

Literatura y psicopatología cotidiana en el fin de los tiempos. Entrevista a Alenka Zupančič*

David Parra**

1. En un libro reciente del lacaniano Darian Leader, *¿Por qué no podemos dormir?*, el autor propone que, en nuestro actual contexto ideológico, los sueños son considerados como un proceso de autorregulación de problemas cotidianos, y tendrían, principalmente, una función adaptativa. Llega a plantear que, para el paradigma neurocientífico imperante, los sueños serían meros epifenómenos de procesos corporales mientras dormimos. ¿Qué piensas tú acerca de los sueños?

La mayor parte del tiempo pienso en los sueños a través de la perspectiva abierta por Freud y Lacan, es decir, como formaciones del inconsciente. Los sueños son interesantes, incluso fascinantes, por el trabajo bastante ingenioso que realizan. Freud habló acerca del “trabajo del sueño”, y este es un énfasis muy importante. Como los lapsus de lengua y las bromas –otras dos formaciones del inconsciente, de acuerdo con Freud– los sueños tienen su lógica, no son simplemente irracionales. No es que contengan un mensaje secreto; ellos se forman y operan de acuerdo con una llave; esta llave determina la relación entre el contenido manifiesto y el contenido latente de un sueño. No obstante –y aquí yace la verdadera revolución freudiana– el punto crucial no es simplemente llegar a lo oculto, los pensamientos latentes del sueño, descifrar su significado, sino centrarse también en la llave misma: ¿por qué este sueño tomó esta forma particular y no otra?

Hay algo esencial acerca de los sueños que concierne a su forma, o a la llave que relaciona los pensamientos latentes con el contenido manifiesto. La interpretación freudiana de los sueños no es simplemente descifrar el significado detrás del contenido manifiesto del sueño; no es que en este significado finalmente encontremos algo como el inconsciente en persona. Las distorsiones, los desplazamientos, las metáforas, etcétera, no son algo detrás de lo cual encontramos el verdadero significado (o lo inconsciente), ellas son en sí mismas parte del verdadero significado y del inconsciente. Lo que Freud bastante explícitamente dijo puede ser dicho en una simple fórmula: el deseo inconsciente es, en realidad, el exceso de la forma sobre el contenido. El deseo inconsciente está en la forma misma que un sueño toma, en la forma misma de esas distorsiones, en este exceso de la forma sobre el contenido.

Para regresar al punto de partida de tu pregunta: Freud también sostuvo que los sueños facilitan las cosas, encuentran extraños e ingeniosas formas de

* Alenka Zupančič es una filósofa eslovena cuyo trabajo se centra en el psicoanálisis lacaniano y el pensamiento continental. Su trabajo aborda temas como la ética, la literatura, la comedia y el amor. Junto a Mladen Dolar y Slavoj Žižek componen lo que se ha denominado como “Escuela eslovena”. Algunos de sus libros son: *The shorest shadow: Nietzsche’s philosophy of Two* (2003), *Ética de lo Real* (2004), *Why Psychoanalysis? Three Interventions* (2008), *Sobre la comedia: un extraño en casa* (2008), *¿Qué es el sexo?* (2019).

** Doctor (c) en Literatura, Pontificia Universidad Católica de Chile. Becario de ANID.

elaborar algunos problemas, contradicciones, negociando demandas conflictivas... Pero mientras hacen esto, no hacen simplemente desaparecer esas contradicciones; ellos apuntan esas contradicciones, las hacen aparecer. Los desplazamientos, sustituciones, condensaciones y otras operaciones involucradas en el trabajo del sueño hacen posible que esas contradicciones y asuntos reprimidos encuentren la forma de aparecer, que a pesar de todo aparezcan. Los sueños nos dan acceso a esas contradicciones. Esta es precisamente la razón por la que los sueños son diferentes de la fantasía y la ideología. La ideología usualmente trabaja de manera inversa: esta ofusca esas grietas y puntos de contradicción; las hace desaparecer.

El sueño respeta la censura, este sabe lo que no puede decir o mostrar, pero encuentra también su modo de elaboración alrededor de esta censura, de modo que las cosas sean, a pesar de todo, dichas y mostradas.

Recuerdo esta fórmula lacaniana que Žižek usa en la primera parte de El sublime objeto: "tienes que escapar a la realidad para tolerar lo Real de los sueños..."

Sí, precisamente. Por lo que describí recién, los sueños no son simplemente formaciones de compromiso, o pantallas que apagan pensamientos traumáticos y contradicciones. Ellos también tienen una forma de hacerlos aparecer, de contrabandear en algún núcleo traumático, que está también excluido de nuestra realidad despierta y cotidiana. Y esto puede de hecho despertarnos, desde el interior del sueño. Como en el famoso sueño analizado por Freud, en que el padre, quien se ha dormido mientras hacía vigilia junto al lecho de muerte de su hijo, es despertado por su hijo en su sueño, preguntándole en tono acusador: Padre, ¿no ves que me estoy quemando? Una vela volcada prende fuego en la habitación, pero este calor externo no fue lo que despertó al padre. Fue la pregunta quemante del hijo en el sueño. El comentario de Lacan sobre esto fue: a veces despertamos para poder seguir soñando. Escapamos a la realidad con el fin de poder continuar soñando, es decir, para evitar algo realmente traumático, no solamente displacentero.

2. Hay un escritor argentino muy interesante que, desde una mirada más freudiana, elabora una teoría acerca del *materialismo* de los sueños enfatizando el "mater", y considera los primeros contactos con la madre como un momento fundacional, donde las bases de nuestra experiencia sensible y subjetiva son configuradas. Lo llama "materialismo ensoñado". ¿Qué piensas de esta propuesta teórica? ¿Qué tipo de materialismo sería propio del psicoanálisis?

¿La madre como una materia primordial de la subjetividad? Si es esto lo que implica, tengo serias dudas de esta proposición. Primero, la madre nunca es solo un cuerpo físico, esta tiene también una función simbólica. Ella es "nuestra Madre", y por más primaria que sea esta relación, ella también está incluida ahí como sujeto, y como alguien que nos habla desde el comienzo. La madre como un cuerpo primordial o materia de la que nosotros emergemos está muy cerca de una fantasía. Tal como Lacan señaló: la fantasía original es la fantasía acerca de nuestro origen.

El otro problema que tengo aquí concierne a la noción misma de materialismo, lo que este término en realidad significa. Para ser un materialista en filosofía de uno, no es suficiente evocar algún tipo de materia primordial como primer principio, de la que todo evolucionaría. No es suficiente reivindicar alguna materia –a menudo presentada como– pesada, pegajosa y contenedora como el origen de todo. Hay muchos “materialismos” de este tipo que en realidad asumen presuposiciones altamente idealistas; su materia primordial resulta estar altamente “espiritualizada”. Porque funcionan eliminando la brecha entre, digamos, la materia y la vida, o entre lo orgánico y lo simbólico (discursivo, subjetivo), argumentado que lo que llamamos simbólico es algo que simplemente ha evolucionado de esta materia primordial, que es solo otra versión de esta materia. Pero luego, para plantearlo de manera muy simple, tienes que encontrar algún germen de esta otra cosa ya en la materia misma, y la materia –en su absoluta ciega contingencia– rápidamente se transforma en algo más...

Slavoj Žižek estaba en lo cierto cuando apuntó que el costo de este tipo de materialismo bien podría ser una re-espiritualización de la materia (su argumento en *Viviendo en el fin de los tiempos*), como lo es por ejemplo el caso de la noción de “materia vibrante” de Jane Bennett.

Para mí, el materialismo no está garantizado por la referencia a una materia primordial. El materialismo en el pensamiento no concierne tanto a la pregunta por el origen y los principios primarios, como a si se es capaz o no de pensar las contingencias, interrupciones y emergencias *ex nihilo*. El materialismo no es solo una doctrina, es una manera de pensar, y una manera de pensar que a veces sorprende también nuestras creencias “materialistas”. Consiste en no tomar cualquier materia primordial como un Otro completo y consistente, sino como algo ya en sí mismo inconsistente y plagado de contradicciones.

Otra manera de plantearlo podría ser la siguiente: el Espíritu, o la subjetividad, no es lo que emerge simplemente de la materia, sino de sus brechas y contradicciones, y esto emerge de un modo completamente contingente. No apunta a otro enaltecido principio espiritual, sino a la inconsistencia del principio único.

Es precisamente en este sentido que hay un materialismo de los sueños: como sugerí antes, los sueños trabajan con y apuntan contradicciones, brechas y contingencias. En el buen funcionamiento de las cosas, nos alertan de algo más, de algo que necesita ser excluido, cortado, para que las cosas puedan andar bien y “normalmente”.

3. En general la fantasía es relegada al lugar de lo ideológico. ¿Crees que hay algún tipo de potencialidad en la fantasía? ¿Cuál es la relación que ves entre el arte o la literatura y la fantasía?

Esto depende de cómo definas fantasía. Si tomas este término en el sentido preciso en que Lacan lo usa –y que es bastante diferente de nociones como imaginación o ficción–, tiene una connotación negativa. Para Lacan no son los sueños, sino lo que llama “fantasía” (*fantasme*) lo que tiene la capacidad de enmarcar nuestra realidad, de manera que corta de esta realidad lo que podría ser perturbador. Él habla acerca de la *pantalla* de la fantasía, o la *ventana* de la fantasía, lo que sugiere un cierto encuadre de la realidad. Es por esta razón que lejos de transmitir alguna verdad de lo real, la fantasía sella lo real. Lacan distingue entre la realidad y lo real: la fantasía está en complicidad con la realidad, la que se

hace consistente al eliminar de sí misma algunas dificultades, impases y puntos traumáticos. Estos últimos son los que Lacan asocia con lo real. Lo real no es alguna realidad más verdadera más allá de nuestra realidad cotidiana, lo real apunta a las contradicciones e impases de la realidad.

Y este es precisamente el por qué la fantasía no es lo mismo que el mito, o lo mismo que la ficción. En cuanto a los mitos, Lacan tiene esta buena fórmula: el mito es una manera de dar una forma épica a algún Real –es decir, a alguna dificultad o impase– que opera en cierta estructura. En otras palabras, el mito es una manera de enmarcar este Real, de incluirlo en nuestra realidad, en lugar de enmarcar la realidad para que esta excluya este real.

Pero, reitero, lo Real no es simplemente una Cosa más allá de lo simbólico o más allá del discurso, no es algo que podamos ver directamente al correr todos los velos de lo imaginario y lo simbólico. No, es la forma misma de las contradicciones e impases involucradas en las estructuras simbólicas. Lo Real no es alguna cosa, es un problema, una negatividad.

Esto es precisamente por qué la ficción, por ejemplo, es crucial. La ficción no es el opuesto de lo Real, no es simplemente un constructo o engaño; por el contrario. A propósito de la famosa escena de “La ratonera” en Hamlet (la obra dentro de la obra) Lacan plantea que la verdad tiene estructura de ficción. Esto es, enfáticamente, no reductible a algún tipo de mantra posmoderno que difumina la diferencia entre verdad y mentira. La verdad es un modo en que uno trae o introduce algún Real a la realidad de la que está excluida. Y para que esto ocurra, para que lo real sea inscrito en la realidad, necesitamos algún tipo de escenificación, algún tipo de ficción. Entonces, esto es lo que la literatura, y el arte en general, hacen, ante todo: encuentran una manera de inscribir esos impases, este Real, en la realidad, de una manera diferente. El arte es el arte de transmitir alguna verdad inesperada acerca de una situación por medio de la ficción. Y esto es diferente de lo que hace la fantasía.

Al mismo tiempo, la fantasía puede obviamente jugar un rol más directo y concreto en la literatura. Un buen ejemplo es el Marqués de Sade: este es la quintaesencia de la literatura de la fantasía. No porque sea sexual, sino por la manera en que esta sexualidad se escenifica es precisamente excluyendo el punto de lo Real. Por ejemplo, en los escenarios de Sade y sus narrativas tienes la idea del sublime cuerpo indestructible: mientras más torturas a la víctima, más bella se hace. Todo el sinfín narrativo es enmarcado por la fantasía del cuerpo inmortal e indestructible, un cuerpo que puede soportar torturas al infinito e incluso hacerse más y más bello al someterlo a diferentes torturas. Esta es una fantasía precisamente en el sentido en que toma lugar en el punto de alguna imposibilidad en lo Real. Y no se trata simplemente acerca de negar lo real de la muerte, como tampoco simplemente acerca de gozar la tortura; se trata sobre gozar la realidad, la posibilidad que esta exclusión de la muerte abre en términos de tu aproximación al cuerpo del Otro.

4. Creo que uno de los puntos del humor es la distancia entre forma y contenido. Hay muchos modos en que la escritura se relaciona con su propio contenido, diferentes estrategias como la parodia, la ironía, el “distanciamiento” (*verfremdung*), la sobreidentificación, etcétera. Estrategias para producir algún tipo de efecto textual en el lector, o efectos discursivos en la audiencia. ¿Qué piensas acerca del vínculo entre escritura y comedia?

En literatura, tanto como en filosofía, hay obviamente un montón de humor. Podemos también discutir las diferencias entre humor, ironía, parodia, etcétera, ya que no son lo mismo y operan de maneras diferentes. Pero, por ejemplo, una cosa que me gusta en el humor y que considero importante, es su capacidad para abrir al sujeto, abrirlo al mundo, a una dimensión más universal. El humor tiene esta capacidad de “des-aislar” al sujeto. Digamos que estás sufriendo por algo, y estás envuelto en tu propia angustia. El humor no es simplemente algo que te alivia de este sufrimiento o angustia, lo hace conectándote con el afuera, a los otros; este puede despertarte y conectarte con otra gente. El humor es un mecanismo muy inclusivo. La ironía es un poco diferente, es más exclusiva, esta tiende a trabajar bajo la distinción entre “nosotros”, los que entendimos, y los “otros” que no. El crítico de cine James Harvey hizo notar este punto que me encanta:

“Donde un chiste exitoso te conecta con el público, una ironía puede hacer justamente lo opuesto. La mayor parte del tiempo, el público “capta” un chiste o se *cae de plano*, como decimos. Pero una ironía... puede solo confirmarse, puede comenzar a parecer más rica de lo que parecía al comienzo, si la mitad del público no la entiende”.

Creo, por ejemplo, en filosofía o en la teoría psicoanalítica, que los chistes pueden ser buenos para ilustrar ciertos puntos, hacerlos palpables. Pueden funcionar como un tipo de “matema”, transportando algún punto paradójico en una forma extremadamente concisa. Žižek practica este uso de los chistes espléndidamente, hay incluso un libro llamado *Žižek’s jokes* [traducido al español como *Mis chistes, mi filosofía*]. No obstante, decir que los chistes, como los ejemplos, funcionan como ilustraciones de ideas más abstractas, podría hacer perder de vista el modo en que esos ejemplos funcionan en la teoría de Žižek. El filósofo alemán Robert Pfaller alguna vez comentó esto, y señaló un punto importante: el típico ejemplo de Žižek no presenta un caso en que una idea abstracta podría ser fácilmente aplicada. No es un material *pasivo* que visualiza algo que ya ha sido incluido en la idea abstracta. Su función es más bien hacer aparecer algo que era completamente *foráneo* a la primera idea y que esta idea solo puede ser conectada con un considerable esfuerzo teórico. El ejemplo es, por tanto, altamente *activo*. No es solamente un objeto o materia prima de una explicación teórica, sino que funciona como su *herramienta* teórica: hace visible una estructura teórica en la idea original que, antes, no era fácil de discernir o que incluso estaba escondida por otra estructura que parecía evidente. Debido a su naturaleza activa, hay una cierta *fuerza retroactiva* propia del ejemplo en Žižek: después de escuchar el ejemplo, puedes percibir algo en el elemento ejemplificando que no podías ver antes. Sin embargo, luego de haber escuchado el ejemplo de Žižek probablemente sea difícil entender lo ejemplificado de la misma manera que lo entendiste antes.

5. Desde tu punto de vista, ¿cuál sería la relación entre humor e ideología? ¿No hay, acaso, un tipo de complicidad entre la risa y el status quo? ¿Cuándo el humor, la comedia y/o la risa pueden ser realmente subversivas?

La comedia, en el sentido más general del término, es completamente ambigua. Es muy difícil decir si el humor es subversivo o conservador, en principio.

Puede ser ambos. Depende de circunstancias concretas, y particularmente de los efectos que produce.

También, ahora tiendo a ser más y más escéptica acerca del uso del término “subversivo”. Tal como Angela Nagle mostró espléndidamente en su libro *Kill all normies*, en la llamada cultura occidental hemos sido testigos durante un tiempo de una especie de lado reaccionario, extremadamente bizarro, de la subversión misma. Hay toda una cultura *mainstream* de contra-cultura. Últimamente, un giro curioso ha tenido lugar en el que una nueva derecha populista está tomando el lugar de la transgresión y la rebelión, tradicionalmente asociadas a la izquierda: ellos hablan de romper con los tabús (discursivos, pero también conductuales), se atreven a hablar, decir las cosas prohibidas, enfrentar las estructuras establecidas (incluyendo los medios) y denunciar a las “elites”. Incluso cuando están en el poder, continúan con esta retórica “disidente” de oposición y de osada transgresión (por ejemplo, contra las instituciones europeas y su burocracia, o también contra el “Estado profundo”). La “subversión” puede jugar un rol profundamente reaccionario y servir como una marca de heroísmo, incluso cuando está completamente vaciada de contenido real. Insulto a alguien, y entonces alego que estoy defendiendo la libertad de expresión. La transgresión parece ser “sexy”, incluso si esto simplemente significa no saludar más a tu vecino, porque, “¿quién inventó esas estúpidas reglas y por qué debería obedecerlas?” En esta constelación, y después de rendirse sobre las ideas más radicales de justicia social, la izquierda ha, paradójicamente, terminado en el lado conservador: defendiendo la reglas de la ley, conservando lo que tenemos, respondiendo a las contradicciones, excesos e incluso catástrofes generadas por el sistema socioeconómico actual (crisis, inminente colapso ecológico, guerras, inmensas diferencias económicas, corrupción, el ascenso de ideas neofascistas) por medio de la inclusión de más y más reglas, regulaciones y ajustes que se supone mantienen las “anomalías” a raya.

Pero, como podemos ver cada día ahora, esto es un impase, nos confronta con una equivocada y políticamente desastrosa alternativa. En una palabra, “subversión” quizás ya no sea un buen término con el que uno podría definir el lado más radical e interesante de la comedia.

Algo similar ocurre cuando escuchamos, habitualmente, cuán importante es mantener un poco de distancia de la vida y tener sentido del humor. Por supuesto que esto puede ser importante, pero también puede significar que comencemos a tolerar cosas que quizás no deberíamos. No toda la distancia humorística o irónica es, de hecho, distancia crítica. Mis colegas y amigos Slavoj Žižek y Mladen Dolar han desarrollado excelentemente cómo este tipo de distancia puede ser una condición misma de la ideología para mantener un control real sobre nosotros. La distancia irónica y la risa a menudo funcionan como una condición interna de toda ideología, que se caracteriza por el hecho de que tiende a evitar una represión “dogmática” directa y tiene un firme control sobre nosotros precisamente ahí donde nos sentimos más libres, espontáneos y autónomos en nuestras acciones. Entonces, podemos lavarnos las manos porque nos sentimos más ingeniosos con nuestra distancia, no nos identificamos con las cosas directamente, creemos que estamos afuera de la ideología. Pero este supuesto “afuera” de la ideología es precisamente la forma en que estamos en ella. La distancia irónica es la condición misma de la ideología para funcionar. Nadie cree de manera directa.

6. Hay una relación profunda entre la lectura psicoanalítica y la literatura. Jacques Rancière ha trabajado esto en varios lugares, especialmente en capítulo de su libro *Las políticas de la literatura*. Él propone que la lectura psicoanalítica fue posible porque ocurrió un cierto cambio en la historia de la literatura. ¿Qué tipo de relación piensas que hay entre la lectura literaria y la interpretación psicoanalítica?

Hay muchas conexiones interesantes. De manera general, tanto la literatura moderna como el psicoanálisis emergen de cierto cambio en las nociones de lectura, significado e interpretación. No es una coincidencia que emergieran juntas, muy cercanas.

En el caso de la interpretación, lo que Freud introdujo, no fue simplemente una lectura diferente o nueva o una interpretación de, digamos, los sueños, sino que reveló como esas formaciones en sí mismas estaban ya conducidas por algún tipo de interpretación. El deseo inconsciente no es simplemente algo que necesita ser interpretado, es en sí mismo algo que interpreta, que existe como interpretación, en la interpretación. Lo que mencioné al comienzo respecto del rol crucial de la forma es parte de esto.

Lacan produjo esta famosa fórmula: “El inconsciente tiene la estructura del lenguaje”. Lo que es algo que está basado en la manera en que Freud leía e interpretaba las formaciones del inconsciente. Esas formaciones no son simplemente alegorías simbólicas; tienen la estructura de la metonimia y la metáfora. En otras palabras, y hablando acerca de las formaciones del inconsciente, la “cosa en sí” resulta ser la forma textual misma de su estructuración, y no simplemente algo que este texto alude o refiere. Entonces, la interpretación analítica no consiste en revelar algún significado escondido detrás de esas formaciones, sino de seguir su textura material, tomando seriamente lo que está afuera, en la superficie. Esto incluye poner atención a sus brechas e interrupciones. Porque la afirmación de Lacan no es para nada algo como “el lenguaje es todo”, o “el lenguaje es todo lo que hay”. No, su punto es precisamente que el lenguaje no es todo, es no-todo. Tal como lo plantea en otra afirmación, “nuestro recurso es, en el lenguaje, lo que lo quiebra (*ce qui la brise*)” (Lacan). El lenguaje no es una herramienta consistente que nosotros usamos para decir o narrar lo que sea que queremos contar. Es en sí mismo un tipo de materialidad que está llena de contradicciones, tiene su propia manera de decir las cosas, independiente de lo que “queremos decir”. Es también el lugar para el deseo o la imaginación. Obviamente, no podemos decir que esas formaciones del inconsciente son simplemente lo mismo que la literatura. No. Pero la noción de “texto”, de lectura y de verdad en ambos casos no están tan distantes. Y esta perspectiva sobre su proximidad es muy diferente de, por ejemplo, lo que es llamado “psicoanálisis aplicado”: cuando usamos conceptos psicoanalíticos *ready-made* para analizar literatura, explicar la motivación de los personajes, o del autor. Esto usualmente no produce nada interesante, ni para la literatura ni para el psicoanálisis. Esto puede funcionar como ejemplo –y entonces es un poco distinto– de algún punto nuevo que alguien haga.

¿Qué opinas de esta idea de que la lectura analítica, o más específicamente, la manera en que la lectura literaria usa el psicoanálisis busca sus propios conceptos

presupuestos? Me refiero a ese antiguo debate entre Derrida y Lacan sobre “La carta robada” de Poe.

Es un debate muy interesante. Lo que Lacan hace ahí está muy lejos de ser una lectura reduccionista basada en conceptos psicoanalíticos. Lo que él toma del cuento de Poe está muy lejos del “psicoanálisis aplicado”. Por ejemplo, cuando él insiste –en relación con la narrativa del cuento de Poe– en cómo la verdad está mejor escondida cuando está expuesta de manera más obvia, él conecta el psicoanálisis con el cuento de Poe de una manera más interesante, que echa algo de luz en ambos: en la terapia psicoanalítica la verdad tampoco es algo profundamente escondido e invisible, está “afuera”, está escondida en la forma misma en que está dispuesta, está escondida en su misma visibilidad.

El otro núcleo problemático de este debate es esta afirmación contraintuitiva y de largo alcance que dice “una carta siempre llega a su destino”. La objeción de Derrida a esto es, desde mi punto de vista, mucho menos interesante. Estoy simplificando un poco, pero mientras que Derrida acentúa la falla, la imposibilidad estructural de incluso dar en el blanco, la diferencia irreductible o resto, el punto de Lacan no es simplemente que al final, todo está donde debería estar, decimos lo que queremos decir y alcanzamos al otro. No, es mucho más interesante. La diferencia, la imposibilidad, el eterno deslizamiento del significado, la imposibilidad de decir lo que queremos decir es para Lacan el punto de partida, la definición misma de “normalidad”, o del funcionamiento normal de las cosas y del lenguaje. No hay nada muy subversivo en esto. Pero, de acuerdo con Lacan esta es solo una parte de la historia, o un tipo de falla. Hay aún otro tipo de falla, que podría ser llamada la falla de esta falla. ¡Ni siquiera podemos apoyarnos en la falla, por así decirlo! En las formaciones del inconsciente, algo siempre da en el blanco, nos guste o no. Usualmente da en el blanco ahí donde nosotros preferimos la falla, la imposibilidad. Después de todo, incluso si la imposibilidad puede ser frustrante, esta también es tranquilizadora, nos da un cierto sentido de dominio de una situación. Por otro lado, el “éxito”, dar en el blanco, siempre viene como una sorpresa, y nos lleva a una dimensión de contingencia, que puede ser más amenazante que la imposibilidad. Eso quiere decir que no podemos ni siquiera apoyarnos en la imposibilidad (como falla). Que “una carta siempre llegue a su destino” es una señal de contingencia. Es lo opuesto de la maestría. Las cosas pasan, y triunfan, de maneras elusivas, incluso si nos involucran especialmente.

Esta es la razón por la que muchos años atrás sugerí la siguiente lectura de la identificación lacaniana de lo Real con lo imposible: no se trata de que lo Real es algún tipo de Cosa que es “imposible que ocurra”, que nunca puede ocurrir – todo el punto del concepto lacaniano de lo Real es que *lo imposible ocurre*. Esto es lo traumático, perturbador, aplastante acerca de lo Real. Lo Real ocurre precisamente como lo imposible.

7. En los últimos años el tema del amor ha regresado como un problema político y filosófico. Desde el libro de Badiou “Elogio del amor”, en el que propone “el amor como construcción” y la afirmación reciente de Žižek de que el amor hoy “está emergiendo como algo peligroso y potencialmente subversivo”¹², pareciera

¹ Esta frase proviene de un seminario dictado por Žižek en Londres durante el 2019.

que el amor es un lugar donde la ideología no puede entrar totalmente o, al menos, un tipo de campo de batalla político. ¿Cómo piensas el amor? ¿Qué tipo de relación ves con la ética y la política?

Esta es una gran pregunta. Pienso que una buena forma de empezar es mirar en cómo y cuándo el amor comenzó a ser ideológicamente sospechoso. Es porque implica algún tipo de “apego ciego” a algo o alguien, que no es compatible con el imperativo de que debemos ser racionales, y no sobreidentificarnos con nada. Demasiada pasión siempre es sospechosa. Esta inmediatamente sugiere fanatismo, incluso terrorismo, o lo que sea. Este sería un aspecto más ideológico. Pero con relación a esto hay también un aspecto económico. El capitalismo, y particularmente el capitalismo tardío, es bastante hostil a la noción de amor (por supuesto, excepto en la forma del sentimentalismo de consumo). ¿Por qué? Una explicación es que el amor pone un freno a la incesante metonimia del deseo, y en varias formas nos pone “fuera de circulación”. Y sabemos lo importante –incluso fundamental– que es la circulación para el capitalismo. El amor, de un modo, es precisamente “lo imposible que ocurre”. Y esto no debería ocurrir.

Incluso algunos “analistas” ven el amor como una simple formación patológica...

Ciertamente. Hay una afirmación poderosamente ideológica que es muy sospechosa, si no abiertamente hostil, hacia toda la idea del amor, tratando de reducirlo a lo patológico. Bueno, uno podría incluso estar de acuerdo con que el amor es patológico. Pero en relación con nuestras patologías cotidianas, es un tipo muy diferente de patología. Constituye una “revolución” en nuestra patología normal.

Una resistencia ideológica importante al amor hoy viene de la predominancia occidental de la psicología del yo. Debemos funcionar como yoes únicos y autónomos (incluso si en esto, somos más bien indistinguibles de todos los yoes únicos y autónomos), que forman relaciones significativas y asociaciones basadas en el respeto mutuo y la reciprocidad. Todo esto es acerca de reflejarse uno mismo en el otro, mantener una relación con uno mismo con la ayuda del otro. No tiene nada que ver con ningún tipo de encuentro real con el otro, con el Otro, o con la Diferencia. Lo que yo “amo” en el otro es la manera en que él o ella refleja mi propio ser. “Respeto”, “tolerancia”, “simetría” son en este caso categorías prescriptivas que nos hacen mantener distancia del otro. Pero el amor siempre cruza esta línea prescriptiva. Es también una caída y un riesgo, exposición e intrusión al mismo tiempo. Esto no quiere decir que cuando estamos enamorados, no respetamos al otro. Significa que tenemos que inventar o descubrirlo en este *más allá*, es decir, en las condiciones de la proximidad absoluta, donde la línea está ya cruzada.

El amor tampoco es simétrico en el sentido usual de reciprocidad. La reciprocidad del amor es la reciprocidad de dos faltas, como Lacan lo planteó:

² Habría que añadir a esta lista de reflexiones los libros de Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977), Anne Carson, *Dulce amargo* (1986), Anne Dufourmantelle, *En caso de amor* (2009), y el recientemente publicado de Alexandra Kohan Y, *sin embargo, el amor* (2021).

amar es dar al otro algo que no tienes, hacer un regalo de tu falta. Y responder al amor es responder con la propia falta de vuelta. Este regalo de la falta nos lleva a la dimensión del objeto. La única forma de amar a alguien como sujeto es por medio de la objetivación, porque lo que está objetivado ahí es, precisamente, la manera en que, como sujeto, te relacionas contigo mismo a través de esta falta. Si puedes describir por qué exactamente amas a alguien, puedes estar muy seguro de que esto no es amor. No porque el amor sea algo muy misterioso e insondable, sino simplemente porque lo que amamos en el otro no puede ser reducido a una suma de características positivas. Lo que amo en el otro es precisamente la manera en que esas características difieren de sí mismas y se relacionan consigo mismas a través de una cierta brecha, que es la subjetividad propiamente tal. Por medio de una figura discursiva, podemos decir que lo que amo en el otro es la manera en que él o ella “lleva” esas características, y no simple y directamente esas características.

8. En tu último libro, *What is sex?* (2019), propones restaurar el sexo en su dimensión de lo Real, es decir, “producir el sexo como algo absoluta e intrínsecamente sin sentido, y no como el último horizonte de todo el sentido humanamente producido”. Esto implícitamente reconoce el antagonismo inherente en lo simbólico de la “diferencia sexual”. ¿Como entra el amor en este escenario o cuál sería la relación entre amor y sexo?

El amor y el sexo están parcialmente superpuestos e interceptados. Puedes tener sexo sin amor, pero creo que no puedes tener amor sin sexo. Y por sexo no me refiero necesariamente al encuentro sexual empírico, sino a cierta dimensión de la sexualidad que tiene que ver precisamente con esta irritante pregunta de la relación o no relación de la que Lacan habla (“no hay relación sexual”, como dice su famoso dicho). Esto significa que no hay una fórmula instintiva prescrita que pueda establecer la relación entre los sexos o las parejas sexuales, una fórmula que podríamos simplemente seguir. Esto obviamente no implica que no podamos tener relaciones, más bien, significa que la no-relación es la condición interna de las relaciones tal como las conocemos y como existen. Desde esta perspectiva podemos decir que el sexo sin amor es básicamente –y por supuesto no lo estoy juzgando moralmente– abiertamente abrazar la no-relación: te doy placer, tú me das placer, si funciona, funciona. Nos damos el uno al otro lo que tenemos, y no es desagradable. Pero esto no implica la existencia de la relación. Somos dos entidades que sucede que son capaces de ofrecer alguna satisfacción y goce el uno al otro. El amor, por otra parte, tiende un puente en la no-relación estableciendo la relación sobre el intercambio de dos faltas. Pero, como dije antes, algo se objetiva en este intercambio, y entonces el deseo entra (el otro como objeto del deseo). Esto obviamente complica las cosas, porque el Otro que amo es también el objeto que deseo –este es el problema del amor, pero también su efecto. De ahí la tentación del llamado amor platónico. Para que el amor se mantenga puro o que “funcione”, uno debe abstenerse del sexo, esto es comprometerse con el otro como “objeto” de deseo. Sin embargo, esta solución traiciona el amor, porque en cierto sentido no es nada más sino lo que garantiza este imposible, visión de paralaje en el otro donde podemos ver, dentro del mismo marco, al otro como Otro y al otro como objeto, sin que uno ofusque al otro. Amar es sostener ambos, en su mínima, pero irreductible diferencia.

