que no quiere decir que este elemento realmente no la decida, o que no estemos lidiando con la necesidad—. Simplemente afirmar e insistir abstractamente en que la estructura podría también haber sido muy diferente de lo que es no resulta suficiente. Esta postura también implica que simplemente podríamos haber decidido de otra manera, y que esta decisión está en nuestro poder. Pero la contingencia, por definición, no está en nuestro poder, de lo contrario no sería contingencia. Ignorar esto nos lleva a una versión aguada, liberal, de la libertad. Libertad entendida como libertad de elegir, por ejemplo,

⁶ *The odd one in: On comedy*. Cambridge, MIT Press, 2008 [N. del T.].

entre diferentes identidades, también sexuales. Pero esto es una mierda, y tiene muy poco que ver con la libertad, porque ni siquiera comienza a tocar la gramática de la necesidad que enmarca las decisiones que tenemos. La libertad es un asunto de disputa, de lucha, no de elección. Las necesidades pueden cambiar y, de hecho, lo hacen, pero no porque ellas no sean realmente necesidades y simplemente asuntos de elección.

Althusser sostuvo que la ideología interpela a los individuos como sujetos. ¿La sexualidad hace lo mismo?

Buen punto. Lo hace, pero no exactamente en el sentido althusseriano. Como vengo insistiendo, lo sexual en el psicoanálisis es un factor de desorientación radical, algo que no deja de poner en cuestión todas nuestras representaciones de la entidad llamada “ser humano”. Es por ello que también sería un gran error considerar que, en la teoría freudiana, lo sexual es el horizonte último del animal llamado “humano”, una suerte de punto de anclaje de la humanidad irreductible en la teoría psicoanalítica; por el contrario, es el *operador de lo inhumano*, el operador de deshumanización. Y esto es precisamente lo que despeja el camino para una posible teoría del sujeto —como la desarrollada por Lacan— donde el sujeto es algo distinto que simplemente otro nombre para el individuo o la “persona”. Además, es justamente lo sexual, en tanto operador de lo inhumano, aquello que abre la perspectiva de lo universal en el psicoanálisis, que usualmente es acusado de perderla *debido* a su insistencia en lo sexual, incluida la diferencia sexual. Por tanto, lo que Freud llama lo sexual no es lo que nos hace humanos en cualquiera de los significados recibidos de este término, es más bien aquello que nos hace sujetos o, quizá de manera más precisa, es coextensivo con la emergencia del sujeto.

Entonces, este sujeto no es el sujeto althusseriano de la interpelación que emerge del “reconocimiento”. Pero esto no quiere decir simplemente que el sujeto (lacaniano) es directamente un antídoto para la interpelación ideológica. Las cosas son un poco más complicadas que eso. Casi estoy tentada de dar vuelta la fórmula de Althusser. No “la ideología interpela a los individuos como sujetos”, sino más bien: la ideología interpela a los sujetos como individuos con tal o cual identidad. En algún sentido, la ideología funciona como la “política de la identidad”. Al dar vuelta la fórmula althusseriana no intento sugerir que el sujeto sea una suerte de sustrato universal neutro donde la ideología trabaja, como parecen ser los “individuos” en la fórmula de Althusser. No, el sujeto es —si perdonan mi lenguaje— una cagada universal de un sustrato neutro, es una grieta en este sustrato. Pero esto, en sí mismo, no es lo que resiste la ideología, por el contrario,

es más bien lo que hace posible su funcionamiento, es lo que le ofrece un agarre. El sujeto en tanto grieta o signo de interrogación es, en un sentido, “responsable” de que la interpelación ideológica tenga un agarre en nosotros. Únicamente un sujeto se daría vuelta, perplejo, al escuchar: “¡Oye, tú!”. Pero esto no es todo. Precisamente porque el sujeto no es un sustrato neutro a ser moldeado por esta o aquella figura ideológica, sino una grieta, una negatividad, esta grieta no es simplemente eliminada cuando una identificación/reconocimiento tiene lugar, sino que se vuelve parte de ella. Puede ser llenada o separada, pero su estructura no es precisamente eliminada, debido a que la ideología sólo es eficiente contra su fondo. Por tanto, el sujeto no es sólo una condición de la ideología, constituye también su límite interno, su posible punto de quiebre, la detención de su funcionamiento y la pérdida de agarre sobre nosotros. El sujeto, en tanto negatividad, sigue funcionando en todas las estructuras ideológicas, siendo estas últimas no simplemente monolíticas e inexpugnables, sino también fundamentalmente inestables debido a este trabajo permanente.

La ideología no es algo que nosotros (como sujetos) podamos *resistir*. Usualmente, esto no nos lleva más allá de una postura de distancia irónica o cínica. No es por el “dominio” de nuestra relación con la ideología que somos sujetos; somos, o devenimos, sujetos emancipatorios mediante una segunda identificación que sólo es posible dentro del paralaje ideológico: digamos, identificándose con el desvalido, localizando las brechas que demandan y generan una represión “positiva”... En una palabra, el sujeto es tanto el problema como la posible solución (emancipatoria).

¿Cómo esta posición permite una visión diferente sobre movimientos políticos contemporáneos que, precisamente, intentan —nuevamente, quizá— politizar el sexo? Por ejemplo, el movimiento LGBTQ+ pero también el #MeToo.

Creo firmemente, quizá contra todo pronóstico contemporáneo, que el filo político inherente y radical de la sexualidad consiste en cómo nos compele a pensar la diferencia. Una diferencia que hace la diferencia. Esto es lo que intenté decir antes, respecto a la cuestión de la “diferencia sexual” y el feminismo. En el movimiento LGBTQ+ percibo un curso general o un destino similar al del movimiento feminista, que es un giro desde la batalla alineada con la lucha política por la transformación social, hacia un movimiento identitario y la lucha por el reconocimiento.

Hay muy pocas personas que se sienten perfecta y completamente a gusto en sus cuerpos y sus identidades sexuales, partiendo por aquellos que se piensan a sí mismos como hombres y mujeres. Y una podría argumentar que dichas per-

sonas —que se sienten perfecta y completamente a gusto con sus cuerpos y sus identidades sexuales— no son exactamente lo que una podría llamar “personas normales”, en la medida que estas últimas usualmente son propensas a tener todo tipo de dudas tormentosas e incertidumbres sobre este asunto. Hay una razón para esto, y fue Freud el primero en señalarlo: la sexualidad se le apareció a Freud redoblada por su propio *impasse* y dificultad inherente.

Entonces, procede la objeción, quienes se piensan a sí mismos como hombres y mujeres bien podrían tener sus propias incertidumbres y problemas de identidad, pero éstos no son problemas de discriminación social basados en su sexualidad. ¿En serio? El feminismo tiene otra historia que contar. El hecho de que la “mujer” haya sido siempre una posición sexual o una “identidad” legítima no hizo nada para evitar toda clase de atrocidades, injusticias y discriminaciones contra las mujeres. ¿Necesitamos recordar, por ejemplo, que las mujeres recién tuvieron derecho a votar en Estados Unidos en 1920, en Francia en 1944, en Suiza (a nivel federal) en 1971 y en Liechtenstein en 1984? Y sería un error asumir que esas batallas fueron ganadas de una vez para siempre. Recientemente, el líder de ultraderecha Richard Spencer dijo abiertamente en *Newsweek* que no estaba seguro de que las mujeres debieran votar. Que sea posible decir algo así públicamente debería darnos una fuerte sacudida.

El hecho de que ser una “mujer” ha sido siempre una posición sexual socialmente reconocida ha hecho poco para proteger a las mujeres contra las duras discriminaciones sociales —así como contra el maltrato físico— basadas, precisamente, en esta sexualidad *reconocida*. Parte de esta discriminación, o la propia *manera* en que se llevó a cabo, se ha conducido siempre a través de definiciones (e imágenes) sobre qué quiere decir exactamente ser mujer. Por tanto, una identidad reconocida, en sí misma, no necesariamente ayuda. Y el punto tampoco es llenar la identidad de la “mujer” con el contenido correcto, sino que vaciarla de todo contenido. De manera más precisa, de reconocer su propia forma, su *negatividad*, como su único contenido positivo. Ser una mujer es ser nada. Y esto es bueno, ese debería ser el eslogan feminista. Obviamente, “nada” no es utilizado aquí como un adjetivo que describe un valor, sino en el sentido fuerte del sustantivo.

Por tanto, ¿qué es la diferencia sexual si no rehuimos pensarla? La diferencia sexual no es una diferencia entre los “géneros” masculino y femenino; no comienza como una diferencia *entre* distintas entidades/identidades, sino como una imposibilidad ontológica inherente al orden discursivo en cuanto tal. O, para usar un lenguaje deleuziano, es la diferencia que precede a la individuación, que precede a las diferencias entre entidades individuales, aunque está involucrada en su generación. Esta imposibilidad, este *impasse* del discurso existe *dentro* del

discurso como su división. Y constituye, o se abre, a una dimensión política. Esta dimensión política “radical” es lo que tiende a perderse en las políticas de identidad-reconocimiento, así como en el giro terminológico desde el “sexo” —que originalmente refiere a la división, al corte— al “género”. ¿Qué son los géneros, en tanto diferentes de los sexos? Éstos son vistos como maneras a través de las cuales construimos nuestra sexualidad en relación a la división sexual que, a su vez, generalmente es reducida a la mera división biológica. Esta naturalización retrospectiva de la “masculinidad” y la “feminidad” es ciertamente un efecto curioso del giro desde el “sexo” hacia un número indefinido de géneros. Cuando se trata de describir características específicas de las identidades particulares de estos géneros, términos como “hombre” y “mujer” son usados por lo general como elementos naturales que luego se combinan de diferentes maneras y en diferentes compuestos.

Hay muchos problemas aquí, los cuales deberían ser discutidos. Podría ser políticamente correcto barrerlos bajo la alfombra, pero, al mismo tiempo, eso sería precisamente *políticamente incorrecto*. Porque, de esta manera, barremos también las políticas del sexo bajo la alfombra. Entonces discutamos brevemente esto. En la página web que contiene una “Lista completa de definiciones de vocabulario LGBTQ+” podemos leer, por ejemplo:

Nosotros [los creadores de este sitio] estamos constantemente perfeccionando y ajustando el lenguaje para que —es nuestro humilde objetivo— las definiciones resuenen al menos con 51 de las 100 personas que usan las palabras. Los términos identitarios son complicados, y tratar de escribir una descripción que funcione *perfectamente* para *todos* usando esa etiqueta es simplemente imposible.

El lenguaje es entendido y usado aquí como una herramienta con la que intentamos encajar alguna realidad. El problema con esto no es simplemente que la realidad está ya “constituida” a través del lenguaje, sino también que el propio lenguaje es “constituido” mediante un cierto *impasse* sexual. Esta es una lección freudo-lacaniana fundamental: el sexo no es algún dominio o sustancia para ser hablado, sino que es, en primer lugar, la contradicción inherente del habla; le tuerce la lengua, por así decir. Debido a lo cual podemos cubrir al sexo con todas las identidades que queramos, pero el problema seguirá ahí.

Es en este sentido que el sexo —en tanto división, imposibilidad y “lucha sexual”— es bloqueado cuando el “sexo” es reemplazado por el “género” y la multiplicidad de identidades de género. Pero el sexo sigue retornando en la forma del +. El + no es simplemente un indicador de su apertura a futuras identidades, es el marcador de la Diferencia y su repetición.

Como lo sostuve algún tiempo atrás: el sexo y la diferencia sexual, tal como las entiende el psicoanálisis, están siempre en el +. No porque el sexo eluda cualquier comprensión simbólica positiva o identidad, sino porque el sexo *es* donde lo simbólico tropieza contra su propia falta de identidad, su propio *impasse* e imposibilidad. “La mujer no existe” es una manera de formular esto.

Como es algo “visualmente llamativo” en la fórmula LGBTQ+, y en muchas de sus versiones más largas, las identidades se forman mediante la externalización de la diferencia que siempre comienza por prohibirlas desde dentro. Y cuando una nueva identidad es formada, y por tanto una nueva letra agregada, simplemente empuja el +, en tanto marcador de la diferencia, un poquito más allá. El “infinito malo”, sugerido en esta forma de escritura, es un síntoma de nuestra incapacidad o rechazo a pensar la diferencia como la forma de lo que Hegel llamaría la verdadera infinitud.

La diferencia que se está así repitiendo y externalizando es una y la misma diferencia. Y esta es la Diferencia —y no simplemente otra identidad— que *hace una diferencia*. Este es el real significado de la “diferencia sexual”. Puede haber muchos géneros, pero sólo existe la diferencia sexual singular que se repite en ellos y que se expulsa/empuja hacia adelante cuando se constituyen como identidades.

Lo que estoy diciendo NO ES que la diferencia entre “hombres” y “mujeres” se repite en (la constitución de) todas estas diferentes identidades. No, estoy diciendo que lo que se repite en ellas es la *imposibilidad de esta diferencia* —la imposibilidad de un “binomio” sexual en tanto diferencia entre dos entidades o identidades—, que es lo real del sexo. La lucha emancipatoria nunca funciona verdaderamente a través de la enumeración de una multiplicidad de identidades para luego declararlas y abrazarlas a todas como iguales (o como lo mismo). No, funciona movilizandó la diferencia absoluta como medio de universalización en una lucha emancipatoria.

Hay un chiste de los tiempos del Apartheid que puede ayudarnos a ver lo que está en juego aquí. Una violenta pelea se desata en un bus entre personas negras sentadas en la parte de atrás y personas blancas sentadas adelante. El chofer detiene el bus, los hace bajar a todos, los alinea frente al bus y les grita: “¡Detengan esta pelea inmediatamente! Por lo que entiendo, todos ustedes son verdes. Ahora, aquellos de un verde más claro, por favor, pasen a la parte de adelante del bus, y aquellos más oscuros, a la parte de atrás”.

Lo que este chiste expone de manera concisa, en mi lectura, es cómo la estrategia de “neutralización” puede ser bastante ineficaz a la hora de detener la perpetuación de la discriminación. Las estrategias “queer” o del “tercer sexo” funcionan a veces como el “verde” en el chiste. Si olvidamos o decidimos dejar de lado el concepto de diferencia sexual en este sentido radical, corremos el riesgo

de terminar como los pasajeros del bus: declarados no-sexuales, pero aun siendo discriminados y/o “enmarcados” en base a la sexualidad.

En cuando al #MeToo, es un movimiento muy significativo, desde ya porque es un movimiento. Pero, a veces, los movimientos encuentran la manera de inhibir su propio poder. El #MeToo no debería convertirse en una forma de “unirse al club” (de las víctimas), o de demandar que el Otro —las diversas instituciones sociales y las medidas preventivas— nos proteja contra la villanía de poder, sino más bien de *empoderar* a las mujeres y personas interesadas para crear un cambio social y ser sus agentes. Los movimientos generan este poder y es vital que una lo asuma, lo que significa dejar atrás la identidad basada en la victimización. Y esto, necesariamente, implica involucrarse en una solidaridad social más amplia, reconocer la ventaja política de esta lucha y perseguirla.

¿Podríamos hablar brevemente acerca de la relación entre el psicoanálisis y la política en términos más generales? Slavoj Žižek ha sostenido repetidamente que los marxistas clásicos gustan del psicoanálisis por una razón simple: si las masas no hacen lo que los teóricos marxistas creen que harán —o deberían hacer—, ellos siempre pueden decir que se requiere que los psicoanalistas nos expliquen por qué esto es así. Por tanto, el psicoanálisis pareciera tener la función de proveer una salida fácil y los medios a través de los cuales evitamos confrontarnos con nuestras propias debilidades teóricas o falacias. En tu trabajo reciente abordas problemas políticos de frente y te ocupas de asuntos que uno, de manera tradicional, podría ubicar en el dominio de la crítica de la ideología —por ejemplo, tus análisis no sobre el traje nuevo del emperador, sino sobre su desnudez en tanto nuevo traje—. ¿Cómo describirías la política del psicoanálisis? ¿Tiene el psicoanálisis consecuencias para la política? Y, de ser así, ¿cómo?

Primero, creo que hay una dimensión inherentemente política del psicoanálisis. Tiene relación con el punto de *impasse* estructural y división sobre el que no dejo de insistir. Pero tiene también otros aspectos o facetas. En *What IS sex?*, recurro a una escena muy poderosa de la película *Freud: The secret passion* (1962), de John Huston. Freud está presentando su teoría de la sexualidad infantil a una amplia audiencia de hombres educados. Su breve presentación se encuentra con una fuerte desaprobación, y es estruendosamente interrumpida después de casi cada oración; muchos hombres abandonan el auditorio en signo protesta, escupiendo al piso cerca de Freud. En un momento, el convocante de esta instancia, intentando restablecer el orden, grita: “Caballeros, ¡no estamos en una reunión política!”. Esta exclamación nos pone en el carril correcto: el de la extraña y sor-

prendente coincidencia entre la política y el psicoanálisis. La discusión de ambos puede provocar respuestas muy apasionadas. Ambos trabajan con pasiones y, de manera aún más general, ambos *trabajan con personas*, en el sentido fuerte del término. Lo que es percibido hoy en día como el ascenso de los populismos bien podría ser una consecuencia de las décadas en que la política ha dejado de trabajar con las personas, en cualquier sentido significativo de este término. El espacio público fue enteramente y cuidadosamente limpiado de todas las pasiones políticas. Las pasiones fueron preservadas para la “vida privada”. A excepción del período previo a las elecciones, las pasiones políticas, como una entidad específica, han sido desmanteladas, *desarticuladas*, así como también censuradas: se ha vuelto extremadamente sospechoso sentir verdadera pasión por ideas políticas.

Lo que está retornando con los populismos hoy en día no es la pasión política. Lo que está ocurriendo más bien es que las pasiones están entrando al espacio público, incluido el espacio político, como fundamentalmente desarticuladas de la política. En sí mismas, no son pasiones políticas, sino que se parecen más a los (seis) personajes en busca de autor de Pirandello, vale decir, en la mayoría de los casos, en busca de un Líder. Las pasiones populistas combinan la “política” y los políticos que proponen abrazarlas, para ponerlos en el altavoz y *no* articularlas políticamente de manera genuina. Por ejemplo, si Trump quisiera articular políticamente las pasiones que lo llevaron a ser elegido, tendría que inventar un tipo de política muy diferente.

En cualquier caso, la división entre política y psicoanálisis no se corresponde con la división entre lo público y lo privado. Por el contrario, lo que tienen en común es que funcionan en, y con la intersección de, ambas. Si se pierde esta intersección, se pierde tanto la política como el psicoanálisis. Que es, en buena medida, lo que ha ocurrido en las últimas décadas. La idea a la aludiste en la primera parte de tu pregunta, acerca de una posible división del trabajo donde el psicoanálisis se haría cargo de nuestras “pasiones privadas” y sus patologías, de modo tal que podamos aparecer en la escena pública como seres totalmente racionales, es terriblemente errónea. Aunque no estoy diciendo que esto es imposible, no. De hecho, esto es precisamente lo que ha sido fuertemente alentado y *ocurrió* con el advenimiento del “capitalismo liberal-democrático”. Eliminar las pasiones de la política es eliminar la política, en cualquier otro sentido que no sea la simple gestión. Y esto es lo que ha pasado. Pero aquí resulta crucial evitar un posible malentendido: no estoy diciendo que la política necesita hacer espacio para las pasiones y que debe involucrarlas. Esta manera de hablar presupone desde ya una división errónea, una *distinción* original entre la política y las pasiones, su heterogeneidad fundamental: como si la política fuera algo completamente exte-

rior a las pasiones, y luego dejaría entrar algo de pasión cuando sea necesario, en las dosis correctas. Antes bien, una debería comenzar por dismantelar la propia idea de que las pasiones son, por definición, “privadas” y apolíticas —porque son personales—. No, ¡las pasiones no son un asunto privado! Incluso en el caso de las pasiones amorosas, ellas conciernen al menos a dos, y tienen consecuencias en un espacio social más amplio que el de los involucrados.

La política, los diferentes tipos de política, son diferentes articulaciones de una pasión comunitaria, de cómo vivimos juntos y cómo nos gustaría vivir juntos. Permitir la pasión política, o la política como pasión, no significa permitir que las personas participen libremente en todo tipo de discursos de odio en tanto expresión de sus sentimientos. Primero, sentimientos y pasiones no son exactamente la misma cosa, las pasiones son algo mucho más sistemático, permiten la organización, el pensamiento, la estrategia... Cuando digo “pasión”, tampoco me refiero a una mirada frenética y a la saliva saliendo de nuestra boca. ¿Qué es la pasión política? Es la experiencia de estar preocupado por las maneras en que nuestra vida en común (como sociedades) tiene lugar y a dónde va. Todos estamos subjetivamente implicados en este espacio comunal, y es lógico que nos apasione.

Foucault destacó en una de su serie de clases en el Collège de France que en algún momento podría surgir un nuevo tipo de figura de poder o soberanía, al que se refirió como “obsceno” (una categoría que previamente se había reservado para lo que era considerado una anormalidad patológica). Obsceno, sostuvo, es el tipo de poder que ya ni siquiera intenta disfrazar su corrupción y/o incompetencia total, sino que la muestra abiertamente y, precisamente por ello, se vuelve invencible ante la crítica. En Europa, podríamos pensar en Berlusconi como el primero en encarnar este tipo de poder —uno debería simplemente recordar las fiestas que celebraba con Gadaffi en el centro de Roma y sus campañas electorales—, aunque hoy en día esta figura de poder parece estar extendiéndose. ¿Qué se puede hacer con la obscenidad política contemporánea, en tanto parece estar en directa relación con la sexualidad?

La obscenidad del poder, que consiste en mostrar abiertamente las faltas y apetitos de uno, tiene hoy en día dos aspectos. El primero está relacionado con lo que Angela Nagle ha puntualizado: incluso si la mayor parte está teniendo lugar en la derecha, vuela en las alas de la vieja idea “izquierdista” de romper los tabúes, de la transgresión y la rebelión. Se atreven a hablar, a decir cosas prohibidas, a desafiar las estructuras establecidas —incluidos los medios—. En breve: ellos tienen los huevos... En esta situación, incluso el desprecio por las normas sociales más

benignas de la civilidad se puede vender como una transgresión valiente y como la lucha por, digamos, la libertad de expresión. En otras palabras, transgredir es “sexy”, incluso si implica simplemente dejar de saludar a tu vecino porque “¿quién inventó estas estúpidas reglas? Y, ¿por qué debería seguirlas?”. Entonces, parte de la nueva obscenidad del poder sigue siendo el juego mucho más tradicional de la transgresión, aunque este último a menudo es reducido a una *forma* pura y completamente vacía de transgresión. El segundo, corresponde a la manera desvergonzada y abierta en que aquellos que están en el poder muestran su goce y sus faltas, lo que, efectivamente, tiene el efecto de desarmar la crítica. Dado que no pareciera haber nada detrás, no queda nada que exponer críticamente. Pero esto no significa que esta postura sea inexpugnable. Por el contrario, realmente pienso que su hechizo fascinante tiene una vida relativamente corta. La gente pronto se da cuenta de que los únicos “huevos” que necesita para ser tan directo y franco son los “huevos” que la posición de poder, incluido el poder financiero, le proporciona. No hay valentía ahí. Lo hacen porque *pueden permitirse* hacerlo. Y esta es, de hecho, la esencia de lo que se muestra en este caso, repitiendo como un disco rayado: “Mírenme, puedo permitírmelo, puedo permitírmelo, tengo el poder, tengo el poder...”. La demostración continua de todo lo que puedes “permitirte hacer” dado que tienes el poder, la exhibición pura y egoísta de poder, así como el alarde de ello, pronto se vuelve un espectáculo más bien repugnante, al que la gente responde en consecuencia.

DUNDEE • LIUBLIANA • PRISTINA

MARZO DE 2019.

* * *