

SESIÓN 1: PRESENTACIÓN DEL CURSO. CONTEXTUALIZANDO EL PSICOANÁLISIS.

FECHA: Lunes 22 de octubre a las 19:30

How to read Lacan

(Traducción de Paula González. El libro completo ha sido traducido al castellano, en otra versión, publicada en papel.: Žižek, Slavoj (2008) Como leer a Lacan. Buenos Aires: Paidós)
http://teoriasconcolor2008.blogspot.com.es/2008_04_01_archive.html

Introducción

En el año 2000, el centenario de la publicación de Freud, La interpretación de los sueños, fue acompañado por una nueva ola de triunfalistas declaraciones sobre la muerte del psicoanálisis: con los avances en las ciencias del cerebro, está enterrado donde siempre debió estar, en el cuarto de trastes de la búsqueda oscurantista de significados secretos anterior a la ciencia, junto con confesores religiosos e interpretadores de sueños. Como Todd Dufresne lo expresa, ninguna otra figura en la historia del pensamiento humano estaba más errada en sus fundamentos –con la excepción de Marx, agregarían algunos. Era esperable que en el 2005 el tristemente célebre Libro negro del comunismo, que enumeraba todos los crímenes comunistas, fuera seguido por el Libro negro del psicoanálisis, enumerando todos los errores teóricos y fraudes clínicos del psicoanálisis. En esta forma negativa, al menos, la profunda solidaridad entre el marxismo y el psicoanálisis es mostrado ante todos.

Hay algo que decir acerca de este servicio fúnebre. Hace un siglo, para situar el descubrimiento del inconsciente en la historia de Europa moderna, Freud desarrolló la idea de tres humillaciones sucesivas del hombre, las tres ‘enfermedades narcisistas’, como las llamó. Primero Copérnico demostró que la Tierra gira alrededor del sol, y nos privó a los humanos de ser el centro del universo. Luego Darwin demostró nuestro origen en la evolución, y nos quitó el lugar de honor entre los seres vivos. Finalmente, cuando Freud develó el rol predominante del inconsciente en los procesos psíquicos, resultó que nuestro ego ni siquiera manda en su propia casa. Hoy, un siglo después, una cruda imagen está apareciendo: los últimos descubrimientos científicos parecen infligir una nueva serie de humillaciones en la imagen narcisista del hombre: nuestra propia mente es una simple máquina computadora que procesa información; nuestra sensación de libertad y autonomía es la ilusión de esta máquina. A la luz de las ciencias del cerebro de hoy, el mismo psicoanálisis, lejos de ser subversivo, parece más bien pertenecer al campo humanista tradicional amenazado por las últimas humillaciones.

Entonces, ¿está el psicoanálisis obsoleto hoy en día? Parece que lo fuera en tres niveles conectados: (1) en el del conocimiento científico, donde el modelo cognitivo-neurobiológico de la mente humana parece superar el modelo freudiano; (2) en el de la clínica psiquiátrica, donde el tratamiento psicoanalítico está perdiendo terreno ante las pastillas y la terapia del comportamiento; (3) en el contexto social, donde la imagen freudiana de una sociedad y normal sociales que reprimen los instintos sexuales de los individuos no parece ser una imagen válida de la permisividad hedonística de hoy.

Sin embargo, en el caso del psicoanálisis el servicio fúnebre podría ser prematuro, celebrado por un paciente que aún tiene una larga vida por delante. En contraste a las verdades ‘evidentes’ abrazadas por los críticos de Freud, my propósito es demostrar que el tiempo del psicoanálisis solo ha llegado recientemente. Visto por los ojos de Lacan, mediante lo que Lacan llamó su ‘retorno a Freud’, las ideas clave de Freud finalmente emergen en su verdadera dimensión. Lacan no entendió su retorno como un retorno a lo que Freud dijo, sino que al núcleo de la revolución freudiana, de la cual Freud mismo no estaba completamente al tanto.

Lacan comenzó su ‘retorno a Freud’ con la lectura lingüística del edificio psicoanalítico completo, encapsulado en lo que es, quizás, su fórmula más conocida: “el inconsciente está estructurado como lenguaje”. La percepción predominante del inconsciente es que es el dominio de los instintos irracionales,

algo opuesto a la consciencia racional. Para Lacan, esta concepción de lo inconsciente pertenece a la *Lebensphilosophie* (la filosofía de vida) romántica y no tiene nada que ver con Freud. El inconsciente freudiano causó tal escándalo no por la aseveración de que el yo racional está subordinado al mucho más vasto dominio de los instintos irracionales ciegos, sino porque demostró cómo el inconsciente mismo obedece su propia gramática y lógica: el inconsciente habla y piensa. El inconsciente no es el dominio de instintos alocados que deben ser domados por el ego, pero el lugar donde una verdad traumática se confiesa. Ahí yace la versión de Lacan de la consigna de Freud *Wo es war, soll ich weden* (Donde eso estaba, yo seré): no es “el ego debe conquistar al ello”, sino “me atreveré a acercarme al lugar de mi verdad”. Lo que ahí me espera no es una Verdad profunda con la que debo identificarme, sino una verdad insoportable con la que debo aprender a vivir.

¿Cómo, entonces, difieren las ideas de Lacan de las principales escuelas de pensamiento psicoanalíticas y de Freud mismo? Respecto a otras escuelas, la primera cosa que llama la atención es el tenor filosófico de la teoría lacaniana. Para Lacan, el psicoanálisis en su base más profunda no es una teoría y técnica para tratar desórdenes psíquicos, sino una teoría y práctica que confronta a los individuos con la dimensión más radical de la existencia humana. Este no muestra a los individuos la manera de acomodarse a las demandas de la realidad social; en cambio, explica cómo algo como la ‘realidad’ se constituye en primer lugar. Este no permite, simplemente, a un ser humano aceptar la verdad reprimida acerca de sí mismo; explica cómo la dimensión de verdad aparece en la realidad humana. En la visión de Lacan, patologías como la neurosis, la psicosis y las perversiones tienen la dignidad de actitudes filosóficas fundamentales respecto a la vida. Cuando sufro de neurosis obsesiva, esta ‘enfermedad’ tiñe toda mi relación con la realidad y define la estructura global de mi personalidad. La crítica principal de Lacan de otros enfoques psicoanalíticos se relaciona con su orientación clínica: para Lacan, la meta del tratamiento psicoanalítico no es el bienestar, una vida social satisfactoria o la realización personal del paciente, sino lograr que el paciente confronte las coordenadas elementales y los puntos muertos de sus deseos.

Respecto a Freud, la primera cosa que llama la atención es que la clave usada por Lacan en su ‘retorno a Freud’ viene de un campo ajeno al psicoanálisis: para conseguir los tesoros ocultos de Freud, Lacan reclutó una diversa tribu de teorías, desde la lingüística de Ferdinand de Saussure, pasando por la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, hasta la teoría de los conjuntos y la filosofía de Platón, Kant, Hegel y Heidegger. Luego, la mayoría de los conceptos clave de Lacan no tienen un equivalente en la teoría de Freud: Freud nunca menciona la tríada de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real, nunca habla de ‘lo Otro’ como el orden simbólico, habla de ‘ego’, no de ‘sujeto’. Lacan usa estos términos importados de otras disciplinas como herramientas para hacer distinciones que están implícitamente presentes en Freud, incluso si él no estaba al tanto de esto. Por ejemplo, si el psicoanálisis es una ‘cura mediante la palabra’, si trata los desórdenes patológicos solamente con palabras, esto debe basarse en alguna noción del habla. La tesis de Lacan es que Freud no era consciente de la noción de habla implicada por su propia teoría y práctica, y que solo podemos desarrollar esta noción si nos referimos a la lingüística saussureana, la teoría de los actos de habla y las dialécticas de reconocimiento hegelianas.

El ‘retorno a Freud’ de Lacan proporcionó una nueva base teórica para el psicoanálisis con inmensas consecuencias para el tratamiento analítico. Controversia, crisis, incluso escándalos acompañaron a Lacan durante su carrera. No solamente fue forzado, en 1953, a cortar lazos con la Asociación Psicoanalítica (ver Cronología), sino que sus ideas provocativas molestaron a muchos pensadores progresistas, de marxistas críticos a feministas. Aunque, en la academia occidental, Lacan es usualmente considerado como alguna clase de postmodernista o deconstruccionista, él se destaca de los espacios que estas etiquetas describen. Toda su vida superó etiquetas relacionadas con su nombre: fenomenologista, hegeliano, heideggeriano, estructuralista, postestructuralista; esto no sorprende, pues la característica más notable de su enseñanza es su permanente autocuestionamiento.

Lacan era un lector e intérprete voraz; para él, el psicoanálisis es un método para leer textos, tanto orales (el habla del paciente) o escritos. Qué mejor manera para leer a Lacan, entonces, para practicar su modelo de lectura, que leer textos de otros con Lacan. Por esto, cada capítulo de este libro confrontará un pasaje de Lacan con otro fragmento (de filosofía, de arte, de cultura popular e ideología). La posición lacaniana será deducida desde la lectura lacaniana del otro texto. Otra característica de este libro es una dramática exclusión: ignora casi completamente la teoría de Lacan acerca de lo que sucede en el tratamiento

psicoanalítico. Lacan era, primero que todo, un clínico, y los asuntos clínicos impregnan todo lo que escribió e hizo. Incluso cuando lee a Platón, Tomás de Aquino, Hegel o Kierkegaard, es para dilucidar un problema clínico particular. La omnipresencia de estos problemas es lo que nos permite excluirlos: precisamente porque lo clínico está en todas partes, uno puede acortar el proceso y concentrarse en sus efectos, en la manera en que impregna todo lo que parece no ser clínico – esto es la verdadera prueba de su lugar central.

En vez de explicar a Lacan a través de su contexto histórico y teórico, Cómo leer a Lacan usará a Lacan mismo para explicar nuestros problemas sociales y libidinales. En vez de hacer un juicio imparcial, esto derivará en una lectura partisana – es parte de la teoría lacaniana que toda verdad es parcial. Lacan mismo, en su lectura de Freud, ejemplifica el poder de semejante acercamiento parcial. En sus Notas para una definición de la cultura, T.S. Eliot destaca que hay momentos en que la única opción es aquella entre el sectarismo y la no-creencia, coyuntura que ocurre cuando la única forma de mantener a una religión viva es hacer un corte sectario de su cuerpo principal. Mediante este corte sectario, removiéndose del cadáver de la Asociación Internacional Psicoanalítica, Lacan mantuvo vivas las enseñanzas de Freud. Cincuenta años más tarde, es nuestra labor hacer lo mismo con Lacan.

Introducción a algunos conceptos básicos.

Se puede consultar el “Diccionario Lacaniano” de Dylan Evans disponible en internet¹

Identidad e identificación

Texto elaborado con fragmentos del documento: Hernández Zamora, Gregorio “Identidad y Proceso de Identificación DIE-CINVESTAV-IPN. Instituto Politécnico Nacional. Depto. de Investigaciones Educativas, Abril de 1992.

Una cosa es ocupar una posición en el espacio social (intelectual, educador, educando, artista, artesano, etc.) y otra tener una identidad social. Por ejemplo, uno puede ocupar, en el espacio económico, la posición de "proletario" y sin embargo no concebirse como tal sino como "trabajador responsable", es decir identificarse con el discurso de la cooperación de clases en vez del de la lucha de clases.

Lograr una identidad "propia" es equivalente a lograr el reconocimiento del otro mediante la fijación del sujeto a una posición en el orden simbólico, pero se trata de un reconocimiento que aparece —para el propio sujeto— como el logro de "su" identidad, como el haber alcanzado "su propia" personalidad, su "propia" manera de ser, como si esta estuviese predestinada.

"Ser uno mismo", es decir tener una identidad "propia" en el espacio social, es siempre una ilusión de completud que surge tras múltiples procesos de identificación.

Identificación

Por identificación se entiende en este trabajo el proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de este... (Laplanche y Pontalis, 1983, 184) o, en términos de Lacan: "la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen..." (Lacan, 1983, 87)

Con frecuencia se entiende identificación como sinónimo de reconocimiento. Se dice que alguien se identifica con otro o con algo porque "se reconoce" en ese otro, porque encuentra un cierto nivel de semejanza con él ("soy como él" o "es como yo"); también se habla de identificación en el sentido de

¹ http://www.google.es/webhp?hl=es&tab=Xw#hl=es&rlz=1W1GGLL_esES373&scient=psy-ab&q=diccionario+lacaniano+dylan+evans+pdf&rlz=1W1GGLL_esES373&oq=diccionario+lacaniano+dylan&gs_l=hp.3.0.0j0i8i30i2.2172.12125.0.13515.44.25.7.10.11.1.703.6750.0j8j11j3j0j1j2.25.0...0.0...1c.1.hvM_COtryLe&pbx=1&bav=on.2.or_r_gc_r_pw_r_qf&fp=a9f785fe70ddf734&bpcl=35277026&biw=1280&bih=579

"identificarse con", es decir en el sentido de simpatizar con (un ideal, una persona, un acto, etc.).

En estos usos populares del término están implícitas una idea errónea: nos identificamos con aquello que satisface "nuestro modo de ser". En suma, se sostiene la idea de que la identificación tiene como fuente y punto de partida al sujeto, al individuo dotado de sus "propios" gustos, deseos, etc.

La noción de identificación que aquí presentamos cuestiona estas ideas y sostiene que en toda identificación el punto de partida no es el individuo con sus preferencias sino el orden simbólico con sus modelos sociales legítimos (nobles, admirables, buenos, bellos, justos, etc.), modelos que pueden ser ideales (políticos, religiosos, etc.), roles sociales (profesionista, empresario, artista, etc.), y que han sido incorporados por los sujetos dentro de una sociedad dada.

Para conocer cómo se llega a una identidad, vista como un resultado de múltiples identificaciones, es necesario comprender el proceso de identificación, el camino por medio del cual el sujeto toma sobre sí o le es conferido un mandato o misión del orden simbólico.

.- Identificación imaginaria: identificación del sujeto con una imagen ideal que representa «lo que quisiera ser». Es lo que Freud llamaba yo ideal, el ideal «con el cual [el sujeto] compara su yo actual» (Lacan).

Conviene fijarse en el hecho de que la identificación imaginaria es siempre identificación orientada por o hacia la mirada en el Otro. De este modo, a propósito de cada imitación de una imagen-modelo, a propósito de cada "representación", la pregunta a hacer es: ¿para quién está representando [actuando] éste rol el sujeto? ¿Qué mirada es considerada cuando el sujeto se identifica con una cierta imagen?

Hay otro nivel de identificación (no contemplado por la noción de sentido común), el nivel de la Identificación simbólica. La identificación simbólica es:

«la identificación con el mismo lugar desde donde estamos siendo observados, desde donde nosotros mismos nos miramos de modo que aparecemos agradables para nosotros mismos, dignos de amor» (Žižek, 1992).

Para hacer más comprensible esta diferencia entre identificación imaginaria e identificación simbólica, Žižek utiliza los términos Imagen y Mirada. La imagen es el modelo o la figura que representa para el sujeto su yo ideal, la figura externa que lo "guía" en tanto aún no constituye su propia personalidad "autónoma"; la mirada, en cambio, representa al ideal del yo, la incorporación inconsciente de la "mirada" de un otro vigilante que lo induce a comportarse de una manera tal que para él aparece como la forma correcta de ser (lo que Freud denominó como Super-Yo).

La resultado de la Identificación simbólica no es ya una imagen-modelo a seguir, sino precisamente el rol que se representa para una mirada (identificación simbólica) con la cual ese sujeto se ha identificado. Es la realización misma de un cierto comportamiento (como esposa, madre, joven, maestro, cristiano, mexicano, trabajador, etc., etc.). Esto es, no se trata de la identificación con lo que el sujeto "quiere llegar a ser" sino la identificación ya constituida, producto de identificaciones previas.

La cuestión a remarcar aquí es que esta identificación simbólica produce la ilusión del sujeto-fuente de las relaciones sociales, la ilusión de autonomía en el sujeto que afirma: "yo soy así", "son mis gustos, mis deseos", "soy como soy", "es mi manera de ser", "soy único"... en suma "yo soy yo".

Ejemplo:

“En su penetrante análisis de Chaplin, Eisenstein puso de manifiesto que la característica crucial de sus parodias era una actitud depravada, sádica, humillante, con los niños: en las películas de Chaplin, a los niños no se les trata con la usual dulzura: se les molesta, se burlan de ellos, se ríen de sus fracasos, se les desparrama la comida como si fueran pollitos, etcétera. La pregunta a hacernos aquí es, sin embargo, ¿desde dónde hemos de mirar a los niños para que nos parezcan objetos a los que molestar y burlarnos de

ellos, y no frágiles criaturas que necesitan protección? La respuesta es, por supuesto, la mirada de los propios niños solo los niños tratan a sus pares así; la distancia sádica con respecto a los niños implica en consecuencia la identificación simbólica con la mirada de los propios niños.

En el extremo opuesto, encontramos la admiración dickensiana por la "buena gente común", la identificación imaginaria con su mundo pobre pero feliz, cercano, sin corromper, libre de la cruel lucha por el poder y el dinero. Pero (y en esto consiste la falsedad de Dickens), ¿desde donde escudriña la mirada dickensiana a la "bondadosa gente común" para que parezca amable?; desde dónde si no desde el punto de vista del mundo corrupto del poder y del dinero?" (Žižek, 1992. p. 149)

Lacan, Jacques (1983). El seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Barcelona, Paidós.

Laplanche, Jean y Pontalis, J. B. (1983). Diccionario de psicoanálisis. Barcelona, Labor.

Žižek, Slavoj (1992) El sublime objeto de la ideología. México: Siglo XXI [1989]

Fantasma, inconsciente, sujeto

Žižek, Slavoj (2010) Cómo leer a Lacan. Buenos Aires: Paidós. Pp.54-67

De regreso a los años sesenta, a la era del estructuralismo (teorías basadas en la noción de que toda actividad humana se encuentra regulada por mecanismos simbólicos inconscientes), Louis Althusser lanzó la bien conocida fórmula del antihumanismo teórico, dejando, incluso exigiendo, que fuera suplementado por un humanismo práctico. En nuestra práctica debemos actuar como humanistas, respetar a los otros, tratarlos como sujetos libres con total dignidad, como creadores de su propio mundo. No obstante, en la teoría siempre tenemos que tener presente que el humanismo es una ideología, el modo en el que experimentamos nuestras circunstancias, y que un auténtico conocimiento de los hombres y de su historia debe tratar a los individuos no como sujetos autónomos, sino como elementos de una estructura que funciona de acuerdo a sus propias leyes. En contraste con Althusser, Lacan abogaba por que reconociéramos un antihumanismo práctico, una ética que estuviera más allá y de la dimensión de lo que Nietzsche llamaba "humano, demasiado humano", y por que enfrentáramos el núcleo inhumano de la humanidad. Esto significa una ética que afirma temerariamente la monstruosidad latente del ser humano, la dimensión diabólica que emerge en el fenómeno englobado por la categoría de "Auschwitz".

Tal vez la mejor forma de describir el estatuto de esta dimensión inhumana del prójimo es hacer referencia a la filosofía de Kant. En *Crítica de la razón pura*, Kant introduce una distinción clave entre juicios negativos e indefinidos: la proposición afirmativa "el alma es mortal" puede ser negada de dos maneras. Podemos negar el predicado ("el alma no es mortal") o afirmar un predicado negativo ("el alma es no mortal"). La diferencia es exactamente la misma que la diferencia tan bien conocida por cualquier lector de Stephen King, entre "él no está muerto" y "él está no muerto". El juicio indefinido abre un tercer dominio que erosiona la distinción entre lo muerto y lo no muerto (lo vivo): lo "no muerto" no está ni vivo ni muerto, son precisamente los monstruosos "muertos vivientes". Lo mismo ocurre con lo "inhumano": "el no es humano" no es lo mismo que "el es inhumano". "El no es humano" significa que es animal o divino, exterior a la humanidad, mientras que "el es inhumano" significa algo completamente diferente, a saber, el hecho de que no es ni humano ni inhumano, sino que está marcado por un exceso horroroso que, aunque niega lo que entendemos por humanidad, es inherente a todo ser humano. Tal vez haya que arriesgar la hipótesis de que lo que cambió con la revolución filosófica kantiana es precisamente esto: en el universo prekantiano, los humanos eran simplemente humanos, seres racionales que combatían los excesos de la lujuria animal y la locura divina, mientras que con Kant, el exceso que hay que combatir es inmanente y concierne al núcleo de la propia subjetividad. (Por eso en el idealismo alemán la metáfora para el núcleo de la subjetividad es la noche, la "Noche del Mundo", en contraste con la noción iluminista de la Luz de la Razón que lucha contra las tinieblas que la rodean). En el universo prekantiano, cuando un héroe enloquece queda privado de su humanidad, y las pasiones animales o la locura divina se apoderan de él. A partir de Kant, la locura señala la explosión incontenible del núcleo mismo del ser humano.

¿Cómo evitar el impacto traumático de estar expuesto directamente al horror del abismo del Otro? ¿Cómo soportar el encuentro azaroso con el deseo del Otro? Para Lacan, el fantasma provee una respuesta al enigma del deseo del Otro. Lo primero que hay que notar acerca del fantasma es que literalmente nos enseña cómo desear: el fantasma no designa el hecho de que cuando deseo una torta de frutilla y no puedo obtenerla fantaseo con comer una; el problema es más bien: ¿cómo se, antes que nada, que deseo una torta de frutilla? Eso es lo que el fantasma viene a decirme. Este rol del fantasma depende del impasse de nuestra sexualidad designado por Lacan con su paradójica fórmula "No hay relación sexual", no hay una garantía universal de una relación sexual armoniosa con nuestra pareja. Todo sujeto tiene que inventar un fantasma para su propia fórmula "privada" de relación sexual, la relación con una mujer solo es posible en la medida en que nuestra pareja adhiera a esta fórmula. Hace un par de años, un grupo de feministas eslovenas protestó por un anuncio de un bronceador de una importante marca de cosméticos que mostraba una serie de traseros femeninos bronceados en diminutos bikinis acompañados del eslogan "Para cada una hay un factor". Por supuesto, el aviso estaba basado en un vulgar doble sentido: el eslogan se refería ostensiblemente al bronceador, con varios factores solares disponibles según el tipo de piel; sin embargo, el efecto total estaba basado en la obvia lectura machista-chauvinista: "Toda mujer puede ser poseída, basta que el hombre conozca su factor, el catalizador específico, lo que la excita!". El punto de vista freudiano es que cada sujeto, mujer u hombre, tiene un "factor" que regula su deseo: "Una mujer vista desde atrás apoyada sobre sus manos y sus rodillas" era el "factor" del Hombre de los Lobos, el paciente de Freud más famoso. Un mujer escultural sin vello en el pubis era el factor de John Ruskin. Conocer nuestro factor no tiene nada de edificante: es siniestro, incluso horripilante, por cuanto desposee al sujeto, reduciéndolo al nivel de mero títere más allá de toda su dignidad y libre albedrío.

Sin embargo, hay que agregar inmediatamente que el deseo que pone en escena el fantasma no es el deseo del sujeto, sino el deseo del otro, el deseo de aquellos que me rodean y con quienes interactúo: el fantasma, la escena o el escenario fantasmático, es una respuesta a: "Me dices esto, pero ¿qué es lo que realmente quieres al decirlo?". La pregunta original del deseo no es directamente "¿Qué quiero?", sino ¿Qué quieren los otros de mí? ¿Qué ven en mí? ¿Qué soy para los otros?". Un niño está inmerso en una compleja red de relaciones, y constituye una especie de catalizador y de campo de batalla para el deseo de quienes lo rodean. Su padre, su madre, sus hermanos y hermanas, sus tíos y sus tías, juegan sus luchas en su nombre. La madre le envía un mensaje al padre por medio del cuidado de su hijo. Si bien el niño es bien consciente de su rol, no puede representarse que clase de objeto es para los otros, que clase de juegos están jugando con él. El fantasma provee una respuesta para este enigma: básicamente, el fantasma me dice lo que soy para los otros. Este rasgo intersubjetivo del fantasma puede discernirse incluso en los casos más elementales, como el que reporta Freud de su pequeña hija fantaseando con comer una torta de frutillas. Lo que aquí tenemos no es un simple caso de satisfacción directa y alucinatoria de un deseo (quería torta, no la obtuvo, entonces fantasea). El rasgo crucial es que, mientras devora la torta de frutillas, la pequeña nota la profunda satisfacción que les produce a sus padres la contemplación de su placer. De lo que realmente trata la fantasía de comer una torta de frutillas es del intento de construir una identidad (el fantasma de ser alguien que goza plenamente comiendo una torta que le dieron sus padres) que satisfaga a sus padres y que la convierta en objeto de su deseo.

Como la sexualidad es el dominio donde más cerca estamos de la intimidad con otro ser humano, totalmente expuestos a él o a ella, el goce sexual es para Lacan lo real: algo traumático en su intensidad asfixiante, incluso imposible, en el sentido de que no tiene ningún sentido. Por eso una relación sexual, para que funcione, tiene que ser filtrada por algún fantasma. Recordemos el encuentro entre Sarah Miles y su amante clandestino, el oficial inglés, en la película de David Lean *La hija de Ryan*: la descripción del acto sexual en el medio del bosque, con los sonidos de una cascada que representaba supuestamente su pasión reprimida, no puede parecernos hoy sino una mezcolanza de lugares comunes. Sin embargo, el rol de este absurdo acompañamiento sonoro es profundamente ambiguo: al enfatizar el éxtasis del acto sexual, estos sonidos desmaterializan de cierto modo el acto y nos alivian del peso de su presencia. Un pequeño experimento sexual aclara este argumento: imaginemos que, en el medio de una representación tan patética del acto sexual, la música de pronto se detiene, y todo lo que queda son gestos rápidos y presurosos, su doloroso silencio interrumpido por un ocasional susurro o gruñido, que nos fuerza a enfrentar la inerte presencia del acto sexual. En suma, la paradoja de la escena de *La hija de Ryan* es que el mismo sonido de la cascada funciona como una pantalla fantasmática que filtra lo real del acto sexual.

El canto de la Internacional en Rojos cumple exactamente el mismo papel que el sonido de la cascada en La hija de Ryan: el papel de pantalla fantasmática que nos permite sostener lo real del acto sexual. Rojos inscribe la revolución de Octubre para Hollywood, el acontecimiento histórico más traumático en el universo de Hollywood al representarla como fondo metafórico del acto sexual entre los protagonistas de la película, John Reed (interpretado por el propio Warren Beatty) y su amante (Diane Keaton). En el film, la revolución de Octubre estalla inmediatamente después de una crisis en su relación. Al dirigir un virulento discurso revolucionario a la multitud turbulenta, Beatty fascina a Keaton; ambos intercambian miradas de deseo, y los gritos de la multitud sirven de metáfora del renacimiento de la pasión. Las míticas escenas de la revolución (manifestaciones callejeras, [a toma del Palacio de Invierno) alternan con la descripción de la pareja haciendo el amor, con la multitud cantando la Internacional de fondo. Las escenas de masas funcionan como metáforas vulgares del acto sexual: cuando la masa oscura se acerca y rodea al tranvía fálico ¿no es una metáfora de Keaton que, en el acto sexual, se coloca encima de Beatty e interpreta el rol activo? Se trata del opuesto exacto del realismo socialista soviético, en el que los amantes vivirían su amor como contribución a la lucha por el socialismo, jurando sacrificar todo placer privado por la causa de la revolución y fundirse con las masas; por el contrario, en Rojos la revolución aparece como una metáfora de la consumación de la unión sexual.

El lugar común, usualmente atribuido al psicoanálisis, de pensar la sexualidad como referente universal oculto de cualquier actividad hagamos lo que hagamos, siempre estamos "pensando en eso" queda aquí invertido: es el sexo real el que, para poder ser disfrutado, tiene que estar filtrado por la pantalla asexual de la revolución de Octubre. En lugar del proverbio "¡Cierra tus ojos y piensa en Inglaterra!", se trata aquí de "¡Cierra tus ojos y piensa en la revolución de Octubre!". La lógica es la misma que la de una tribu de indígenas norteamericanos cuyos miembros habían descubierto que todos los sueños tienen un sentido sexual oculto, excepto los abiertamente sexuales, que eran los únicos a los que había que buscarles otro sentido. (En sus diarios secretos, recientemente descubiertos, Wittgenstein cuenta que mientras se masturbaba en el frente durante la Primera Guerra Mundial pensaba en problemas matemáticos.) Lo mismo ocurre en la realidad con lo que llamamos sexo real: también necesita una pantalla fantasmática. Cualquier contacto con un otro real de carne y hueso, cualquier placer que podamos encontrar al tocar a otro ser humano, no es evidente de por sí, sino algo esencialmente traumático que solo puede tolerarse en la medida en que este otro entre el marco del fantasma del sujeto. ¿Qué es entonces el fantasma en su nivel más elemental? La paradoja, incluso el escándalo ontológico del fantasma, reside en el hecho de que subvierte la oposición común entre lo "subjetivo" y lo "objetivo": por supuesto, por definición el fantasma no es objetivo (no se refiere a algo que existe independientemente de las percepciones del sujeto); no obstante, tampoco son subjetivas (algo que pertenece a las intuiciones conscientes del sujeto, producto de su imaginación). El fantasma pertenece más bien a "la rara categoría de lo objetivamente subjetivo, la forma en que objetiva y efectivamente me parece que son las cosas, incluso cuando no me parece que sean así". Cuando afirmamos, por ejemplo, que alguien que conscientemente tiene buena disposición hacia los judíos esconde profundos prejuicios antisemitas de los que no es consciente, ¿no estamos diciendo que (en la medida que estos prejuicios no expresan lo que los judíos efectivamente son, sino lo que parece que son) no es consciente de la que los judíos realmente le parecen?

En marzo de 2003, el ex secretario de Defensa estadounidense Donald Rumsfeld, haciéndose el filósofo, improvisaba sobre la relación entre lo conocido y lo desconocido: "Hay saberes sabidos. Son las cosas que sabemos que sabemos. También hay ignorancias sabidas. Es decir, hay ignorancias no sabidas. Pero también sabemos que hay ignorancias no sabidas. Hay cosas que no sabemos que no sabemos". Pero se olvidó de agregar un decisivo cuarto término: los saberes no sabidos, cosas que no sabemos que sabemos precisamente el inconsciente freudiano, el "saber que no se sabe a sí mismo", como Lacan solía decir, cuyo núcleo es el fantasma. Si Rumsfeld cree que el principal peligro en la confrontación con Irak son las "ignorancias no sabidas" amenazas de Saddam o de sus sucesores que ni siquiera sospechamos, lo que debemos replicar es que, por el contrario, el peligro principal lo constituyen los "saberes no sabidos", las creencias y suposiciones desmentidas de las que ni siquiera tenemos conciencia que están adheridas a nosotros, pero que sin embargo determinan nuestros actos y sentimientos. A partir de aquí, puede empezar a aclararse el sentido de la afirmación de Lacan de que el sujeto está siempre "descentrado". Lo que Lacan quiere decir no es que mi experiencia subjetiva está regulada por mecanismos objetivos inconscientes descentrados con respecto a la experiencia de sí que pueda tener el sujeto y que, como tales, están más allá de su control (un argumento que todo materialista sostiene), sino más bien algo mucho más

inquietante: que estoy privado de mi experiencia subjetiva más íntima, la forma en que las cosas "me parece que son", privado del fantasma fundamental que constituye y garantiza el núcleo de mi ser, en la medida en que no puedo experimentarlo y asumirlo conscientemente.

Según el punto de vista más extendido, la dimensión constitutiva de la subjetividad es la de la experiencia fenoménica (de sí): soy un sujeto desde el momento en que puedo decirme: "No importa que mecanismos desconocidos gobiernan mis actos, percepciones y pensamientos, nadie puede quitarme lo que estoy viendo y sintiendo en este momento". Digamos que si estoy apasionadamente enamorado y un científico me informa que la intensidad de mis sentimientos es el resultado de un proceso bioquímico en mi cuerpo, puedo contestar aferrándome al fenómeno: "Puede que sea verdad, pero, no obstante, nadie puede quitarme la intensidad de la pasión que estoy sintiendo en este momento...". Lacan diría que el psicoanálisis es lo que precisamente puede extraer esto del sujeto: la meta última del analista es privar al sujeto del fantasma fundamental que regula el universo de su experiencia (de sí). El sujeto del inconsciente freudiano solo emerge cuando un aspecto clave de la experiencia (de sí) del sujeto (su fantasma fundamental) se le vuelve inaccesible, originariamente reprimido. En última instancia, el inconsciente es un fenómeno inaccesible, no un mecanismo objetivo que regula mi experiencia fenoménica. Así, en oposición al lugar común de que estamos en presencia de un sujeto desde el momento en que un ente exhibe signos de vida interior (de una experiencia fantasmática que no puede reducirse a una conducta exterior observable), habría que afirmar que lo que define la subjetividad humana es, más bien, la brecha que separa a las dos, es decir, el hecho de que el fantasma es fundamentalmente inaccesible para el sujeto. Esta inaccesibilidad es lo que vuelve al sujeto "vacío", como dice Lacan.

Tenemos así una relación que invierte completamente la noción corriente del sujeto que se percibe a sí mismo a través de estados interiores: una extraña relación entre un sujeto vacío y no fenoménico y fenómenos que permanecen inaccesibles para el sujeto. En otras palabras, el psicoanálisis nos permite formular la paradoja de una fenomenología sin sujeto, fenómenos que no se presentan como fenómenos de un sujeto, que se le aparecen a un sujeto. Esto no significa que el sujeto deje de estar presente, lo está precisamente bajo el modo de la exclusión, como sujeto dividido, como agencia que no puede asumir el núcleo de su experiencia interior.

Esta condición paradójica del fantasma nos lleva al punto de diferencia irreconciliable entre el psicoanálisis y el feminismo: la violación (y los fantasmas masoquistas que la sostienen). Para el feminismo en su versión más corriente, la violación es una violencia impuesta sin atenuantes: incluso si es una mujer la que fantasea con ser violada o tratada brutalmente, se trata o bien de un fantasma masculino sobre las mujeres o bien de una mujer que ha "internalizado" la economía libidinal patriarcal y acepta su rol de víctima. El problema es que el reconocimiento de este fantasma de violación deja la puerta abierta para el lugar común machista-chauvinista de como las mujeres, al ser violadas, solo obtienen lo que secretamente desean, y como su conmoción y su temor solo expresan el hecho de no ser lo suficientemente honestas como para reconocer su deseo. Así, en cuanto se insinúa que una mujer puede fantasear con ser violada, en seguida se escucha la objeción "¡Es como decir que un judío fantasea con ser gaseado en los campos, o que un negro fantasea con ser linchado!". Desde esta perspectiva, la posición histórica dividida de la mujer (quejarse de ser objeto de abuso y explotación sexual mientras simultáneamente desea y provoca al hombre) pasa a ser secundaria, mientras que para Freud la división es primaria, constitutiva de la subjetividad.

La conclusión práctica es que el hecho de que puedan existir (algunas) mujeres que fantasean con ser violadas no solo no legitima el acto, sino que lo vuelve más violento. Tomemos a dos mujeres: una es independiente, enérgica y activa; la otra fantasea en secreto con ser brutalizada, incluso violada, por su pareja. El punto crucial es que si ambas llegaran a ser violadas, la violación sería mucho más traumática para la segunda mujer debido al hecho de que actualizaría en la realidad social "exterior" las "cosas que sueña". Hay una brecha que separa para siempre el núcleo fantasmático del ser del sujeto de sus identificaciones simbólicas o imaginarias más superficiales. Es imposible asumir plenamente (en el sentido de una integración simbólica) el núcleo fantasmático de mi ser: cuando me acerco demasiado, ocurre lo que Lacan denomina *afanisis* (la autoobliteración) del sujeto: el sujeto pierde su consistencia simbólica, se desintegra. La actualización forzada del núcleo fantasmático de mi ser en la realidad social

es tal vez la peor de las violencias, la forma de violencia más humillante, que mina el fundamento de mi identidad (de la imagen que tengo de mi mismo). En consecuencia, el problema de la violación según la concepción de Freud es que su impacto traumático se debe no simplemente a que constituye un caso de brutal violencia externa, sino a que toca algo que en la propia víctima es objeto de una renegación. Así, cuando Freud observa que "cuando [los pacientes] encuentran en la realidad aquello mismo que más intensamente desean en su fantasía, huyen presurosamente de ella", lo que quiere decir es que esto ocurre no solo a causa de la censura, sino más bien porque el núcleo de nuestro fantasma nos resulta insoportable.

Hace un par de años, la televisión inglesa grabó una simpática propaganda de cerveza que comenzaba con la clásica revelación de los cuentos de hadas: una muchacha camina por la orilla de un arroyo, ve una rana, la toma con dulzura y la lleva hasta su regazo, la besa y, por supuesto, la fea rana se transforma en un hermoso joven. Pero la historia aún no ha terminado: el joven mira con avidez a la muchacha, la atrae hacia sí, la besa y ella se convierte en una botella de cerveza que el joven sostiene triunfalmente en la mano. Para la mujer, el amor y el afecto (significado por el beso) convierten a una rana en un hermoso joven, una presencia fálica completa; para el hombre, se trata de reducir a la mujer a un objeto parcial, causa de su deseo. Debido a esta asimetría, no hay relación sexual: o bien tenemos una mujer con una rana, o bien un hombre con una botella de cerveza. Lo que nunca tendremos es la pareja natural de la bella muchacha y el hermoso joven: la contrapartida fantasmática de esta pareja ideal sería la figura de una rana abrazada a una botella de cerveza una imagen incoherente que, en lugar de garantizar la armonía de la relación sexual, subraya su ridícula disonancia. Se abre aquí la posibilidad de socavar el poder que un fantasma ejerce sobre nosotros por medio de nuestra sobreidentificación con él, esto es, reuniendo dentro de un mismo espacio la profusión de elementos fantasmáticos contradictorios. Es decir, cada sujeto está envuelto en su propio fantasma subjetivo: la chica fantasea con la rana que en realidad es un joven; el chico con la chica que en realidad es una botella de cerveza. Lo que la escritura y el arte modernos oponen a esto no es una realidad objetiva, sino lo "objetivamente subjetivo" del fantasma subyacente que los dos individuos nunca podrán asumir, un cuadro al estilo de Magritte de una rana abrazando una botella de cerveza titulado "Hombre y mujer" o "La pareja ideal". (La asociación con el famoso "cadáver de mula sobre un piano" del surrealismo se encuentra aquí plenamente justificada, ya que los surrealistas también practicaron esa sobreidentificación con fantasmas incoherentes.) ¿No es la obligación ética del artista de hoy confrontarnos con la rana que abraza la botella de cerveza cuando soñamos que abrazamos a nuestra amada? En otras palabras, escenificar fantasmas que están radicalmente desubjetivizados, que nunca podrían ser asumidos por el sujeto.

Esto nos lleva a un problema crucial: si nuestra experiencia de la "realidad" está estructurada por el fantasma, y si el fantasma sirve como pantalla que nos protege del peso insoportable de lo real, entonces la realidad misma puede funcionar como fuga del encuentro con lo real. En la oposición entre sujeto y realidad, el fantasma queda del lado de la realidad, y es en los sueños donde nos encontramos con lo real traumático. No es cierto que los sueños son para aquellos que no pueden soportar la realidad; por el contrario, la realidad es para aquellos que no pueden soportar (lo real que se anuncia en) sus sueños. Esta es la lección que Lacan extrae del famoso sueño que Freud cuenta en La interpretación de los sueños del padre que se queda dormido en el cuarto contiguo donde reposa su hijo muerto. El hijo se le aparece en sueños y pronuncia el terrible reproche: "Padre, ¿acaso no ves que estoy ardiendo?". El padre se despierta y descubre que una vela se cayó y prendió fuego el forro del ataúd. ¿Pero por qué se despierta el padre? Porque el olor del humo se volvió tan fuerte que ya no le fue posible mantener el acontecimiento en el plano que el sueño había improvisado para poder seguir durmiendo? La lectura que propone Lacan es más interesante:

Si la función del sueño es permitir que se siga durmiendo, si el sueño, después de todo, puede acercarse tanto a la realidad que lo provoca, ¿no podemos acaso decir que se podría responder a esta realidad sin dejar de dormir? Al fin y al cabo, existen actividades sonámbulas. La pregunta que cabe hacer, y que por lo demás todas las indicaciones anteriores de Freud nos permiten formular aquí, es: ¿qué despierta al que duerme? ¿No es, acaso, en el sueño, otra realidad? Esa realidad que Freud nos describe así: *Kind Dass das an seinem Bette steht*, que el niño está al lado de su cama, *ihn am Arme fasst*, lo toma por un brazo, y le murmura con un tono de reproche, *und ihm vorzvwfsvoll zuraunt: Vater, siehst du denn nicht*, Padre, ¿acaso no ves, *das Ich verbrenne*,

que ardo?

Este mensaje tiene, de veras, más realidad que el ruido con el cual el padre identifica asimismo la extraña realidad de lo que está pasando en la habitación de al lado. ¿Acaso no pasa por estas palabras la realidad fallida que causó la muerte del niño? (Lacan, seminario XI)

Lo que despertó al desdichado padre no fue entonces la intrusión de la realidad exterior, sino el insoportable carácter traumático de lo que encontró en el sueño. En la medida en que "soñar" significa fantasear para evitar la confrontación con lo real, el padre literalmente se despierta para poder seguir soñando. El escenario es el siguiente: cuando el humo perturba su descanso, el padre construye rápidamente un sueño que incorpora el elemento perturbador (humo-fuego) para poder seguir durmiendo; sin embargo, en el sueño quedó enfrentado a un trauma (la responsabilidad por la muerte de su hijo) mas fuerte que la realidad, así que se despertó a la realidad para evitar lo real.

En el arte contemporáneo encontramos a menudo brutales intentos de "retorno a lo real" que despiertan al espectador (o al lector) de su dulce sueño y le recuerdan que está percibiendo una ficción. El gesto tiene dos formas que, aunque opuestas, producen el mismo efecto. En la literatura o en el cine, hay (especialmente en los textos posmodernos) marcas de autoreflexión que nos recuerdan que lo que estamos mirando es solo una ficción, como cuando los actores en la pantalla se dirigen a los espectadores directamente, arruinando la ilusión de la ficción narrativa como espacio autónomo, o cuando el escritor interviene directamente en la narración por medio de comentarios irónicos. En el teatro, hay acontecimientos brutales que ocasionalmente nos despiertan a la realidad del escenario (como degollar una gallina en escena). En lugar de conferir a estos gestos una suerte de dignidad brechtiana, y percibirlos como versiones de la alienación, deberíamos denunciarlos por lo que son: el opuesto exacto de lo que afirman ser: modos de escaparse de lo real, intentos desesperados de evitar lo real de la ilusión en sí, lo real que surge al modo de un espectáculo ilusorio.

Nos enfrentamos aquí con la ambigüedad fundamental de la noción de fantasma: mientras que el fantasma es la pantalla que nos protege del encuentro con lo real, el fantasma en sí, en su nivel mas fundamental lo que Freud llamó "fantasma fundamental", que provee las coordenadas elementales de la capacidad del sujeto de desear, no puede ser subjetivado, y tiene que mantenerse reprimida para poder funcionar. Recuérdese el final en apariencia tan vulgar de Ojos bien cerrados, la película de Stanley Kubrick. Después de que Tom Cruise le confiesa a Nicole Kidman su aventura nocturna y ambos quedan cara a cara con el exceso de su fantaseo, Kidman, luego de verificar que los dos están completamente despiertos, devueltos al día, y que seguirán allí, si bien no para siempre, si al menos durante mucho tiempo, manteniendo el fantasma a raya, le dice que tienen que hacer algo cuanto antes. "¿Qué?", pregunta él, y ella contesta: "Coger". Fin de la película, créditos. Nunca se había afirmado de manera tan directa en una película la naturaleza del pasaje al acto como falsa salida, como un modo de evitar la confrontación con el horror del inframundo fantasmático. Lejos de procurarles satisfacción corporal que suplemente la vacuidad del fantasma, el pasaje al acto se presenta mas bien como recurso provisional, como medida desesperadamente preventiva para mantener a raya el inframundo espectral de los fantasmas. Es como si el mensaje de Kidman fuera: "Cojamos ahora, así podemos contener la proliferación de fantasmas, antes de que vuelvan a aplastarnos". Nada mejor que el acto sexual para probar la idea de Lacan del despertar a la realidad como huida de lo real que nos encontramos durante el sueño: no soñamos con coger cuando no podemos hacerlo; mas bien cogemos para huir y ahogar el exorbitante poder de los sueños, que de lo contrario nos aplastaría. Para Lacan, el deber ético es el de un verdadero despertar: no solo del sueño, sino del hechizo del fantasma que nos controla aun mas cuando estamos despiertos.

Real, Simbólico e Imaginario (ver el último texto de este dossier de Glyn Daly, en concreto el apartado: "Dimensiones de lo real")

SESIÓN 2: LA CLÍNICA. ¿PARA QUÉ Y POR QUÉ UN PSICOANÁLISIS?

FECHA: Lunes 29 de octubre a las 19:30

Imperio del número y pulsión de muerte. Anna Aromí. <http://www.scb-icf.net/nodus/default.htm>

Bajo el título que hemos dado al Stage de este año, Las instituciones y los procesos de segregación, hay una intención un poco esquinada, un poco escondida*. Queremos interrogar -y si fuera posible, sacudirlo que J.-A. Miller ha diagnosticado con el término de "ideología de la evaluación"(1).

La ideología de la evaluación (a situar en las coordenadas del neohigienismo) se sostiene en la idea de que todas las disciplinas, sobre todo las disciplinas que trabajan con personas, han de ser "científicas". Científico aquí quiere decir: calculable, matematizable, previsible. El ideal de ciencia imperante hoy ha colonizado esas disciplinas (educación, sanidad, servicios sociales, justicia...) reuniéndolas bajo un nombre imposible: "ciencias sociales".

Su caballo de batalla, su caballo de Troya, son los protocolos. El protocolo se pretende el instrumento perfecto para el control de la calidad. Es lo que ha de permitir que una experiencia se repita de forma idéntica, inmutable. El ejemplo al uso suelen ser las pruebas diagnósticas para el cáncer o cualquier otra enfermedad: "gracias al diagnóstico protocolarizado, usted será atendido como si estuviera en el mejor hospital de Houston". Son también efectos de la globalización.

Ahora bien, lo que es bueno para el laboratorio o para la industria, no necesariamente lo es para todo. Querer aplicar sobre esas ciencias sociales un principio que pretende eliminar la dimensión de lo incalculable, incluso de lo contingente, tiene efectos nefastos. Sobre todo porque son disciplinas que en su corazón contienen un elemento espúreo a cualquier sistema totalizante, llámese a este elemento: sujeto, deseo, o imprevisibilidad.

Pero hoy lo serio no es la serie, como quería Lacan. La serie organiza un cierto campo respetando la diferencia entre elementos discretos, tomados uno por uno. Hoy lo serio quiere elementos idénticos, clónicos, para que resulten calculables, matematizables, previsible. Es el imperio del número. Del número Uno.

En este imperio del uno, el protocolo aparece como la forma de participación del usuario o del consumidor. Es el consumidor de casillas "tengo, tengo, falta, falta". Solo que el destino del consumidor de casillas es acabar siendo consumido por ellas.

Y a cada disciplina se le hace creer que ha de hacer cuadrar los números para su propio bien. ¡Se acabó el recreo! Ahora cada profesional ha de velar por resultar rentable. Así, superpuesto a su propio trabajo ha de llevar su control estadístico. De ninguna manera se pueden dilapidar recursos, los recursos son escasos y hay que velar por su buen repartimiento. ¿Quién lo discutiría? Esa es la función de la atrocidad matemática y social llamada "déficit cero".

Los médicos dieron en su día la voz de alarma: "tengo tantos papeles por llenar que no me queda tiempo para los pacientes". Troya empezaba a sentir los efectos venenosos de haber acogido el caballo regalado...

En este sentido la crítica y la oposición a la protocolarización del mundo es también ¡una defensa del Amazonas! ¿O creemos que hay alguien que lee todos esos papeles? ¿Qué son sino esas historias clínicas abandonadas en la basura que aparecen de vez en cuando? ¡Qué ingenuidad, creer en el Gran Hermano que llevaría la Gran Contabilidad de todo ese control! (Y si fuera cierto: qué derroche). Ahí se ve la matriz delirante del asunto.

En realidad lo que funciona es una campaña de publicidad a gran escala que hace creer al público distraído -el público siempre está distraído, es lo que lo diferencia del lector o incluso del ciudadano- que un ideal sería realizable. Peor aún: que debe ser realizable. Porque un ideal se define justamente por lo contrario, por ser aquello a lo que se tiende sin alcanzar jamás, como un horizonte. Por eso esta ideología

de la evaluación tiene un corazón autoritario, porque pretende forzar un imposible, un real.

II

¿Cuál puede ser la aportación aquí de la clínica psicoanalítica? Este imperio del número, del más de lo mismo, de lo uno, se asienta en el rechazo de lo Otro con mayúscula, Otro distinto, extranjero. Justamente lo que un psicoanálisis enseña a cada sujeto a reconocer como "éxtimo", aquello que siendo más íntimo se vive como exterior.

Por eso el retorno del higienismo, la ideología de la evaluación, la dictadura del protocolo, se puede ver que en realidad son fenómenos de un tipo especial de racismo. El racismo de goce: la intolerancia al goce del otro por resultar diferente, inquietante.

Pero a nadie que alguna vez haya sido analizante se le esconde que ahí tiene su guarida el odio al propio goce: por lo que tiene de insuficiente, de excesivo, de perdido, de promesa siempre incumplida... formas todas ellas de envoltorio de su sinsentido.

El goce nos hace radicalmente extranjeros de nosotros mismos, librándonos a la transhumancia. Pero en cada uno late el poder de hacer, de esa transhumancia, una vida vivible. Es la parte "empresa educativa" del psicoanálisis. En este sentido, quizá el analista, si existe, es alguien que no se odia a sí mismo.

En resumen: la evaluación toca el punto racista de cada uno contra sí mismo. Un odio a la vida por ser abierta, inestable, insegura, sin garantía... y acabarse.

Freud llamo a eso "pulsión de muerte" y su defensa le acarreó muchos problemas con sus propios colegas; algunos los abandonaron pero él nunca cedió en ese punto. A su elección le debemos que el psicoanálisis no pueda ser considerado ninguna "comida de coco".

Aquí toca, aunque duela, dejar ser al otro, pero sobre todo dejarse ser a sí mismo. Para descubrir en uno mismo al Otro que cada uno cobija: y recuperar quizá a ese otro que fuimos y que nos eligió, por ejemplo, la profesión.

¿Cómo se ejerce una profesión? ¿Desde dónde se interviene como terapeuta, como maestro, como trabajador social? De la universidad se obtuvo el título, pero eso no basta. Con el psicoanálisis sabemos que es a título de síntoma que cada uno ejerce. Para decirlo simplemente: no a título de ideal. Estas profesiones afectadas por el imperio de la evaluación no se sostienen -y hoy menos que nunca- de los ideales (2).

Frente a ese punto inútil invocar al padre, el poder regulador del Edipo no puede nada, es impotente. Por eso el análisis necesita plantearse como un camino más allá del padre. O, para decirlo a la manera freudiana: con nuestros peores defectos manufacturar nuestras mejores virtudes. En un análisis llevado lo bastante lejos el síntoma se convierte en eso: tomar los defectos para usarlos como virtudes.

Por eso la verdadera reflexión sobre la práctica se apoya en el coraje de poner en causa la propia posición y el dispositivo desde el que se trabaja. Es lo único que permite acceder a una visión no simplista de los fenómenos. No hay lifting profesional más favorecedor ni efectivo.

Las cicatrices que deja el camino -que las hay- siempre podrán aprovecharse para que algún encuentro las fertilice.

Notas:

1. Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner, Evaluation. Entetiens sur une machine d'imposture, Agalma, Paris, 2004.

2. Es importante referir aquí el movimiento de los Forums que ha organizado Miller constituyendo el campo gravitatorio de las profesiones "psi". No es casual si hoy, en Francia, el psicoanálisis vuelve a estar de moda.

Principios rectores del acto analítico. Por Eric Laurent

<http://ampblog2006.blogspot.com.es/2006/09/principios-rectores-del-acto-analitico.html>

Preámbulo

Durante el Congreso de la AMP en Comandantuba, en el 2004, la Delegada General presentó una "Declaración de principios" ante la Asamblea General. Luego los Consejos de las Escuelas hicieron llegar los resultados de sus lecturas, de sus observaciones y señalamientos. Después de ese trabajo, presentamos ahora, ante la Asamblea, estos Principios que les pedimos adopten.

Primer principio: El psicoanálisis es una práctica de la palabra. Los dos participantes son el analista y el analizante, reunidos en presencia en la misma sesión psicoanalítica. El analizante habla de lo que le trae, su sufrimiento, su síntoma. Este síntoma está articulado a la materialidad del inconsciente; está hecho de cosas dichas al sujeto que le hicieron mal y de cosas imposibles de decir que le hacen sufrir. El analista puntúa los decires del analizante y le permite componer el tejido de su inconsciente. Los poderes del lenguaje y los efectos de verdad que este permite, lo que se llama la interpretación, constituyen el poder mismo del inconsciente. La interpretación se manifiesta tanto del lado del psicoanalizante como del lado del psicoanalista. Sin embargo, el uno y el otro no tienen la misma relación con el inconsciente pues uno ya hizo la experiencia hasta su término y el otro no.

Segundo principio: La sesión psicoanalítica es un lugar donde pueden aflojarse las identificaciones más estables, a las cuales el sujeto está fijado. El psicoanalista autoriza a tomar distancia de los hábitos, de las normas, de las reglas a las que el psicoanalizante se somete fuera de la sesión. Autoriza también un cuestionamiento radical de los fundamentos de la identidad de cada uno. Puede atemperar la radicalidad de este cuestionamiento teniendo en cuenta la particularidad clínica del sujeto que se dirige a él. No tiene en cuenta nada más. Esto es lo que define la particularidad del lugar del psicoanalista, aquel que sostiene el cuestionamiento, la abertura, el enigma, en el sujeto que viene a su encuentro. Por lo tanto, el psicoanalista no se identifica con ninguno de los roles que quiere hacerle jugar su interlocutor, ni a ningún magisterio o ideal presente en la civilización. En ese sentido, el analista es aquel que no es asignable a ningún lugar que no sea el de la pregunta sobre el deseo.

Tercer principio: El analizante se dirige al analista. Pone en el analista sentimientos, creencias, expectativas en respuesta a lo que él dice, y desea actuar sobre las creencias y expectativas que él mismo anticipa. El desciframiento del sentido no es lo único que está en juego en los intercambios entre analizante y analista. Está también el objetivo de aquel que habla. Se trata de recuperar junto a ese interlocutor algo perdido. Esta recuperación del objeto es la llave del mito freudiano de la pulsión. Es ella la que funda la transferencia que anuda a los dos participantes. La fórmula de Lacan según la cual el sujeto recibe del Otro su propio mensaje invertido incluye tanto el desciframiento como la voluntad de actuar sobre aquel a quien uno se dirige. En última instancia, cuando el analizante habla, quiere encontrar en el Otro, más allá del sentido de lo que dice, a la pareja de sus expectativas, de sus creencias y deseos. Su objetivo es encontrar a la pareja de su fantasma. El psicoanalista, aclarado por la experiencia analítica sobre la naturaleza de su propio fantasma, lo tiene en cuenta y se abstiene de actuar en nombre de ese fantasma.

Cuarto principio: El lazo de la transferencia supone un lugar, el "lugar del Otro", como dice Lacan, que no está regulado por ningún otro particular. Este lugar es aquel donde el inconsciente puede manifestarse en el decir con la mayor libertad y, por lo tanto, donde aparecen los engaños y las dificultades. Es también el lugar donde las figuras de la pareja del fantasma pueden desplegarse por medio de los más complejos juegos de espejos. Por ello, la sesión analítica no soporta ni un tercero ni su mirada desde el exterior del proceso mismo que está en juego. El tercero queda reducido a ese lugar del Otro.

Este principio excluye, por lo tanto, la intervención de terceros autoritarios que quieran asignar un lugar a cada uno y un objetivo previamente establecido del tratamiento psicoanalítico. El tercero evaluador se

inscribe en esta serie de los terceros, cuya autoridad sólo se afirma por fuera de lo que está en juego entre el analizante, el analista y el inconsciente.

Quinto principio: No existe una cura estándar ni un protocolo general que regiría la cura psicoanalítica. Freud tomó la metáfora del ajedrez para indicar que sólo había reglas o para el inicio o para el final de la partida. Ciertamente, después de Freud, los algoritmos que permiten formalizar el ajedrez han acrecentado su poder. Ligados al poder del cálculo del ordenador, ahora permiten a una máquina ganar a un jugador humano. Pero esto no cambia el hecho de que el psicoanálisis, al contrario que el ajedrez, no puede presentarse bajo la forma algorítmica. Esto lo vemos en Freud mismo que transmitió el psicoanálisis con la ayuda de casos particulares: El Hombre de las ratas, Dora, el pequeño Hans, etc. A partir del Hombre de los lobos, el relato de la cura entró en crisis. Freud ya no podía sostener en la unidad de un relato la complejidad de los procesos en juego. Lejos de poder reducirse a un protocolo técnico, la experiencia del psicoanálisis sólo tiene una regularidad, la de la originalidad del escenario en el cual se manifiesta la singularidad subjetiva. Por lo tanto, el psicoanálisis no es una técnica, sino un discurso que anima a cada uno a producir su singularidad, su excepción.

Sexto principio: La duración de la cura y el desarrollo de las sesiones no pueden ser estandarizadas. Las curas de Freud tuvieron duraciones muy variables. Hubo curas de sólo una sesión, como el psicoanálisis de Gustav Mahler. También hubo curas de cuatro meses como la del pequeño Hans o de un año como la del Hombre de las ratas y también de varios años como la del Hombre de los lobos. Después, la distancia y la diversificación no han cesado de aumentar. Además, la aplicación del psicoanálisis más allá de la consulta privada, en los dispositivos de atención, ha contribuido a la variedad en la duración de la cura psicoanalítica. La variedad de casos clínicos y de edades en las que el psicoanálisis ha sido aplicado permite considerar que ahora, en el mejor de los casos, la duración de la cura se define "a medida". Una cura se prolonga hasta que el analizante esté lo suficientemente satisfecho de la experiencia que ha hecho como para dejar al analista. Lo que se persigue no es la aplicación de una norma sino al acuerdo del sujeto consigo mismo.

Séptimo principio: El psicoanálisis no puede determinar su objetivo y su fin en términos de adaptación de la singularidad del sujeto a normas, a reglas, a determinaciones estandarizadas de la realidad. El descubrimiento del psicoanálisis es, en primer lugar, el de la impotencia del sujeto para llegar a la plena satisfacción sexual. Esta impotencia es designada con el término de castración. Más allá de esto, el psicoanálisis con Lacan, formula la imposibilidad de que exista una norma de la relación entre los sexos. Si no hay satisfacción plena y si no existe una norma, le queda a cada uno inventar una solución particular que se apoya en su síntoma. La solución de cada uno puede ser más o menos típica, puede estar más o menos sostenida en la tradición y en las reglas comunes. Sin embargo, puede también remitir a la ruptura o a una cierta clandestinidad. Todo esto no quita que, en el fondo, la relación entre los sexos no tiene una solución que pueda ser "para todos". En ese sentido, está marcada por el sello de lo incurable, y siempre se mostrará defectuosa.

El sexo, en el ser hablante, remite al "no todo".

Octavo principio: La formación del psicoanalista no puede reducirse a las normas de formación de la universidad o a las de la evaluación de lo adquirido por la práctica. La formación analítica, desde que fue establecida como discurso, reposa en un trípode: seminarios de formación teórica (para-universitarios), la prosecución por el candidato psicoanalista de un psicoanálisis hasta el final (de ahí los efectos de formación), la transmisión pragmática de la práctica en las supervisiones (conversaciones entre pares sobre la práctica) Durante un tiempo, Freud creyó que era posible determinar una identidad del psicoanalista. El éxito mismo del psicoanálisis, su internacionalización, las múltiples generaciones que se han ido sucediendo desde hace un siglo, han mostrado que esa definición de una identidad del psicoanalista era una ilusión. La definición del psicoanalista incluye la variación de esta identidad. La definición es la variación misma. La definición del psicoanalista no es un ideal, incluye la historia misma del psicoanálisis y de lo que se ha llamado psicoanalista en distintos contextos de discurso.

La nominación del psicoanalista incluye componentes contradictorios. Hace falta una formación académica, universitaria o equivalente, que conlleva el cotejo general de los grados. Hace falta una

experiencia clínica que se trasmite en su particularidad bajo el control de los pares. Hace falta la experiencia radicalmente singular de la cura. Los niveles de lo general, de lo particular y de lo singular son heterogéneos. La historia del movimiento psicoanalítico es la de las discordias y la de las interpretaciones de esa heterogeneidad. Forma parte, ella también, de la gran Conversación del psicoanálisis, que permite decir quién es psicoanalista. Este decir se efectúa en procedimientos que tienen lugar en esas comunidades que son las instituciones analíticas. El psicoanalista nunca está solo, sino que depende, como en el chiste, de un Otro que le reconozca. Este Otro no puede reducirse a un Otro normativizado, autoritario, reglamentario, estandarizado. El psicoanalista es aquel que afirma haber obtenido de la experiencia aquello que podía esperar de ella y, por lo tanto, afirma haber franqueado un "pase", como lo nombró Lacan. El "pase" testimonia del franqueamiento de sus impases. La interlocución con la cual quiere obtener el acuerdo sobre ese atravesamiento, se hace en dispositivos institucionales. Más profundamente, ella se inscribe en la gran Conversación del psicoanálisis con la civilización. El psicoanalista no es autista. El psicoanalista no cesa de dirigirse al interlocutor benevolente, a la opinión ilustrada, a la que anhela conmover y tocar en favor de la causa analítica.

**Enric Berenguer La ética en psicoanálisis*

SESIÓN 3: LA CULPA. DEUDA, SERVIDUMBRE VOLUNTARIA Y LIBERTAD

FECHA: Lunes 5 de noviembre a las 19:30

**Jorge Alemán. El legado de Freud.*

SESIÓN 4: DIFERENCIA SEXUAL. EL FEMINISMO Y LA TEORÍA QUEER A LA PALESTRA.

FECHA: Lunes 12 de noviembre a las 19:30

Slavoj Žižek. Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly. 2006 Madrid: Trotta. p. 79

G. D.: Usted ha enfatizado consistentemente la persistencia del sujeto en tanto que una dimensión de negatividad radical en todo ser. La típica actitud «postmoderna», sin embargo, se caracteriza por su resistencia feroz a la noción del sujeto. ¿Qué cree que se halla detrás de esta resistencia?

S. Z.: Respondo a su pregunta en términos vulgares y directos: porque el sujeto es lo Real, y toda resistencia es en última instancia resistencia a lo Real. Los críticos que creen que debemos superar la subjetividad están enfrascados en una seudobatalla contra una noción del sujeto limitada (como el sujeto cartesiano auto-transparente). Sin embargo, son conscientes implícitamente de lo que un sujeto representa —negatividad radical, la dimensión de la pulsión de muerte, etc.— y esto es lo que está verdaderamente en juego. Aquí hay prácticamente una estructura histérica en el sentido de que la resistencia es con respecto a la dimensión intermedia constitutiva de lo Real, que ni es naturaleza ni cultura, sino la brecha como tal: el instante de locura primordial, la foreclosure primordial. En este sentido, creo que la razón última de la resistencia atañe a la dimensión de exceso insoportable, que es precisamente la dimensión del sujeto. Eliminar el sujeto significa intentar eliminar este exceso que molesta, y que es, no obstante, condición transcendental de la cultura: una especie de mal funcionamiento que actúa como el necesario mediador evanescente entre la naturaleza y la cultura.

G. D.: Parte de la resistencia, por lo menos, está dirigida específicamente a la teoría psicoanalítica sobre la sexuación del sujeto. ¿Por qué es considerada la distinción hombre/mujer como un antagonismo Real primario? ¿Es distinto de otras formas de antagonismo?

S. Z.: Creo que, en primer lugar, quizás el término antagonismo no es del todo apropiado para hablar de la sexuación. Por supuesto, hay formas diferentes de antagonismo; éste no es el problema. La tesis lacaniana es que aunque la diferencia sexual, en el sentido específicamente humano, no puede ser entendida en términos biológicos, tampoco puede ser concebida como una diferencia simbólica más —como en el libro de John Gray Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus (es decir, de universos simbólicos diferentes)—. Por el contrario, la diferencia sexual es algo co-sustancial a la humanidad universal. No hay una definición neutral del ser humano sin referencia alguna a la diferencia sexual. Lo que define a la humanidad es la diferencia como tal. En este sentido, la diferencia sexual es una especie de definición de grado cero de lo que es un ser humano. Así que en ningún caso se trata de que haya un conjunto universal de rasgos humanos definitorios (el habla, la razón, el lenguaje, la producción, o lo que sea) y luego, encima de eso, haya hombres y mujeres. No, es lo contrario: ser humano significa estar diferenciado sexualmente.

En la teoría de Lacan la diferencia sexual está inscrita en la estructura misma del orden simbólico. No es una diferencia entre dos modos de simbolización, sino la diferencia que tiene que ver con un callejón sin salida fundamental del orden simbólico. Esto es más sutil de lo que podría aparecer a primera vista, porque, de nuevo, lo que hay que ver es que la diferencia como tal es universal. Ser humano significa ser capaz de diferenciarte en un modo determinado: vivir cierta diferencia. Así de radical es la tesis de Lacan.

**Rithée Cevasco. Modernidad femenina y psicoanálisis. La cuestión femenina en el contexto actual del debate sobre la diferencia de sexos.*

SESIÓN 5: DE AFECTOS, DESEO Y POLÍTICA

FECHA: Lunes 19 de noviembre a las 19:30

Necesidad, demanda, deseo. Dolores Castrilo Mirat

http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/N/necesidad_demanda.htm

El punto de partida del psicoanálisis es que el hombre es un viviente, pero un viviente que habla, lo cual tiene enormes consecuencias. El lenguaje transforma al ser humano en lo más profundo de sí mismo, lo transforma en sus afectos, en sus necesidades, lo transforma incluso en su cuerpo. En efecto, nada más venir al mundo, la cría humana es capturada por una estructura que le preexiste. Esta estructura es la del lenguaje. A partir de esta captura por la red del lenguaje, la relación con su propio cuerpo y con el de los demás, ya no va a ser una relación puramente natural. El lenguaje, la estructura signifiante, tiene un efecto de desnaturalización, de desvitalización, de mortificación, sobre el cuerpo. Lo vemos incluso en los animales domésticos, no poseen la misma exuberancia vital que los animales salvajes, incluso son todos un poco neuróticos, porque están en nuestro baño de lenguaje. Así, podemos decir de modo general que cada vez que un signifiante atrapa al cuerpo, éste queda desnaturalizado, afectado de un déficit, de una pérdida, que es la pérdida del goce natural de la vida. En cierto modo, solo podemos tener una idea del goce cuando se perdió, cuando se busca o se imagina. Lo imaginamos por todas partes menos en nosotros mismos: en nuestros semejantes, en el porvenir, en alguna época dorada de la historia, o con mejores razones, en la naturaleza; allí donde no hay lenguaje, allí donde jamás podremos habitar. De ahí la fascinación que ejerce para nosotros el espectáculo que los animales ofrecen. Su espacio parece pleno, al menos para el hombre que lo mira habitar un universo sin falla del cual está excluido. En tanto que ser parlante, su existencia de ser vivo permanece ajena respecto de lo natural. Y así su aptitud para el goce queda esencialmente perturbada. En él, ninguna función, por más vital que sea, procura automáticamente el bienestar. Así, el acto más simple, el de comer, por ejemplo, aparece rodeado de rituales, y, en tantos casos, cargado de síntomas. La actividad sexual no escapa a esta regla, es si no la ocasión de angustia, al menos, motivo de complicadas maniobras. En suma, por el hecho de que habla, las necesidades biológicas, quedan profundamente trastocadas en el hombre, perdidas en su naturalidad, para transformarse en esa otra realidad específicamente humana que Freud nombró deseo.

Las exigencias de la vida del organismo para su supervivencia pueden ser llamadas necesidades. Con este término se introduce, pues, la noción de una falta que busca su complemento y que puede acertar a encontrarlo a través de ese comportamiento típico de la especie que llamamos instinto, por el cual el organismo se las ingenia para encontrar el objeto de la necesidad adecuado a la supervivencia del individuo y de la especie.

El Deseo, en el sentido de Freud, el deseo inconsciente, ese deseo que es siempre singular de un sujeto, y no propio de la especie, es un deseo que, a diferencia de la necesidad, no camina en el sentido de la supervivencia y la adaptación. Es un deseo que por el contrario daña, es al mismo tiempo un deseo indestructible, un deseo que no se puede olvidar porque es esencialmente insatisfecho. A diferencia de la necesidad, no es una función vital que pueda satisfacerse, pues en su surgimiento mismo está coordinado con la función de la pérdida.

Es cierto que Freud nos habla de realización de deseos, pero ¿no nos dice algo acerca de la realización del deseo el hecho de que sea precisamente en el sueño donde Freud lo descubre? Realización del deseo, sí, pero en el tejido del sueño, de la alucinación. ¿Y qué puede tener que ver con la necesidad biológica un deseo que se cumple, que se realiza en el tejido del sueño, esto es, en el símbolo, en el lenguaje?

Freud nos va a presentar un esquema del aparato psíquico que rompe con el principio de la homeostasis, es decir, de la satisfacción de la necesidad (mediante lo que él denomina la acción específica) para introducir una nueva forma de satisfacción - la realización alucinatoria del deseo - que para nada concuerda con la adaptación vital, más aún, la contraria.

En la cría humana hay algo que la diferencia del resto de los organismos vivientes, y es el hecho de que no puede realizar por sí misma, y durante mucho tiempo, el trabajo de la acción específica, sino que en su

desamparo originario necesita de un Otro que realice para él dicho trabajo. Otro cuya atención el bebé atrae mediante el grito, el cual adquiere, nos dice Freud, una función de comunicación, función en la que Lacan se apoyará precisamente para formular su concepto de demanda. Una vez que este Otro ha realizado para el bebé dicho trabajo, y le aporta el objeto de la necesidad, el bebé experimenta una vivencia de satisfacción que suprime el estado de tensión emanado de la necesidad. Hasta aquí nos mantenemos en el plano de la homeostasis. Ahora bien, Freud subraya que esta experiencia de satisfacción deja en el ser hablante una huella imperecedera, una huella mnémica, de tal modo que cuando el estado de necesidad vuelva a surgir, el sujeto no espera a que el Otro le aporte el objeto de la necesidad, sino que en ese momento surge también un impulso que catectiza la huella que dejó la primera satisfacción provocando su reaparición bajo forma alucinatoria. Tal impulso a volver a evocar la huella, la percepción enlazada con la primera satisfacción, es lo que Freud califica de deseo y la reaparición de la percepción bajo forma alucinatoria es la realización del deseo. El deseo tiende por tanto, no a la necesidad, sino a la huella y, al catectizar la huella haciendo surgir la alucinación, produce el olvido del camino que satisfaría la necesidad condenando al sujeto a una búsqueda signada por la repetición, búsqueda de una percepción primera, infructuosa desde la perspectiva adaptativa.

El niño tiene hambre, pide, mama y se duerme calmada su hambre y sin embargo al dormir alucina el seno, como si no estuviera satisfecho. El seno que aparece en la alucinación es el objeto de un niño satisfecho respecto de su hambre, pero insatisfecho respecto de su deseo. Es decir, que lo que el niño alucina no es el objeto de la necesidad, sino el objeto para siempre perdido del deseo. Pérdida del objeto que inferimos precisamente a partir de la alucinación. La alucinación es una tentativa de recuperar lo que se perdió, pero al mismo tiempo una confirmación de que algo se perdió. Esta pérdida no es una expulsión hacia la nada, sino que funda, causa, el proceso mismo del deseo en tanto proceso de reencuentro, o más exactamente, de imposibilidad de reencuentro. Pues hay que precisar que, en la alucinación, no se reencuentra el objeto mismo que causa el deseo, la alucinación es tan solo un simulacro de ese encuentro. En verdad, nos dice Freud, si este sistema se hallase equilibrado, esto es, si encontrara en la alucinación el placer que busca, el sujeto nunca se abriría a la realidad. Es porque en la exigencia de placer hay cierta cosa que encuentra su satisfacción en la alucinación, es decir, algo que puede ser engañado, pero también algo que no puede ser engañado, que es inasimilable a toda satisfacción por la alucinación, por lo que el aparato psíquico, abandonando la alucinación, entrará en contacto con la realidad. Este elemento inasimilable a su satisfacción por la alucinación es el objeto perdido que causa el deseo y que, más allá de la realización alucinatoria del mismo, continúa empujando al sujeto en una búsqueda incesante, búsqueda que precisamente impondrá el abandono de la alucinación y el rodeo por la realidad exterior, para tratar de reencontrar ese objeto perdido, respecto al cual, sin embargo, todos los objetos encontrados en la resultarán siempre insatisfactorios.

Así, el verdadero objeto del deseo no son los objetos que están adelante del deseo, los objetos de la realidad exterior. Estos no son más que sus señuelos. El verdadero objeto, se sitúa detrás, como aquello que, en tanto perdido, causa el deseo. El deseo freudiano se despliega, pues, sobre el fondo de una nostalgia, de un anhelo, de la búsqueda del reencuentro con ese objeto mítico de la primera satisfacción, objeto inalcanzable, perdido desde siempre.

¿Por qué el objeto del deseo es un objeto perdido por definición, perdido desde siempre? Lacan va a dar razón de esta pérdida al subrayar la articulación entre el objeto y el orden simbólico. La pérdida del objeto es ante todo la pérdida de sus propiedades naturales en tanto que objeto de la necesidad biológica y de la satisfacción instintiva, pérdida que es solidaria del apresamiento del ser humano por el lenguaje. Como el lenguaje es una Otredad que precede a cada sujeto, que está ya ahí incluso antes de que vengamos al mundo, esta pérdida no puede ser pensada como la pérdida de un objeto que alguna vez estuvo, sino como una pérdida estructural en el ser parlante. Es una pérdida vinculada a la transformación que sufren en el ser humano las necesidades biológicas por el hecho de que habla. La necesidad animal implica un organismo en relación directa con su objeto. En el ser humano esta relación aparece perturbada por el hecho de que la necesidad tiene que pasar por el desfiladero de las palabras. Es decir, el sujeto signado por la necesidad, se verá obligado a pedir, a demandar, se encontrará con el lenguaje, y ello antes incluso de que aprenda a hablar. Pensemos en el grito del infans como algo en su pura naturalidad prelingüística, como descarga motriz ante una necesidad. Este grito es inmediatamente interpretado por el Otro en términos de lenguaje y transformado en la demanda de un sujeto: me pide

mamar, me pide agua, me pide...En esta transformación del grito en demanda la necesidad originaria que vehiculaba ese grito queda perdida, desviada en su pura naturalidad biológica al depender del poder de la lectura de un Otro. La demanda, esto es el lenguaje, el significante, transforma la necesidad, la oblitera, en su naturalidad biológica. El término deseo se puede situar como el resultado de esta sustitución de la necesidad por la demanda. En esta sustitución se genera un resto que queda perdido, inarticulado en la demanda, este resto, que no puede ser articulado en la demanda, se convierte en la causa del deseo.

¿De qué resto, de que pérdida se trata en el deseo? Podría plantearse, siguiendo a Lacan, una sencilla fórmula: lo que de la necesidad no queda articulado en la demanda es el deseo. Pero esto no es del todo exacto si se lee como que en el deseo subsiste algo del orden de una carencia natural. Por eso Lacan va a ir matizando esta formulación para mostrarnos que el deseo no es una falta natural, sino una falta generada por la demanda en su retroacción sobre la necesidad, es decir una falta generada por el lenguaje mismo. Comencemos por señalar que en principio no va de suyo porqué habría de haber una incompatibilidad entre la demanda y la necesidad. Sabemos de algunos organismos que han tenido a bien agregar a su sistema instintivo un sistema de señales con el que efectúan llamadas a otros en función de las exigencias señaladas. Así podría alegarse ,por ejemplo, el pío pío de los pájaros. El hecho de que las demandas humanas sean tan floridas y delirantes, ya nos advierte que las cosas no funcionan como en el mundo animal, que las demandas no son la simple representación psíquica de la necesidad; y es que el lenguaje humano no es un código de señales, ni un sistema de signos, sino un tesoro de significantes.

A diferencia de la señal que remite unívocamente al referente, a la cosa, o del signo que lo hace al significado, es decir, que representa algo (por ejemplo, la necesidad) para alguien, las palabras, en el lenguaje humano ,tienen valor de significantes, es decir, que remiten antes que a cosas o a significados, a otros significantes, a otras palabras, de tal modo que el significado de una palabra depende de las que la siguen. Porque unas palabras remiten a otras, el sentido de lo que decimos se desliza inacabado, indefinidamente; ni siquiera es posible afirmar que se cierra al final de la frase, pues una frases remiten a otras. En última instancia, ¿quién decide sobre el sentido de lo que decimos? No el emisor, nos dice Lacan, sino el receptor. Es el Otro en última instancia, el que sanciona el sentido de mi mensaje como tal. Por eso dice Lacan que el sujeto recibe su propio mensaje en forma invertida, es decir, viniendo del Otro. En la medida en que el mensaje depende de la sanción del Otro, siempre va a haber un resto que escape a la significación, siempre va a haber algo informulable en lo que pide, inarticulable en su demanda. Esto que es inarticulable, informulable en la demanda misma, se convierte en causa del deseo. Podemos plantearlo de otra manera: porque una palabra remite siempre a otra, siempre es posible añadir algo a lo que se dice y por lo mismo nunca es posible decirlo todo. Así, el significante, en su articulación con otros significantes, segrega un indecible, un resto insignificantizable, una falta. Eso que falta, eso que el significante nunca podrá alcanzar, es lo que Lacan llama el objeto a, el objeto perdido que causa el deseo. Como puede verse, es la estructura misma de la demanda en términos de significante, la que genera un nuevo tipo de negatividad, que ya no es la carencia natural de la necesidad, sino una falta que, generada por el lenguaje mismo, se renueva cada vez que se habla. Porque habla el ser humano está afectado de un nuevo tipo de negatividad, que ya no es carencia en la necesidad, sino como Lacan lo explicita, falta en ser, falta que causa el deseo. En resumen, entre demanda y deseo hay una solución de continuidad, un intervalo, un hueco. Este hueco ya no es natural ni preexistente pues lo cava la demanda, más acá de ella misma, en su retroacción sobre lo que era el plano de la necesidad. En este hueco, que ya no es carencia en la necesidad, sino falta en ser, se aloja el deseo. El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad. Es decir, queda ubicado con la estricta significación de la irreductibilidad de la demanda a la necesidad. El término mismo de deseo traduce este efecto de negatividad generado por la demanda misma en su incidencia sobre la necesidad. Resume el trastorno aportado por la función de la palabra sobre el viviente. Contrariamente a la necesidad, que busca su satisfacción y puede encontrarla, o no, esto depende de las contingencias, el deseo es, como tal, una función en pura pérdida, en la medida que el deseo mismo lo situamos por relación a la satisfacción. Es decir, aún satisfechas las necesidades, hay un hueco de insatisfacción que permanece. Este hueco es lo que Lacan denomina la falta en ser , es decir, la desnaturalización, la pérdida del goce natural de la vida, y el surgimiento de una falta generada por el lenguaje mismo, falta que es la causa del deseo.

El sujeto afectado de falta en ser buscará entonces un complemento en el Otro y esto imprime a su demanda un carácter muy especial, por donde se va a revelar muy claramente que la demanda, lejos de ser

demanda del objeto de la necesidad, es en el fondo esa demanda de nada en que consiste la demanda de amor.

Lacan distingue dos tipos de demandas. Por un lado la demanda en tanto que demanda de alguna cosa en particular. Desde esta perspectiva la demanda, como demanda de alguna cosa precisa, se distingue bien del deseo que siempre es deseo de otra cosa, y, por qué no, de algún otro. Por eso Lacan puede caracterizar al deseo como la metonimia de la demanda. Más allá de las demandas particulares, se esboza el deseo como deseo de otra cosa. Y es precisamente porque la demanda es demanda de alguna cosa, y el deseo, deseo de otra cosa, por lo que hay lugar para la interpretación. Tras las demandas concretas del analizante, tras sus dichos, la interpretación hace valer esa otra cosa que está más allá de ellos, de tal manera que el deseo aparece como el significado que se evoca tras significante de la demanda. Pero a su vez, la experiencia analítica pone bien en evidencia que más allá de las demandas concretas, de los pequeños pedidos que van surgiendo a lo largo de un análisis, y que pueden tomar una presentación inocente, se va dibujando una demanda, con mayúscula, una demanda que no pide nada en concreto, porque lo que pide es amor. Naturalmente no es sólo en la experiencia analítica, en la transferencia, donde emerge la demanda como demanda de amor. Aquí se pone de manifiesto algo que es estructural a la demanda en sí misma, y es que en el fondo, detrás de todas nuestras demandas subyace siempre una demanda de amor. La demanda de amor es una demanda radicalmente intransitiva, es decir, no supone ningún objeto. Su fórmula podría ser: "no me importa lo que me des, si eres tú quien me lo da". Podemos articular muchas demandas concretas, pero más allá de ellas, en el fondo siempre demandamos amor. Por ejemplo, el niño puede demandar ser alimentado, pero en cuanto satisfacemos la necesidad articulada en su demanda, ya está pidiendo otra cosa. La demanda de amor anula la particularidad de todo lo que pueda ser concedido transmutándolo en prueba de amor. Por la demanda de amor, el objeto destinado a la satisfacción de la necesidad queda transmutado, precisa Lacan, en un objeto simbólico, en un don de amor.

Precisamente porque la demanda de amor no es demanda del objeto de la necesidad ni demanda de ninguna cosa en concreto, observamos que basta que satisfagamos la necesidad de ser alimentado, articulada en la demanda del niño, para que ya esté pidiendo otra cosa. Es rebelde a la satisfacción de la necesidad porque pide otra cosa. ¿Qué? El complemento a su falta en ser. La demanda de amor es demanda al Otro de un complemento de ser. Hemos visto que la demanda, más acá de ella misma, en su retroacción sobre la necesidad, cava un hueco, una falta en ser, donde se aloja el deseo. Esta falta en ser, esta negatividad del deseo, es justamente lo que nos empuja a la demanda de amor como demanda de complemento de ser, pero el destino imposible de esta demanda hará surgir de nuevo, en un punto más allá de ella misma, el hueco del deseo. Ese Otro al que se demanda no tiene ese complemento, pues en tanto que ser parlante está como el sujeto mismo que demanda, afectado de falta en ser. Por eso lo único que puede dar es lo que no tiene, y en esto consiste precisamente el amor; el amor, dice Lacan, es dar lo que no se tiene, fórmula desde luego un tanto enigmática. No obstante, nos advierte Lacan, creer que podemos responder a la demanda de amor dando lo que tenemos, por ejemplo confundiendo el pedido de amor con la satisfacción de la necesidad, sólo conduce a un aplastamiento de la demanda de amor que rechazada, encontrará su refugio en otros lugares. Así, ese niño, que satisfecha su necesidad, cuando duerme alucina el pecho. Pero no siempre el aplastamiento de la demanda de amor encuentra su refugio en la vida onírica. Está también la anorexia mental como respuesta al Otro que confunde sus cuidados de puericultora con el don de amor y que en lugar de dar lo que no tiene, atiborra al niño con la papilla axfisiante de lo que tiene. La anorexia es la respuesta extrema a la posición de un Otro, que se define como dando lo que tiene, que confunde la demanda de amor como demanda intransitiva, con la satisfacción de la necesidad. Negarse a comer es la manera que tiene el sujeto para mostrarle al Otro que lo que pide de él no es ningún objeto en particular, sino algo que este Otro tampoco tiene: el ser. En última instancia, de lo que se trata en el amor es de que el Otro aporte su propia falta, es decir, su castración, por donde vuelve a abrirse el hueco del deseo.

El deseo en el sentido freudiano, el deseo en tanto que inconsciente, es lo que no sabemos. Con el deseo se trata de algo que está en nosotros, que nos mueve y nos agita pero que no podemos reconocer como propio, del cual no podemos sentirnos sus agentes. De ahí que debemos plantear, señala Lacan, que es tanto que Otro como deseamos, o lo que es lo mismo, que el deseo es el deseo del Otro. Que el deseo es siempre el deseo del Otro no implica únicamente que es en tanto que Otro como el sujeto desea, sino

también que hay un Otro que a su vez desea y al cual el sujeto se ve confrontado. De donde va a surgir para este sujeto la pregunta ¿qué desea el Otro?; pregunta crucial porque en ella el sujeto va a encontrar en última instancia la estructura constitutiva de su propio deseo.

Hemos visto que el sujeto, en tanto que ser parlante, está afectado de una pérdida, de una falta en ser, que es la causa del deseo. Esta falta en ser le empuja a buscar un complemento de ser en el Otro, pero lo que se encuentra es con un Otro que también está afectado de falta en ser, que también está atravesado por la herida del deseo, de donde surge para el sujeto la pregunta por el deseo de este Otro: ¿qué soy para el deseo del Otro? ¿qué me quiere?. Se produce así la juntura entre el deseo del sujeto y el deseo del Otro, juntura en la que la falta en ser del sujeto se hace equivalente a la falta en el Otro, al deseo del Otro. Es decir, que es en la medida en que el sujeto apunta al deseo del Otro, toma en cuenta el vacío del Otro, como él mismo encuentra la estructura constitutiva de su deseo.

¿Y cómo aparece para el sujeto la pregunta por el deseo de Otro? Aparece en relación a las palabras, a los significantes que vienen del Otro. Pensemos en ese primer Otro en que parece encarnado para el sujeto el lenguaje, es el Otro materno. En las palabras de una madre siempre hay algo incomprendible, en los intersticios de su discurso, siempre late el enigma de su deseo: "me dice esto, ¿pero qué quiere?". Si tras las palabras que la madre le dirige siempre hay algo que permanece opaco para el niño no es porque este no comprenda el significado de cada una de sus palabras sino porque, más allá de su valor de signo, las palabras en la lengua tienen valor de significantes, remitiendo las unas a las otras en una remisión indefinida de significaciones. Multiplicidad de nombres encadenados que evoca un deseo opaco, enigmático, un deseo que suscita angustia.

Lo que el deseo del Otro suscita en el sujeto no es ninguna empatía o reciprocidad, antes bien lo que lo suscita es angustia; angustia porque estamos confrontados a un Otro deseante, a un Otro por cuyo deseo nos sentimos concernidos, pero el problema es que no sabemos, no podemos saber, qué es lo que ese Otro quiere de nosotros y por eso nos angustiamos. ¿Qué respuesta puede haber frente a tal vacío, frente a tal ausencia de lo que diría la significación de este deseo enigmático, opaco, del Otro? Esta respuesta que el sujeto se forja y que va fijar de manera fundamental su modo de relación al Otro recibe en psicoanálisis el nombre de fantasma.

(ver: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/F/fantasma.htm>).

.- Recomendable también: "El psicoanálisis y el fracaso de la liberación naturalista del deseo", de Margarita Álvarez: <http://www.elblogdemargaritaalvarez.com/2010/02/el-psicoanalisis-y-el-fracaso-de-la.html>

Larrauri, Marta (2001) El deseo según Gilles Deleuze. Valencia: Tàndem Pp.74-79

A través de su crítica al psicoanálisis, Deleuze y Guattari tienen la pretensión de establecer un nuevo concepto de deseo, de inventar un concepto que sea como un personaje de la literatura, un gigante de la vida.

Como nuevo personaje que es, entra en liza con la idea preexistente, la que sostiene nuestro lenguaje y nuestra cultura, según la cual el deseo es un movimiento hacia algo que no tenemos: el deseo se manifiesta ante una falta, una carencia, y la satisfacción del deseo reside en la posesión de aquello que nos falta. Por lo tanto pensamos que lo satisfactorio es no desear, que es más feliz quien no desea porque eso significa que no le falta nada.

Una concepción del deseo como carencia de esto o esto otro, deseo a tal persona, deseo estudiar esa carrera... Y como concebimos al mismo tiempo que existen objetos malos y objetos buenos, juzgaremos que un deseo es bueno o malo según la naturaleza buena o mala de su objeto. Así pues, el objeto es trascendente al deseo, es lo que permite desde fuera del propio deseo juzgar su bondad o su maldad.

El concepto de deseo de Deleuze no se define por la carencia, ni por el juicio trascendente. Para empezar, Deleuze dice que el Inconsciente es una fábrica y que el deseo es producción. Esta idea podría expresarse

diciendo que no es cierto que se desee un objeto, sino que siempre que se desea, se desea un conjunto. Hablamos de manera abstracta cuando decimos que deseamos este o aquel objeto, porque nuestro deseo siempre es concreto, siempre es el deseo de un conjunto espacial, geográfico, temporal, territorial, concreto. Refiriéndose a las novelas de Marcel Proust, Deleuze afirma que, por ejemplo, no se desea a una mujer sino a esa mujer y todos los paisajes, todos los encuentros, todos los libros, todas las ciudades que se dan en ella, que están enrollados en ella: amarla es desear desenrollar, desarrollar lo enrollado .

También podemos aplicar este concepto de deseo a un deseo más fugaz. Vas por la calle y ves una chica que te gusta, ves una falda, un rayo de luz, una calle particular. La falda, el rayo de luz, la calle forman un conjunto y tú deseas ese conjunto, deseas ese mundo en el que se cruzan un cuerpo, un paisaje particular, una hora determinada, el movimiento ondulante de una falda.

Producimos, fabricamos un conjunto, cuando deseamos. Deleuze lo resume así: "c'est toujours avec des mondes que l'on fait l'amour", esto es, "con mundos es con lo que siempre hacemos el amor". (La publicidad a través de imágenes lo sabe y presenta sus productos dentro de una combinación de cosas -el momento, el lugar, la compañía, la luz, la música- que hacen del conjunto algo deseable. Pero engaña cuando pretende vendernos el objeto abstracto, aislado).

Si el deseo es producción, hay que concluir que no es algo espontáneo. Si partimos de considerar que es el objeto lo que deseamos, efectivamente el deseo parece el movimiento espontáneo que nace ante un objeto deseable. Pero si entendemos con Deleuze que el deseo es siempre deseo de un conjunto, entonces es el propio sujeto del deseo el que dispone los elementos, los coloca unos al lado de otros, los concatena (esto justamente es lo que hace la publicidad, construye el deseo, lo propone ya hecho a los espectadores, y estos, cuando lo adoptan, desean esa construcción: sin embargo, acaban igualmente creyendo que poseerán la construcción entera con la mera compra del producto).

El deseo es una disposición, es el acto de disponer, de colocar, de construir una disposición concatenada de elementos que forman un conjunto. Esta es la fórmula de Deleuze: el deseo discurre dentro de una disposición o concatenación. Si uno desea comprarse aquel coche, no es sólo el coche lo que desea, sino también los lugares a los que se desplazará, y las personas con las que viajará, y la música o las conversaciones que le acompañarán: el coche está asociado a un mundo, es ese mundo lo que se desea, ese mundo dispuesto en sus elementos por el sujeto del deseo, que los conecta rizomáticamente porque ese justamente es su delirio. (Por eso es tan importante distinguir en los delirios o deseos de cada cual si es él el que delira o bien otros están delirando por él).

Cuando se habla de los deseos es igualmente un lugar común el afirmar que siempre es difícil conseguir lo que se desea. Sin embargo, Deleuze le da la vuelta a esta afirmación: lo difícil no es conseguir lo que se desea, sino que lo difícil es desear.

Parece tan fácil desear, basta decir "quiero esto y lo otro". Pero ¡qué cerca se está de la impostura cuando se anuncia lo que se quiere! No sólo cuando deliramos los delirios de las imágenes producidas por la publicidad, sino también cuando asumimos una identidad y, con ella, los deseos propios de esa identidad. La impostura aprisiona la vida, porque hace asumir deseos que no nacen de la propia potencia de ampliar el territorio: como el caballo de carreras que se siente ante todo caballo y acaba creyendo que la vida de un caballo de tiro es una vida deseable; este caballo de carreras, que no sabe que lo es, porque sólo sabe que es caballo, debería dejar de considerarse caballo y empezar a experimentar con su potencia; y lo que conviene a su potencia, recordémoslo, es lo que, al mismo tiempo, hace que crezca su territorio y le produce alegría .

Lo verdaderamente difícil es desear, porque desear implica la construcción misma del deseo: formular qué disposición se desea, qué mundo se desea, para que sea el mundo que te conviene, el mundo que aumenta tu potencia, el mundo en el cual tu deseo discorra. El deseo se convierte de esta manera en el objetivo del desear, es un resultado, es en sí mismo virtuoso. Y así ha conseguido Deleuze anular del todo la necesidad de un juicio exterior a la vida y al deseo: lo que está bien es desear, el deseo lleva en sí su propio juicio, su juicio inmanente. Tan difícil es desear que incluso resulta fácil conseguir lo que se quiere. Desde esta concepción del deseo como una plenitud, como una alegría, como una potencia de crecimiento, si algo falta, sin duda se conquista.

SESIÓN 6: LO COMÚN Y LO COLECTIVO. IDENTIDAD, SUJETO Y POLÍTICA.

FECHA: Lunes 26 de noviembre a las 19:30

Prefacio y dos primeros apartados de:

Alemán, Jorge (2012) "Soledad: Común" Madrid: Clave Intelectual. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-195791-2012-06-07.html>

El siglo XXI nos encuentra en medio de una seria transformación en los modos de pensar lo político. Esta situación es convergente con la irrefrenable extensión del capital en todos los vínculos sociales, incluyendo los últimos confines de la vida de los seres hablantes. Tal vez por ello, el denominado espacio del "posmarxismo" encuentra cada vez más, en aquellos desarrollos teóricos que lo representan, un afán radical de pensar la emancipación sin las ataduras metafísicas que impregnaban su trama conceptual. Este afán se confirma cuando vemos a pensadores actuales decidir que la cuestión crucial de un proceso de transformación política es la relativa al sujeto, o a la subjetividad, o a la singularidad implicadas en la misma. Ya no se trata, entonces, de concebir los procesos históricos a partir de sujetos universales, abstractos y constituidos por una finalidad fundamentada de antemano. Indagar ahora la experiencia política implica revelar la estructura y la constitución del sujeto que la soporta y es responsable de la misma. Por ello, ahora asistimos a una recuperación renovada y recreada con nuevos recursos teóricos del debate que a finales del siglo XX pudo establecerse entre la enseñanza de Lacan y las filosofías de Deleuze y Foucault, debate que tuvo como referencia crucial precisamente a la cuestión del sujeto en su constitución material. Los pensadores posmarxistas actuales dan testimonio explícito de la resignificación de esta encrucijada teórica alrededor del sujeto. Por ello, podemos verificar de un modo sobresaliente la impronta teórica de Jacques Lacan, asumida de distintas maneras por estos pensadores de la izquierda posmarxista, que no renuncian a construir una ontología radical de la política en su dimensión emancipatoria. La política no como una gestión profesional, ni como un subsistema de la realidad, sino como el lugar constituyente de la experiencia del sujeto en su devenir hablante, sexuado y mortal. Evoquemos aquellos momentos ejemplares de esta encrucijada teórica contemporánea:

La teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, articulando a Gramsci con Lacan para hacer posible una "ontología discursiva" de la realidad. Alain Badiou incluyendo la oposición lacaniana entre Verdad y Saber en su lógica del Acontecimiento y en su ontología matemática. Slavoj Žižek intentando reapropiarse del pensamiento lacaniano desde Hegel y el idealismo alemán para aplicarlo a la cultura pop y a las mutaciones políticas contemporáneas. Por otra parte, en el caso de Toni Negri, una determinación decisiva en el modo de articular sus tesis políticas sobre la multitud, el común y la singularidad la encontramos en el protagonismo esencial de lo que Negri, siguiendo la vertiente de Deleuze, le adjudica a la llamada "producción de subjetividad".

Como se puede apreciar, en todas estas estrategias teóricas, los términos sujeto, subjetividad y singularidad no son solo elementos periféricos en la construcción del pensamiento político, el que tradicionalmente se mantuvo ocupado casi exclusivamente del orden colectivo. Más bien constituye la piedra angular de este campo de pensamiento posmarxista. La particularidad del texto aquí presentado es que, sosteniéndose de un modo primordial en la enseñanza de Lacan, la intención teórica puesta en juego no pretende, como sí lo hacen los importantes autores mencionados, incluir a Lacan en una ontología de lo político. Por nuestra parte, se trata de abordar una serie de temáticas compartidas con los nuevos pensadores de la política, el común, la igualdad, etcétera, en función de articular distintas puntualizaciones a partir de Lacan que consideramos pertinentes para generar en el pensamiento radical emancipatorio un debate de mayor alcance en lo que hace a la relación política-sujeto. Este es el rasgo y la apuesta del texto aquí presentado, a saber, mantenerse en la referencia a Lacan sin ingresar en la modalidad propia del discurso filosófico, para intentar preservar el carácter problemático de la cuestión del sujeto, carácter problemático que según nuestro juicio solo el discurso analítico mantiene hasta las últimas consecuencias.

Conjunción-disyunción

Hemos escogido estos dos términos, Soledad: Común, separados en este caso por dos puntos que quieren indicar una relación de conjunción y disyunción entre ambos términos, o una “mismidad “ en la Diferencia. De este modo, se podrá apreciar que, como ya hemos hecho en otros casos, especialmente en nuestros textos sobre Lacan: Heidegger, los dos puntos son separados de su función gramatical original para entonces poder establecer un lugar, un espacio habitado por una lógica paradójica que ha sido ya figurada por distintos pensadores a partir de diversos procedimientos; la “reciprocidad en la Diferencia” en Heidegger, la “extimidad” en Jacques Lacan, la síntesis disyuntiva en Deleuze, la razón fronteriza en Eugenio Tria. A partir de esta fórmula Soledad: Común, presentaremos en esta ocasión las posibles relaciones entre el discurso analítico elaborado por Jacques Lacan y el pensamiento político que eventualmente pueda surgir del mismo. Este “poder surgir” quiere indicar que, al menos de entrada, no es posible aprehender de un modo directo un pensamiento sobre la política en Jacques Lacan, en particular sobre una política emancipatoria. El término “Soledad” procede directamente de la enseñanza de Lacan, ya que lo emplea, aunque en muy pocas ocasiones, para hacer referencia a la soledad del Sujeto en su constitución vacía. El sujeto lacaniano surge como un vacío sin sustancia y sin posibilidad de ser representado en su totalidad por los significantes que lo instituyen. Su soledad es radical, en la medida en que ninguna relación “intersubjetiva” o “amorosa” puede cancelar en forma definitiva ese lugar vacío y excepcional. Este vacío surge como el resultado de la desustancialización del sujeto efectuada en la enseñanza de Lacan y cuyo agente principal es el lenguaje. Dicha operación toma en el álgebra lacaniana la forma de una escritura tachada. De allí surge también el carácter excepcional del sujeto, a saber, nunca puede ser representado en su totalidad por ningún significante, siempre es incomparable y al estar habitado por una opacidad inextirpable nunca es idéntico a sí mismo. Estas formulaciones sobre el sujeto están indicadas por la “barra” que tacha al sujeto, “barra” que ninguna “producción de subjetividad” al estilo deleuziano puede borrar.

Ese lugar vacío está destinado a ser colmado por aquellos significantes que lo representan, lo identifican, o lo fijan a determinados ideales o mandatos, según las distintas operaciones. A su vez, ese sujeto sin sustancia, vacío en su esencia, es también convocado a imaginar una posible “completud” a través de distintas estrategias fantasmáticas que tienen como propósito más determinante velar ese vacío estructural. No obstante, el sujeto del que estamos hablando aquí, el sujeto lacaniano, es inconcebible sin su relación al Otro que lo precede lógicamente. En efecto, en la enseñanza de Lacan, el Otro, el orden simbólico correspondiente a la estructura del lenguaje, siempre precede lógicamente al sujeto. El sujeto nace sincrónicamente en el lugar del Otro, tachado por el Otro. Sus historias, sus legados, sus herencias, sus destinos anatómicos quedarán siempre modulados por el juego combinatorio del significante. Incluso sus elecciones más “íntimas” y cruciales.

A su vez, en la enseñanza de Lacan, el Otro fue asumiendo según las coyunturas teóricas distintas figuras, desde la estructura del lenguaje antes mencionada hasta un “aparato” en donde se amalgaman los significantes y las pulsiones y que Lacan denominó con un neologismo: “Lalengua”. Esta última vertiente es la que aparecerá de modo privilegiado en este texto, el cual intentará desde diversos puntos de vista mostrar el encuentro entre la Soledad radical del sujeto y el carácter o más bien la condición Común de “Lalengua”, ambos captados en su copertenencia radical.

Soledad estructural

La soledad del sujeto no surge de un solipsismo a partir del cual es capaz de fundarse a sí mismo por medio de un acto reflexivo que lo autoposicione frente al mundo. No es una Soledad que proceda de alguna potencia de la que el propio sujeto dispondría para constituirse desde sí mismo. Su Soledad, por el contrario, emerge del hecho de que si bien el sujeto se constituye en el campo del Otro, su modo de emergencia se realiza de manera tal que es imposible que pueda establecer una relación estable, definitiva, fundamentada en propiedades comunes con respecto al Otro socio-simbólico que precisamente lo constituye. La Soledad del sujeto lacaniano es equivalente a su dependencia estructural con respecto al lugar del Otro con el cual no puede establecer un fundamento ontológico común. Aun cuando la vida del sujeto se postule en su orientación existencial como consagrada al Otro, sostenida por el Otro, en contra del Otro, rechazada por el Otro, amada por el Otro, reclamada por el Otro, deseada, humillada, etcétera,

estas distintas posiciones pertenecen siempre a un orden fantasmático que se inscribe en la brecha ontológica constituida por la ausencia de relación. Adelantando nuestro desarrollo, afirmaremos que el Común del que aquí vamos a hablar, ese que copertenece a la soledad del sujeto, debe ser distinguido de las “propiedades comunes” o “fundamentos comunes” que intenta colmar el vacío entre la Soledad y el Común. Hay el “Común” ontológico estructural y las manifestaciones imaginarias de lo común.

No obstante, para captar esta Soledad estructural u “ontológica” se la debe distinguir de la soledad en sus manifestaciones patéticas; el aislamiento, el goce auto erótico, el delirio yoico, las coartadas narcisistas de la identidad, la impotencia para salir de sí mismo, la obscenidad de la autoestima... Son estas figuras patéticas de la soledad las que alcanzan su cénit social cuando quedan colonizadas por los distintos dispositivos del individualismo capitalista. Aunque si hablamos de individualismo, en el sentido del capitalismo contemporáneo, no habrá nunca que olvidar su “sentido de clase”, su pertenencia incondicional al imaginario de la dominación de origen oligárquico-burgués. Individualismo no quiere decir aquí un átomo separado irreductiblemente del otro, sino que en su aislamiento y fragmentación, el partido de la oligarquía, los ricos, las nuevas burguesías financieras reconocen su trabajo. La Soledad del sujeto que aquí intentamos discernir de las que podríamos llamar las “soledades sociológicas” de la época es una Soledad perforada, nunca plena, que solo encuentra su contorno, su borde topológico, en el Común que existe en el campo del Otro. No hay Soledad ni Común que no estén agujereados por el vacío de la “brecha ontológica”, irrepresentable, fuera de sentido, que Lacan denomina la “existencia”.

SESIÓN 7: LA POLÍTICA DE LO REAL ¿QUÉ POLÍTICA EMANCIPATORIA PARA LAS SUBJETIVIDADES DEL SIGLO XXI?

FECHA: Lunes 3 de diciembre a las 19:30

¿Qué le puede decir la política al psicoanálisis? ¿Qué le puede decir el psicoanálisis a la política? Se pregunta el autor y, en la tarea de buscar respuestas, traza una breve historia, desde aquello que faltaba en los años '70 hasta lo que quizá falta hoy.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-200074-2012-08-06.html>

Jorge Alemán

¿Qué le puede decir el psicoanálisis a la política? ¿Qué le puede decir la política al psicoanálisis? En los años setenta, tomó un énfasis especial la segunda cuestión. ¿Qué terminó diciéndole la política al psicoanálisis? La experiencia política de aquellos años fue adquiriendo tal intensidad que se transformó en el núcleo de significación de todas las prácticas y teorías que estaban en curso; todas fueron radicalmente afectadas por la experiencia política de la época. Yo trabajaba en el departamento de psicología social de un sindicato, el sindicato Eva Perón de Empleados de Comercio. La psicología social adquirió en aquel entonces una fuerza epistemológica y clínica muy importante. Podría decir que avanzó sobre el psicoanálisis, lo determinó en cada uno de sus aspectos; fue haciéndose cada vez más fuerte la idea de que había una determinación social de la experiencia subjetiva. El fenómeno de la experiencia subjetiva siempre debía ser captado en su horizonte de determinación social.

Hay que recordar, de aquel tiempo, los desarrollos de Pichon Rivière, los trabajos de Frantz Fanon, todos aquellos esfuerzos por vincular a Freud con Marx; en un balance muy rápido, sin duda fueron beneficiosos. En el departamento de psicología social del sindicato, muchísimos trabajadores asistían a los cursos que impartíamos. Vinculábamos todos los problemas de la subjetividad con los problemas políticos de la época y su determinación social. La pérdida, en todo caso, consistió en desdibujar cierta especificidad que hace a la constitución misma del sujeto: la especificidad que estudia la teoría psicoanalítica, la manera en que el psicoanálisis de Freud y Lacan intenta aislar teóricamente, para una experiencia clínica, lo que es el sujeto en su singularidad más radical.

Un ejemplo clarísimo es que entonces la locura, la psicosis, prácticamente perdió su especificidad clínica, considerada como un fenómeno de exclusión social. Se ponía el acento –y los textos de Frantz Fanon

habían tenido una gran influencia en esto— en el hecho de que, tratándose del “loco”, lo que había que captar primero era su condición de excluido social; formaba parte de un régimen de dominación que lo había excluido y que lo etiquetaba como loco. Podríamos decir que hubo una suerte de sociologización de la subjetividad. Hubo una suerte de reabsorción de todo el campo de experiencia de la singularidad subjetiva en el orden de las segregaciones sociales.

En años ya más difíciles, apareció el Antiedipo, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, texto que no tuvo tiempo de difundirse porque ya había empezado la represión. Los planteos que transmitía no tuvieron tiempo de madurar teóricamente entre nosotros, pero fue y sigue siendo un esfuerzo teórico para llevar el psicoanálisis a una práctica anticapitalista; arrancarlo de su posición “familiarista”, teatral y edípica, y reinscribirlo en otro modelo teórico. Recordemos fórmulas muy celebres del Antiedipo como: “el inconsciente no es un teatro: es una fábrica”, o el papel revolucionario que se le asignaba a la figura del “esquizo”, el intento de reformular al psicoanálisis en el esquizoanálisis. Probablemente el Antiedipo fuera la consecuencia final de un largo recorrido cuya vocación fue inscribir el psicoanálisis en el orden de las prácticas sociales; presentaba una determinación de la emergencia de la subjetividad atribuida a las infraestructuras económicas u otros dispositivos de poder, más que a la propia constitución del sujeto.

Así que, en aquella época, fue la política la que le dijo muchas cosas al psicoanálisis. Le dijo al psicoanálisis que era individualista, que era burgués, que no tenía verdaderamente una teoría de la infraestructura económica, que no tenía una teoría de la ideología y de la determinación de clase, que no tenía nada relevante para decir con respecto a los proyectos de emancipación, que estaba sofocado y asfixiado en su terapéutica individual o familiar. Si buscamos libros o películas de aquel entonces encontraremos muchas referencias a esta cuestión. Recuerdo una película, Heroína, donde estaba un psicoanalista muy famoso, Emilio Rodrigué, hacía de psicoanalista, y hacía de paciente otro psicoanalista ya famoso entonces, Tato Pavlovsky. En un momento, el paciente le decía: “Yo siento que falta algo”, y la cámara tomaba una manifestación callejera. Estaba el pobre neurótico diciendo que le faltaba algo y el reverso de esa escena psicoanalítica era una manifestación. Esta película presentaba a dos psicoanalistas paradigmáticos de aquel entonces atravesados por una falla esencial. Eso que le faltaba a ese señor, y que estaba sucediendo en la calle, metaforizaba lo que la política le decía al psicoanálisis. Hoy lo voy a decir en términos lacanianos: la política fue el significante amo del psicoanálisis, en el sentido de que lo intervino, le puso condiciones, lo interpeló.

Sin garantías

Pero este legado, como todo legado, es algo a descifrar. Uno no sabe del todo cuál es su legado, un legado no es algo que uno pueda interpretar de una vez y para siempre, uno nunca sabe quién es dentro de una herencia, qué lugar tiene en lo que ha heredado. Un legado se vuelve más importante cuanto con más fuerza te interpela y más elementos presenta para descifrar. Hoy, en relación con este legado, la pregunta es: ¿qué le puede decir el psicoanálisis a la política?

Transcurridos aquellos años, visualizados retroactivamente aquellos proyectos, sus límites, sus condiciones, sus consecuencias, empieza a tomar forma una idea decisiva en lo que podríamos llamar genéricamente el campo “posmarxista”, es decir, el campo en el que se intenta ver la política no como mera gestión ni como subsistema de la realidad ni como carrera profesional, sino como experiencia transformadora, como experiencia radical. Se trata de la política en tanto abre un interrogante: de qué es capaz un colectivo humano y de qué es capaz cada uno de nosotros en relación con un colectivo humano.

Ahora, me parece, vuelve a tomar fuerza la cuestión de la subjetividad. Ya no se puede, como en aquellos años, ahogar la especificidad del sujeto, su diferencia radical, su constitución singular, su propia historia incomparable. No se puede subsumir esto en un proyecto homogéneo. El desafío más apasionante, más difícil, que no encuentra fórmulas fáciles, que exige una invención, ya que no hay nada previamente definido ni articulado, es mantener la especificidad del sujeto; preservar lo que las enseñanzas de Freud y de Lacan han postulado con respecto al sujeto y vincular esto con los proyectos emancipatorios. De tal manera que los proyectos emancipatorios no se puedan volver una coartada para borrar la singularidad del sujeto, pero también de tal manera que esa singularidad del sujeto no conduzca a una nueva forma de individualismo más lúcida o a una nueva forma de sabiduría cínica para estar en este mundo, “que ya

sabemos que nunca va a tener arreglo”.

En los ‘70, muchas veces intentamos amoldar el sujeto al proyecto emancipatorio, como si las piezas encajaran. Había en aquella época muchas facilidades para que así ocurriera. Primero, estábamos convencidos de que la historia tenía un sentido; segundo, pensábamos que la historia necesariamente iba a cumplir ese sentido, y, tercero, pensábamos que, si la historia iba a cumplir necesariamente ese sentido, había lo que se podría llamar una teleología de la historia. También pensábamos que esa finalidad de la historia tenía un sujeto ya elegido: para los marxistas, el proletariado; para el movimiento nacional y popular, la clase trabajadora; en todo caso pensábamos que ese progreso era inexorable, que ese sujeto estaba destinado a cumplir el proyecto emancipatorio y que, si el sujeto no cumplía ese proyecto emancipatorio era porque aún estaba alienado, porque aún no podía reconocer su propio deseo o porque aún no contaba con los medios y las condiciones para establecerse en ese proyecto.

Había una intención, una vocación, un esfuerzo por acomodar el sujeto a la lógica emancipadora tal como se concebía en aquel entonces, como una lógica que necesaria e indudablemente se iba a cumplir. La historia estaba a favor de nosotros. Los obstáculos no eran más que intentos de impedir que la historia se realizara como tal; se podía eventualmente bloquear la historia, pero esto era circunstancial; tarde o temprano el obstáculo iba a ser superado. La historia iba a realizar su trabajo. Había, como vemos, una idea finalista de la historia, una idea que, podríamos decir, respondía a una cierta versión canónica de Hegel: la idea de un sujeto que, de un modo dialéctico, se encarna en este proyecto histórico y realiza un fin de la historia.

La noción del fin de la historia después se popularizó bajo la versión democrática neoliberal. Pero hay un fin de la historia en Marx: la idea de una sociedad reconciliada, sin clases. Marx había elegido al proletariado como esa clase que encarnaría el universal y haría desaparecer el Estado, bajo la forma de la sociedad comunista. Y estaba la noción de la liberación, como una idea redentora de la historia donde el sujeto finalmente iba a alcanzar una cierta plenitud, una cierta realización en la sociedad liberada. Estos proyectos de aquellos años admitían fracturas, rupturas, admitían procesos clínicos, admitían enfermedades, pero eso tarde o temprano iba a quedar reintegrado en una sociedad distinta que iba a disolver y eliminar esas fracturas.

Ahora es más difícil. Hoy sabemos que la historia carece de sentido, que está atravesada por una contingencia radical, que no hay nada que lleve a la historia necesariamente a cumplir tal o cual proyecto. Un proyecto se va a cumplir en la medida en que el deseo de ese proyecto se sostenga, en la medida en que la apuesta por ese proyecto se sostenga, y esa apuesta no está garantizada por la historia misma. Eso por el lado de la historia. Por el lado de los sujetos, ya no pueden ser presentados sólo como resultado de determinaciones sociales. Hay dimensiones del sujeto que exigen una elaboración más fina. Me refiero al modo en que Lacan teoriza cómo el sujeto adviene en el campo del lenguaje; el lenguaje es una infraestructura, no una superestructura. Lo que puede ser superestructura son los códigos comunicacionales, las formas de hablar, las formas lexicales que caracterizan una época. Pero el modo en que el sujeto emerge en el campo del lenguaje es la estructura misma. Y luego, además, al sujeto le suceden muchas cosas: le sucede la neurosis, le sucede la psicosis. Eso tiene su propia especificidad; le sucede eso que no puede nunca terminar de metabolizar simbólicamente y que Lacan llama lo real. Le sucede la pulsión de muerte, que no es precisamente muy progresista que digamos, ya que está ligada con la compulsión a la repetición. Le suceden un montón de cosas que conviene tener el coraje de afrontar para decir: “Esta vez, tratemos de pensar los proyectos políticos sin engañarnos respecto de la condición humana”; sin buscar coartadas, sin andar disimulando cómo está hecho el sujeto.

No es verdad que la psicosis sea producto de una explotación social; no es verdad que la servidumbre voluntaria sea puramente resultado de la voluntad de dominación de los opresores; no es verdad que a una sociedad la mantiene sólo la represión que viene desde arriba. Es todo mucho más complejo. Entonces, si se trata de la emancipación: “Hay una fuerza exterior que nos oprime y, si nos liberamos de esa fuerza, nos realizaremos plenamente”. Por supuesto, es una condición liberarse de esa fuerza, pero después tenemos que ver qué pasa con la propia experiencia subjetiva, que nunca se va a realizar plenamente. No existe ni existirá una sociedad donde el sujeto no esté dividido, donde su relación con el otro sea armónica y ya no quiera matar al vecino o suicidarse o encontrar cualquier tipo de solución extraña y

bizarra para su existencia.

Esto puede encauzar o al menos proponer unas nuevas condiciones para el diálogo entre el psicoanálisis y la política; un diálogo que privilegie las tensiones, sin llegar a la idea hegeliana de la integración dialéctica del todo, donde el psicoanálisis quedaría integrado finalmente en el movimiento interno de lo social; entendiendo que estamos entre tensiones irreductibles, que estamos todo el tiempo haciendo la experiencia de algo que no encaja bien. Se trata, por ejemplo, de pensar cosas que el psicoanálisis no desarrolló mucho, como el tema de lo común o el tema de la igualdad, pero manteniendo rigurosamente lo que la enseñanza del psicoanálisis mantiene acerca del sujeto.

* Extractado de una conferencia dictada en Buenos Aires ante estudiantes de Psicología.

.- Puede consultarse también:

Entrevista a Yannis Stavrakakis sobre "La izquierda lacaniana" Por Mario Goldenberg

<http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/006/template.asp?arts/alcances/Entrevista-a-Yannis-Stavrakakis.html>

Introducción (sobre los trabajos de Slavoj Žižek) En: Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly. 2006 Madrid: Trotta. p. 79

Glyn Daly

Lacan cuenta en una anécdota una observación fortuita que Freud le hizo a Jung. Invitados por la Clark University, ambos psicoanalistas viajaron a los Estados Unidos y, cuando estaban llegando al puerto de Nueva York, Freud hizo un gesto hacia la estatua de la libertad y dijo: «No se dan cuenta de que les traemos una plaga». En el mundo contemporáneo podríamos decir algo similar sobre Žižek. Es decir, en el contexto de los tópicos y lo trillado de una cultura predominantemente postmoderna, Žižek representa el equivalente filosófico de una plaga virulenta o, tal vez, si quisiéramos poner al día la metáfora, de un virus de ordenador cuyo objetivo es trastornar las cómodas apariencias de lo que podríamos llamar la matriz del capitalismo liberal-global. Žižek se sitúa en la tradición cartesiana y nos infecta con una duda fundamental sobre los presupuestos mismos de nuestra realidad social. Pero esto no es más que el punto de partida de un mucho más amplio compromiso ético-político con un universalismo emancipatorio radical; un compromiso que se atreve a investigar la cada vez más prohibitiva naturaleza del capitalismo contemporáneo y sus correspondientes formas de la corrección política y el «multiculturalismo»².

El trabajo de Žižek ha estado a la vanguardia del debate filosófico, político y cultural durante más de una década. De la crítica de la ideología hasta la crítica de la subjetividad, la ética, la globalización, el ciberespacio, los estudios de cine, el cognitivismo, la teología, la música y la ópera, la influencia de Žižek se extiende por todas partes y sus intervenciones continúan provocando la controversia y siguen transformando el modo en que pensamos sobre estos y otros temas. Cuando se coge un texto de Žižek, se encuentra ante sí una fuerte mezcla de elementos: afirmaciones intrépidas, bravura en el estilo y una audacia intelectual que no se arredra ante las alturas de las abstracciones conceptuales o los aspectos aparentemente bajos y voluptuosos de la vida sensual y popular. Sin embargo, esta última no es simplemente un ejercicio de pirotecnia cerebral, sino que apunta a algo más preciso. Ciertamente, podríamos caracterizar el discurso de Žižek como una demostración continua de la inextricable conexión entre lo que se podría llamar lo divino o eterno y nuestra realidad inmediatamente vivida. De Kant al cunnilingus, Žižek intenta recordarnos que, en el sentido hegeliano, el espíritu siempre es un hueso, y que no podemos separar las experiencias físicas más íntimas de sus dimensiones transcendentales.

Sería vano intentar resumir el trabajo de alguien que es, sin duda, uno de los pensadores más prolíficos y prodigiosos de nuestro tiempo. En esta breve introducción, me concentraré en su lugar en algunos temas fundamentales que recorren el pensamiento de Žižek y que desarrollaré en el contexto de sus continuas y más recientes intervenciones en la vida filosófico-cultural y política.

² Tal y como Žižek ha apuntado en varios textos, la forma contemporánea del multiculturalismo comprende una cultura que tiende a considerar que todas las culturas, excepto ella misma, son diferencias particulares, y que tolera todo excepto la crítica.

La locura constitutiva del ser

El paradigma Žižekiano -si podemos hablar en estos términos extrae su vitalidad de dos fuentes filosóficas principales: el idealismo alemán y el psicoanálisis. En ambos casos el tema central de Žižek es el de cierto fallo/exceso en el orden del ser. En el idealismo alemán este aspecto se hace cada vez más explícito mediante la referencia a lo que puede llamarse una «locura» inexplicable que es inherente al cogito y a la subjetividad como tal, que les es constitutiva. Para Kant ésta es la dimensión del «mal diabólico», mientras que para Schelling y Hegel es la «noche del sujeto» y la «noche del mundo», respectivamente. La idea es que en cada uno de estos casos se enfatiza cada vez más la negatividad en tanto que el trasfondo fundamental (e inerradicable) de todo ser.

Tal y como Žižek deja claro en *El espinoso sujeto*, el idealismo alemán logra un desplazamiento de la habitual oposición entre la idea del sujeto salvaje «pre-humano» y el universo simbólico de la subjetividad humana «civilizada» (esta última es identificada en la tradición ilustrada como la Luz de la Razón y como algo que ejerce un dominio último, o pacificación, sobre el primero). Lo que se afirma en cambio es una noción de la subjetividad que sólo puede emerger como un tránsito a través de la locura; como un intento continuo de imponer una integridad simbólica contra la amenaza siempre presente de la desintegración y la negatividad (Žižek, 1999: 34-41 [45-53]).

En el psicoanálisis, este aspecto temático de la subjetividad dislocada es desarrollado en referencia a la noción freudiana de la pulsión de muerte. La pulsión de muerte surge precisamente como un resultado de esta brecha en el orden del ser -una brecha que simultáneamente designa la autonomía radical del sujeto- y es algo que constantemente amenaza sabotear o aplastar el marco simbólico de la subjetividad. En Freud la categoría de la muerte no es simplemente una cancelación, sino que se refiere a la dimensión (inmortal) en la subjetividad que persiste más allá de la mera existencia o la vida biológica. Tal y como Žižek escribe: «La vida humana nunca es 'meramente vida', siempre es sostenida por un exceso de vida» (Žižek, 2001: 104). Este exceso de vida es la pulsión de muerte. Y es en el contexto de esta última donde tanto Freud como (especialmente) Lacan identifican la motivación humana en relación con la *jouissance*: es decir, una compulsión básica a gozar, a lograr la satisfacción consumada y así cerrar la brecha o «herida» en el orden del ser.

La condición humana está marcada por un intento eterno e imposible de producir cierta forma de resolución a esta pulsión; una paradójica pulsión a resolver la pulsión como tal. De este modo, la pulsión se adhiere a determinados «objetos de exceso» (la experiencia ideal, el estilo de vida, la posesión, etc.) -los *objets petits* a de Lacan- que mantienen la promesa del cumplimiento, por lo menos parcial, aunque nunca puedan darlo plenamente de una vez por todas. Los *objets petits* a existen en un estado permanente de desplazamiento y están siempre en otro lugar³. Figuran entre corchetes las páginas de la traducción castellana correspondiente (véase infra la Bibliografía citada, p. 27).

Žižek plantea en estos términos una lectura lacaniana del sujeto. En ciertos círculos post-estructuralistas y deconstruccionistas -donde el énfasis se pone en una noción del ser-múltiple que siempre está configurado de forma provisional en planos resbaladizos de la *différance*- la idea del sujeto ya no está de moda, puesto que supuestamente evoca la imagen de una identidad cartesiana unificada o cierta especie de centro en la subjetividad. Pero, tal y como Žižek ha puesto de relieve consistentemente, el sujeto ni es una entidad sustancial, ni un lugar específico. Más bien, el sujeto existe como una dimensión eterna de exceso-resistencia a todas las formas de subjetivación (o lo que Althusser llamaría *interpelación*). El sujeto es un vacío constitutivo básico que impulsa la subjetivación pero que, en última instancia, no puede ser llenado por ella (Žižek, 1990: 254). Es simultáneamente la falta y el resto en todas las formas de

³ El *objet petit a* (objeto pequeño a) se refiere a cierto exceso que, en el objeto, es más que el objeto -el objeto-causa del deseo-. Podríamos decir que no es tanto el objeto de deseo como el elemento deseoso que puede residir en cualquier objeto: la pulsión hacia un punto evasivo de consumación que puede ser bastante incidental para el objeto mismo (por ejemplo, una camisa que una vez se puso Elvis). Es lo que «autentica» el objeto y/o la experiencia de tenerlo (por ejemplo, la idea de la virginidad en *Ese oscuro objeto de deseo* de Buñuel). Si tomamos *Pulp Fiction* de Tarantino, vemos que la narrativa gira en última instancia en torno a un objeto perdido/robado en un maletín que debe ser recuperado por Vincent y Jules. Este objeto no puede ser visto y sólo se alude a él en el brillo que se refleja en las caras de los protagonistas. Éste es el *objet petit a*: algo cuya autenticidad no puede ser representada o sustancializada y que no es más que un reflejo de la pulsión a completar el circuito (roto) del goce y a reconciliarse con el deseo mismo (imposible).

subjetivación. Ésta es la razón por la que el signo lacaniano para el sujeto es S (el sujeto «barrado», vacío). El sujeto no puede encontrar su «nombre» en el orden simbólico, ni puede lograr una identidad ontológica plena. Si usamos la expresión lacaniana, el sujeto siempre permanece como «un hueso atascado en la garganta del significante». Y en la medida en que el sujeto está asociado con la negatividad radical de la pulsión de muerte, también refleja la misma tensión identificada por el idealismo alemán. Por tanto, el sujeto es tanto el movimiento de alejamiento de la subjetivación -el exceso que devora la coherencia simbólica en una noche entrópica del mundo- como la pulsión misma a la subjetivación como un modo de escapar tal condición (Žižek, 1999: 159 [171172]). En este sentido, la identificación siempre está estructurada en términos de cierto ser-para-la locura.

Una escena de Blade Runner de Ridley Scott nos proporciona un ejemplo útil. Mediante el empleo de la máquina voigt-kampff, Deckard (Harrison Ford) interroga a Rachel (Sean Young) en la Corporación Tyrell para examinar sus respuestas enfáticas y así establecer si es verdaderamente humana o una «replicante» manufacturada. Las respuestas de Rachel son hábiles e infalibles e indican una subjetivación perfectamente lograda. La respuesta final, sin embargo, deja confundida a Rachel cuando no puede encontrar un punto de identificación positiva (en el orden simbólico) y la máquina registra un borrón escalofriante -el vacío de $\$$ -. Lo convincente de la escena es que, en vez de separar a Rachel (y los demás «replicantes») de «nosotros», sirve para subrayar su condición humana como un ser cuya subjetivación es propensa al fallo y a la distorsión negativa. Es precisamente este elemento que no funciona (el hueso atascado en el orden simbólico) el que nos confiere la condición de humanos. Por tanto, lo que se enmascara en la proyección de fracaso en la figura de Rachel es el conocimiento traumático de que somos «nosotros» los que no podemos resolver la pregunta «quién soy?» en un sentido radical, ni los que podemos llenar completamente el vacío de $\$$.

Al mismo tiempo, por medio de este exceso-resistencia a la subjetivación -y la consiguiente pulsión a resolver preguntas imposibles sobre la identidad, el destino, la divinidad y otras cuestiones semejantes- los seres humanos están abiertos de forma esencial a la posibilidad de desarrollar nuevas formas de subjetivación. De este modo, el sujeto es la condición transcendental de posibilidad y de imposibilidad de todas las formas de subjetivación contingente.

Y es interesante observar cómo el sujeto persiste incluso de forma más obstinada en el contexto de los intentos contemporáneos de erradicarlo o superarlo. Dos ejemplos son muy informativos al respecto. En la filosofía deconstruccionista Derrida ha tendido a rechazar la idea del sujeto a favor de una concepción de la subjetividad que se basa en una especie de decisionismo efímero (los procesos multiformes de devenir esto o aquello) que no puede encontrar un límite final. Para mantener esta idea, Derrida se refiere a Kierkegaard y su famosa tesis de que «el momento de la decisión es el momento de la locura». Desde una perspectiva lacaniana, sin embargo, es precisamente este momento de locura el que marca la dimensión constitutiva del sujeto.

En biogenética, por el contrario, hoy se da la posibilidad de determinar el genoma humano y nuestras coordenadas básicas de ADN. No obstante, el misterio se agranda precisamente en este instante de desvelamiento total, y cada vez nos vemos más conducidos a afrontar nuestra incapacidad de representar o resolver la brecha entre la subjetivación y aquello que constantemente la desborda: la pulsión de muerte y sus formas características de animosidad, impulsión y deseo, entre otras. Lejos de capturar la esencia del ser humano, una consecuencia paradójica de la biogenética es que cada vez nos aproxima más a los excesos «inhumanos» que son constitutivos de la humanidad como tal -aquello a lo que Lacan alude con «en nosotros más que nosotros»- y que revelan la naturaleza inerradicable del sujeto.

Dimensiones de lo real

Mediante un análisis cada vez más extenso de la pulsión de muerte y los diversos aspectos de la negatividad inherentes al ser, el último Lacan planteó su crucial formulación genérica de lo Real. Bajo el liderazgo de J.-A. Miller, el concepto de lo Real ha estado en el centro de la «nueva escuela de psicoanálisis» de París, en la que Žižek ha jugado un papel clave.

Lacan identifica lo Real en relación con otras dos dimensiones básicas -lo simbólico y lo imaginario- y

las tres juntas constituyen la estructura (borromea) triádica del ser. Para Lacan, lo que llamamos «realidad» está articulado mediante la significación (lo simbólico) y la esquematización característica de las imágenes (lo imaginario). En sentido estricto, tanto lo simbólico como lo imaginario funcionan dentro del orden de la significación. Igual que la teoría «general» y «especial» de la relatividad de Einstein, lo imaginario puede ser considerado un caso especial de significación. Lo que los diferencia es que mientras que lo simbólico en principio no tiene límites, lo imaginario tiende a domesticar esta apertura mediante la imposición de un paisaje fantasmático característico de cada individuo. En otras palabras, lo imaginario detiene lo simbólico en torno a determinados fantasmas fundamentales. Como ilustración, Žižek (1993: 48-49) examina la relación entre Hannibal Lecter (Anthony Hopkins) y Clarice Starling (Jodie Foster) en el centro de la película de Jonathan Demme *El silencio de los corderos*. De una manera muy similar a un psicoanalista lacaniano, lo que Lecter intenta descubrir es el modo específico en que está estructurado (por lo menos en términos de tendencia) el universo simbólico de Starling en torno a un fantasma fundamental -el llanto de los corderos y el intento fracasado de rescatar uno de ellos-. La idea es que Starling hace que su mundo tenga sentido (es capaz de narrar simbólicamente «quién es» para el Otro) precisamente mediante un determinado fantasma que detiene lo simbólico al nivel de lo imaginario. De este modo, la dimensión fantasmática-imaginaria es concentrada en estos puntos (nodales) que nos hacen tener la expectativa de que seremos tomados totalmente en serio con respecto a la narración mítica de quiénes somos realmente («fue en ese momento cuando supe que quise ser...»).

Lo Real, por el contrario, no pertenece al orden (simbólico-imaginario) de la significación, pero es precisamente aquello que niega tal orden; aquello que no puede ser incorporado en él. Lo Real persiste como una dimensión eterna de falta, y toda construcción simbólico-imaginaria existe como una determinada respuesta histórica a esta falta básica. Lo Real siempre funciona de tal modo que impone límites de negación a todo orden (discursivo) significante y -por medio de la imposición de tales límites- sirve simultáneamente a su constitución. En este sentido, lo Real es estrictamente inherente a la significación: es tanto el horizonte irrebalsable de negatividad de cualquier sistema de significación, como su misma condición de posibilidad.

Aunque, por definición, no puede ser representado directamente, podemos no obstante aludir a lo Real por medio de determinadas encarnaciones figurativas del horror-exceso. En el famoso ejemplo de Žižek se alude a él con el monstruo de la película de Scott Alien, cuya sangre literalmente disuelve el tejido de la realidad (Žižek, 1989: 78-79 [115-116]). Y del mismo modo en que la unidad de los protagonistas de esta película se constituye contra la amenaza del Alien, así también la realidad misma se construye siempre como un intento de establecer una consistencia básica frente a los efectos desintegradores de lo Real. Del mismo modo en que el ser puede ser concebido como ser-para-la locura, la realidad siempre es realidad-para-lo Real. Toda forma de realidad (simbólico-imaginaria) existe como un intento imposible de escapar a las diversas manifestaciones de lo Real que amenaza con cualquier tipo de desintegración: el trauma, la pérdida, la ansiedad, etcétera.

En los primeros trabajos de Žižek se tendía a caracterizar lo Real como una especie de fuerza de negación (el alien, la cabeza de Medusa, las fuerzas de la naturaleza, etc.). En los últimos trabajos, sin embargo -por ejemplo, *El espinoso sujeto*, *El frágil absoluto*, *On belief [Sobre la creencia]*- Žižek ha tratado de enfatizar las dimensiones más sutiles de lo Real. De este modo, lo Real no funciona simplemente como un límite (duro) exterior a la significación, también juega un papel más intangible al retorcer invisible e inmanentemente la realidad, dándole forma y textura. En analogía con el arte, de este Real intangible se podría decir que funciona como un «punto evanescente»: esto es, algo que no puede ser representado, pero que, no obstante, es constitutivo de la representación⁴. En física cuántica, por el contrario, lo Real sería el espacio de la curvatura: algo que no puede ser determinado dimensionalmente pero que crea las condiciones de posibilidad de la dimensionalidad como tal. O, si tomamos la teoría de sistemas de Luhmann, lo Real está presente en términos de la paradoja constitutiva por la que un sistema es capaz de establecer sus formas de coherencia y unidad internas sólo en la medida en que no puede sistematizar sus propios principios de constitución⁵. La idea es que lo Real no debe ser identificado exclusivamente como

4 En este sentido podría decirse que el punto evanescente es el «sujeto» mismo del arte (visual).

5 Por ejemplo, el sistema de la ley requiere un código básico para distinguir lo que es legal de lo que no. Sin embargo, la distinción legal/ilegal no puede ser determinada fuera del sistema de la ley. Más aún, la cuestión de si el mismo sistema de la ley es legal o ilegal es estrictamente impensable dentro de sus propios términos.

una fuerza explícita de negación; también juega un papel más implícito y evanescente en la construcción de nuestras formas cotidianas de realidad social.

En este contexto, Žižek se ha involucrado en una determinada «deconstrucción» de la tríada real-simbólico-imaginario para que consideremos que los tres términos están integrados fractalmente y proyectados entre sí. En el caso de lo Real, está lo Real real, lo Real simbólico y lo Real imaginario (Žižek, 2001: 82-83). Lo Real real es la experiencia destructora de la negación (los meteoros, los monstruos y los torbellinos del trauma). Lo Real simbólico, por el contrario, se refiere a las estructuras y códigos anónimos (puntos evanescentes, curvatura del espacio o fórmulas científicas) que en sí mismos no tienen significado y simplemente funcionan como la «textura» abstracta básica sobre (y a partir de) la que la realidad se constituye. Žižek argumenta que en la época contemporánea el capital establece el telón de fondo esencial de la realidad y que, por consiguiente, puede ser considerado como lo Real simbólico de nuestros tiempos (Žižek, 1999: 222, 276 [241, 295]). De este modo, se puede decir que las nuevas ciberbolsas -con su constante producción digital- funcionan como una especie de red oracular de información sagrada que de un modo indiferente y abstracto determina el destino de los Enrons, los Worldcoms, y de mercados nacionales e internacionales enteros.

Finalmente, tenemos lo Real imaginario, en el que de nuevo el énfasis se pone en un retorcimiento invisible-inmanente de la esfera imaginaria, que le otorga estructura y especificidad. El paisaje de sueños (imaginario) es un ejemplo claro. En sueños a menudo parece que las posibilidades son infinitas. Sin embargo, ahí donde uno choca con una imagen particular de horror-exceso (un marcador inmanente de lo Real) -cuando el sueño se vuelve pesadilla- aparece la compulsión inmediata a apartar la vista y escapar de vuelta a la realidad; a despertar. Estos marcadores inmanentes de lo Real establecen una especie de «cartografía» de la esfera imaginaria.

Esto es también lo que hace que el ciberespacio (el imaginario digitalizado postmoderno) sea tan ambiguo. Los que celebran el ciberespacio (al estilo gnóstico) lo ven como un universo donde uno se puede mover sin fronteras, insensible a lo Real, donde las identidades pueden ser manipuladas y los fantasmas realizados. No obstante, el ciberespacio también puede funcionar como el medio por excelencia para aproximarnos a nuestras ansiedades y miedos más íntimos: obsesiones fetichistas/mórbidas; fascinación/repugnancia ante ciertas prácticas sexuales/sociales; una asociación insufrible con la Otridad («yo podría ser como ellos»), etc. En términos coloquiales, siempre se da la posibilidad de abrir una ventana de más; una ventana que de rebote nos manda de vuelta a la realidad cotidiana para evitar la confrontación con esos marcadores de lo Real, del exceso traumático, que son inherentes a lo imaginario. Es esta cuestión de intentar escapar de vuelta a la realidad la que es explorada en las películas más inteligentes del género de terror: La escalera de Jacob, Flatliners [Línea mortal], la serie de Pesadillas de Freddie Krueger, etcétera.

No obstante, lo Real imaginario no es sólo experimentable en el cine y el ciberespacio. La tragedia del 11 de septiembre de 2001 también puede ser analizada desde esta perspectiva (Žižek, 2002). En cierto modo, podríamos decir que, especialmente para los americanos, el trauma fue inscrito doblemente. En primer lugar, tuvo lugar el acontecimiento cataclísmico en sí, pero, en segundo lugar, también hubo una dimensión de lo Real imaginario en la que los fantasmas populares sobre la destrucción orgiástica de Nueva York (Independence Day, Godzilla, Deep Impact, para nombrar sólo algunos) parecieron hacer erupción en la realidad -y lograron que cualquier escape de vuelta a la realidad fuera un sinsentido-. De este modo, el trauma del 11 de septiembre fue intensificado precisamente como resultado de esta brecha transdimensional; esta trasgresión del mandato subliminal de que los fantasmas deben «quedarse ahí» y no perseguirnos.

La ideología y la naturaleza de lo imposible

A la luz de esta perspectiva más sutil de lo Real, Žižek también ha revisado su forma de aproximación a la cuestión de la ideología. En El sublime objeto de la ideología Žižek desarrolló su famosa inversión de la tesis clásica de la «falsa conciencia». Así, la ideología ni oculta ni distorsiona una realidad subyacente (la naturaleza, los intereses sociales, etc.); de hecho, la realidad como tal no puede reproducirse sin mistificación ideológica (Žižek, 1989: 28 [55-56]). Lo que la ideología ofrece es la construcción simbólica de la realidad -el fantasma fundamental- como un modo de escapar a los efectos traumáticos de

lo Real. La realidad siempre es una toma «virtual» de lo Real; una virtualización que nunca puede superar plenamente lo Real ni lograr la homeostasis. En el lenguaje de Laclau y Mouffe esto significa que la sociedad como una unidad integrada es universalmente imposible precisamente por el exceso constitutivo de lo Real en tanto que la negatividad no dominable de la que toda positivación finalmente depende.

Y es aquí donde la ideología lleva a cabo su juego de manos supremo. La ideología busca una escenificación fantasmática del encuentro con lo Real de tal modo que lo imposible de la sociedad sea traducido como el robo de la sociedad por un determinado Otro histórico. En la ideología nazi, por ejemplo, es la figura contingente del judío la que es hecha responsable del robo/sabotaje de la armonía social -lo que ocultó el hecho traumático de que la armonía social nunca existió porque es una imposibilidad inherente (1989: 125-127 [171-174]; 1993: 203-204)-. Al imputar la condición de lo Real a un Otro particular, se mantiene el sueño de la realización holista -mediante la eliminación, expulsión o supresión del Otro-.

Más recientemente, sin embargo, Žižek ha dado un nuevo giro a esta perspectiva. La ideología no sólo construye una determinada imagen de completud (la Ciudad de la Razón de Platón, la Comunidad aria, la armonía multicultural, etc.), sino que también persigue regular una cierta distancia con respecto a ellas. Por un lado, tenemos el fantasma ideológico de la reconciliación con la Cosa (de realización total), pero, por otro, a condición de que no nos acercamos demasiado a ella. La razón (lacaniana) de esto es clara: si te acercas demasiado a la Cosa, o bien se hace añicos/se evapora (como los frescos en Roma de Fellini), o provoca una ansiedad insoportable y la desintegración psíquica.

Lo crucial sobre este punto es la naturaleza de la categoría de lo imposible. Para Žižek la imposibilidad no es la categoría neutral que tendemos a encontrar en Laclau y Mouffe (como la tesis de la imposibilidad-de-la-sociedad), una categoría que tiende a connotar una frontera de antagonismo básica y constitutiva. AL igual que los marcadores inmanentes de lo Real, la imposibilidad se queda atrapada en la ideología y está configurada de tal modo que estructura la realidad y determina las coordenadas de lo que es efectivamente posible. Tal y como Žižek argumenta en este libro, más allá de la operación a primera vista ideológica de traducción de la imposibilidad en un obstáculo externo, hay otra fase más profunda en la operación: es decir, la «elevación misma de algo a la imposibilidad como un medio para posponer o evitar encontrarlo». La ideología es el sueño imposible no sólo en términos de superación de la imposibilidad, sino en términos de mantener esa imposibilidad de un modo aceptable. En otras palabras, la idea de superación se sostiene como un momento diferido de reconciliación sin el sufrimiento de la superación como tal.

El tema central es el de la proximidad; de mantener una distancia crítica gracias a la cual también se mantiene enfocada la Cosa (como la imagen en una pantalla) pero sin acercarse tanto que empieza a distorsionarse y descomponerse. Un ejemplo típico sería el de alguien que fantasea acerca de un objeto ideal (una pareja sexual, un ascenso, la jubilación, etc.) y cuando de hecho se encuentra con el objeto, se ve cara a cara con lo Real de su fantasma; el objeto pierde su carácter ideal. El truco (ideológico), por consiguiente, es el de mantener el objeto a cierta distancia para sostener la satisfacción derivada del fantasma «si pudiera tener x podría realizar mi sueño». La ideología regula esta distancia fantasmática para, por decirlo así, evitar lo Real en lo imposible: esto es, los aspectos traumáticos involucrados en cualquier cambio (imposible).

Esto nos permite llevar a cabo una lectura más sutil de las ideologías. Tomemos como ejemplo el caso de una crisis internacional: la así llamada «liberación de Kuwait» durante el conflicto del Golfo de los años noventa. Aquí el discurso ideológico tendió a operar del siguiente modo: «Debemos lograr la liberación de Kuwait... aunque reconocemos que la verdadera liberación (esto es, abolir la dinastía feudal de Kuwait y establecer estructuras democráticas) es en este momento imposible». ¿Y no ocurre algo parecido con el llamado Nuevo Orden Mundial? Cualquier intento real (o incluso Real) de establecer tal orden inevitablemente requeriría cambios traumáticos de gran alcance: democracia global basada en derechos universales, participación popular, erradicación de la pobreza y exclusión social, etc., como partes de una genuina «modernización reflexiva». Sin embargo, lo que de hecho tenemos es la invocación rutinaria del Nuevo Orden Mundial en términos de un ideal indefinido que funciona precisamente como un modo de prevenir cualquier movimiento real en su dirección. En los términos kantianos de lo sublime, toda

convergencia con lo que podría ser llamado el «eje del Bien» de Bush y Blair se convertiría en un mal insoportable. Así que tenemos en funcionamiento el mismo tipo de suplemento ideológico: «Nos movemos hacia un Nuevo Orden Mundial que no tolerará los Saddam Husseins de este mundo... aunque reconocemos que un verdadero Nuevo Orden Mundial (que sería intolerante con todos los autócratas, familias reales y dictaduras corporativas del capitalismo global) es en este momento/siempre imposible...». De este modo, la imposibilidad pierde su inocencia y, lejos de comprender una única dimensión reprimida, es algo de lo que se puede decir que funciona como un suplemento ideológico implícito-obsceno en la realpolitik contemporánea.

La política y la incorrección radical

La noción de imposibilidad subyace a la perspectiva política de Žižek. Y su ángulo es distinto de las muy convincentes propuestas postmarxistas de Laclau y Mouffe y su demostración de que una sociedad libre de antagonismo y transparente es imposible de conseguir. Para Žižek, la cuestión clave no es si la sociedad es (im)posible, sino: ¿en qué sentido es (im)posible y cómo se entiende políticamente esta imposibilidad? En la cultura postmoderna contemporánea, la idea de lo imposible tiende a alimentar un lenguaje de la «provisionalidad», la «parcialidad», la «precariedad», etc. Cada gesto es en cierto modo de antemano desautorizado por un sentido de la ironía, lo artificial y la suplantación. Por consiguiente, el problema es que el entusiasmo postmoderno por la imposibilidad se presta demasiado fácilmente a un tipo de política que en sí misma deviene abiertamente parcial y provisional; donde la ambición política ya está limitada por su propio sentido de la limitación como tal⁶. En otras palabras, el peligro potencial es que nos vemos abocados a una política que se detiene ante la imposibilidad sin en ningún momento aspirar, por decirlo así, a posibilitar lo imposible.

Las consecuencias políticas de este tipo de perspectiva son bastante claras. Los planteamientos éticos sobre la política exterior, la deuda del Tercer Mundo, la inmigración, la redistribución social, etc., son siempre works-in-progress [trabajos en curso]; expresiones todas de la pasión de la Tercera Vía por grupos determinados («escuchar a todas las partes», «sentir su dolor»...) sin nunca pasar al acto propiamente dicho. Así que, tal vez, el espíritu político de la era postmoderna no es tanto el derrideano del fantasma de Hamlet (de la acusación infinita, etc.), sino de Hamlet mismo, quien, en el sentido de Samuel Taylor Coleridge, constantemente toma la determinación de hacer algo, pero acaba tan sólo tomando constantes determinaciones. Si le damos un giro al argumento de Žižek -ahí donde se refiere a la idea de Hegel de la cosa que postula retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad- podemos decir que la cultura política contemporánea es un claro ejemplo de la retroactiva y simultánea postulación de las condiciones de imposibilidad.

Pero hay otro peligro potencial. Éste tiene que ver con las tendencias especialmente ortodoxas en el multiculturalismo políticamente correcto y su distorsión de un determinado tipo de política de alianzas que intenta establecer cadenas de equivalencia entre un conjunto cada vez más extenso de luchas diferenciales sobre el género, la cultura, los modos de vida, etc. Aunque en principio no hay nada malo en establecer tales formas de solidaridad, el problema surge cuando este tipo de política empieza a asumir, como si fuera de sentido común, la nivelación básica del terreno político, con la consecuencia de que se acaba diciendo que todos los grupos sufren igualmente («somos todos víctimas del estado/del capitalismo/de las fuerzas reactivas/de las fuerzas represoras...»). En otras palabras, se corre el peligro de que la política de las equivalencias se distorsione tanto que se convierta en un modo de ocultar la posición de aquellos que están en una posición verdaderamente abyecta: los que viven en una pobreza endémica, los que sufren privaciones y la violencia represiva en nuestro sistema mundial. De este modo, los que están en una posición abyecta pueden convertirse doblemente en víctimas: en primer lugar, por un orden capitalista global que los excluye de manera activa; y, en segundo lugar, por un «inclusivismo» aséptico y políticamente correcto que los hace invisibles dentro de este bosque postmoderno; su tiranía de las diferencias.

⁶ Para evitar cualquier malentendido: no queremos sugerir que la perspectiva de Laclau y Mouffe necesariamente conduce en esta dirección; meramente que es una distorsión potencial de su perspectiva. De hecho, Laclau y Mouffe han procurado distanciarse fundamentalmente de este tipo de distorsión en su crítica explícita a la política de la Tercera Vía (Laclau y Mouffe, 2001: xv).

Para Žižek es imperativo que cortemos este nudo gordiano del protocolo postmoderno y que reconozcamos que nuestra responsabilidad ético-política es confrontar la violencia constitutiva del capitalismo global contemporáneo y su obscena naturalización/anonimización de los millones que son por él subyugados a escala mundial. Frente a las posiciones estandarizadas de la cultura postmoderna -y todos sus respetos a la etiqueta «multicultural»- Žižek defiende una política que podría ser llamada «radicalmente incorrecta» en el sentido de que rompe con este tipo de posiciones⁷ y se concentra más bien en los principios mismos de organización de la realidad social contemporánea: los principios del capitalismo liberal global. Esto requiere una explicación detenida.

Por un tiempo demasiado largo el marxismo estuvo endemoniado por un economismo casi fetichista que tendió a la morbidez política. Con gente como Hilferding y Gramsci, y más recientemente Laclau y Mouffe, se han producido avances teóricos cruciales que permiten trascender todo tipo de economismo. Sin embargo, Žižek sostiene en este nuevo contexto que el problema que se nos presenta en la actualidad es casi el del fetiche contrario. Es decir, las ansiedades prohibitivas en torno al tabú del economismo pueden funcionar como un modo de no involucrarse en la realidad económica y como un modo de aceptación implícita de esta última como el horizonte básico de la existencia. En una torsión freudiana-lacaniana irónica el miedo al economismo puede acabar reforzando una necesidad económica de facto por lo que respecta al capitalismo contemporáneo (esto es, la prohibición inicial evoca eso mismo que teme).

Esto no equivale a una defensa de una especie de regreso retrógrado al economismo. Lo que dice Žižek, más bien, es que cuando rechazamos el economismo no debemos perder de vista el poder sistémico del capital en la determinación de las vidas y los destinos de la humanidad y nuestro sentido mismo de lo posible. En particular, no debemos pasar por alto la siguiente intuición central de Marx: para crear un sistema global universal las fuerzas del capitalismo intentan ocultar la violencia político-discursiva de su construcción mediante una especie de «gentrificación»⁸ de ese sistema. Lo que es persistentemente negado por neoliberales como Rorty (1989) y Fukuyama (1992) es que la gentrificación del capitalismo liberal global genera un «universalismo» que fundamentalmente reproduce y depende de una violencia no reconocida que excluye vastos sectores de la población mundial. De este modo, la ideología neoliberal persigue naturalizar el capitalismo presentando sus resultados de ganadores y perdedores como si fueran simplemente una cuestión de azar y sano juicio en un mercado neutral.

El capitalismo crea en efecto el espacio para cierta diversidad, por lo menos para las regiones capitalistas centrales, pero no es ni neutral ni ideal, y su precio en términos de exclusión social es exorbitante. Es decir, lo que ocurre es que el coste humano en términos de la inherente propiedad global y las degradadas «oportunidades vitales» no puede ser calculado dentro de los parámetros de la lógica económica existente y, como consecuencia, la exclusión social permanece mistificada y sin nombrar (por ejemplo, la referencia paternalista al «mundo en vías de desarrollo»). Y la tesis de Žižek es que esta mistificación es aumentada por la enorme capacidad del capitalismo de ingerir sus propios excesos y negatividad: de redirigir (o dirigir malamente) los antagonismos sociales, de absorberlos dentro de una cultura de la afirmación diferencial. En lugar del bolchevismo, la tendencia de hoy es la de una especie de «boutiquismo» político que se sostiene de buena gana por las formas postmodernas del consumismo y los estilos de vida.

Frente a esto, Žižek defiende un nuevo universalismo cuyo principal mandato ético sea confrontar el hecho de que nuestras formas de existencia social se fundamentan en la exclusión a escala global. Aunque es totalmente cierto que el universalismo nunca puede hacerse Universal (siempre requerirá una encarnación particular-hegemónica para tener un significado), lo novedoso del universalismo de Žižek es que no intentaría ocultar este hecho, ni reducir la condición del Otro abyecto a un «fallo técnico» en una matriz que, salvo eso, es supuestamente perfecta.

Arriesgar lo imposible

7 Tal vez deberíamos añadir al respecto que lo político -tal y como lo concibe Lefort (1989) y lo desarrollan Rancière (1999) y otros- siempre es «incorrecto» en el sentido de que representa una determinada ruptura con (o desafío a) las convenciones recibidas y los principios del orden. Así, podría decirse que la corrección política señala un nuevo intento (regresivo) de eliminar la dimensión de lo político.

8 Transformación socioeconómica de un área urbana degradada por la progresiva llegada de grupos sociales de clase media y alta. [N. de la T.]

La respuesta de la izquierda al capitalismo global no puede ser retirarse al estado-nación o a formas organicistas de la «comunidad» e identidades populares, como las que abundan en la actualidad en Europa y otros lugares. Para Žižek, más bien, se trata de trabajar con los excesos mismos que, en un sentido lacaniano, en el capitalismo son más que el capitalismo. Por consiguiente, se trata de trascender el «universalismo» provincial del capitalismo. Para ilustrar esta tesis, Žižek llama la atención sobre la categoría de «propiedad intelectual» y los cada vez más absurdos intentos de establecer un dominio restringido sobre los desarrollos tecnológicos -códigos genéticos, estructuras de ADN, comunicaciones digitales, avances farmacéuticos, programas de ordenadores- que o bien nos afectan a todos, o consideramos como un derecho [entitlement] humano común. En efecto, la coyuntura moderna del capitalismo se caracteriza cada vez más por una cultura prohibitiva: la represión extendida de aquellas formas de investigación y desarrollo con un verdadero potencial emancipatorio más allá de la explotación exclusiva; la restricción de información con consecuencias directas para el futuro de la humanidad; la negativa fundamental a que la igualdad social se sostuviera por la abundancia generada por el capitalismo. Típicamente, el capitalismo procura constreñir las dimensiones de lo universal que él mismo permite, y simultáneamente resiste todos aquellos desarrollos que revelan su especificidad-artificialidad como meramente un modo posible de ser.

Por consiguiente, la izquierda debe intentar subvertir estos excesos no gobernables en la dirección de un universalismo político (y politizante); o lo que Balibar llamaría égalibeyté. Esto significa que la izquierda debe demandar más globalización y no menos. Ahí donde los neoliberales hablan el lenguaje de la libertad -ya en términos de libertad individual o de movimiento libre de bienes y capital-, la izquierda debe utilizar este lenguaje para combatir las obsesiones racistas con los «refugiados económicos», los «inmigrantes», etc., e insistir en que las libertades no tienen sentido sin los recursos sociales para ser partícipes de esas libertades. Ahí donde se habla de derechos universales, la izquierda debe afirmar una responsabilidad con respecto al universal que enfatice una solidaridad verdadera y no pierda de vista a los abyectos dentro de los discursos diferenciales. Si damos la vuelta al famoso eslogan de los ecologistas, podríamos decir que la izquierda tiene que pensar localmente y obrar globalmente. Es decir, debe atender a la especificidad de las identidades políticas contemporáneas en el contexto de sus condiciones (capitalistas) y globales de posibilidad precisamente para desafiar esas condiciones.

No obstante, en este punto osaría decir que, a pesar de que se dan claras diferencias (Butler et al., 2000), la perspectiva política de Žižek no se opone necesariamente a la de Laclau y Mouffe, y un planteamiento conjunto es totalmente posible. Aunque Žižek acierta cuando recalca la tendencia de las formas «alternativas» contemporáneas de compromiso hegemónico a la desradicalización en un imaginario postmoderno de lo políticamente correcto -una especie de hegemonización del terreno mismo (las condiciones de posibilidad político-culturales) que produce y predispone la lógica contemporánea de la hegemonía-, es igualmente cierto que el tipo de desafío político que Žižek tiene presente sólo puede avanzar mediante la subversión hegemónica que Laclau y Mouffe han enfatizado consistentemente en su trabajo. La condición misma de un universalismo político depende de una determinada ruptura hegemónica con respecto a las convenciones (o gramática) existentes de compromiso hegemónico.

Del mismo modo, Žižek afirma la necesidad de una intervención más radical en la imaginación política. La noción moderna (maquiavélica) de la política es habitualmente presentada en términos de una tensión básica entre demandas/apetitos (potencialmente) ilimitadas/ os y recursos limitados; una noción implícita en la perspectiva predominante de la «sociedad del riesgo» donde la preocupación central (casi habermasiana) es que cada vez haya más y mejor información científica. La verdad política del mundo de hoy, sin embargo, es justamente lo opuesto de esta noción. Es decir, las demandas de la izquierda oficial (especialmente las diversas encarnaciones de la izquierda de la Tercera Vía) tienden a articular demandas extremadamente modestas ante un capitalismo virtualmente ilimitado que es más que capaz de proporcionar a todo el mundo de este planeta un nivel de vida civilizado.

Para Žižek, confrontar las obscenidades del capitalismo de la abundancia también requiere una transformación de la imaginación ético-política. Ya no se trata de desarrollar directrices éticas dentro del marco político existente (los diversos «comités éticos» institucionales y corporativos), sino de desarrollar

una politización de la ética; una ética de lo Real⁹. El punto de partida es una insistencia en la autonomía incondicional del sujeto; de la aceptación de que, como seres humanos, somos en última instancia responsables de nuestras acciones y ser-en-el-mundo, incluso de la construcción del sistema capitalista mismo. Lejos de un mero hacer normas o de redefinir/reforzar el protocolo social existente, una ética de lo Real tiende a emerger mediante la ruptura de normas y buscando nuevas direcciones que, por definición, conllevan cambios traumáticos: esto es, lo Real en el desafío ético genuino. Una ética de lo Real no difiere simplemente hacia lo imposible (u Otredad infinita) como el horizonte insuperable que de antemano marca todo acto como un fracaso, como algo incompleto. Una ética de lo Real acepta plenamente la contingencia, pero está no obstante dispuesta a arriesgar lo imposible en el sentido de romper las posiciones estandarizadas. Podríamos decir que es una ética que no sólo está motivada políticamente, sino que también obtiene su fuerza de lo político como tal.

Para Žižek, una ética de lo Real (o ética Real) significa que no podemos depender de ninguna forma de Otro simbólico que aprobaría nuestras (in)decisiones e (in)acciones: por ejemplo, los datos de las finanzas «neutrales» de las bolsas; el conocimiento experto de los científicos de la «nueva modernidad» de Beck; los consejos económicos y militares del Nuevo Orden Mundial; los diversos tribunales (formales e informales) de la corrección política; o cualquiera de las misteriosas leyes de Dios, la naturaleza o el mercado. Lo que Žižek afirma es una cultura radical de la identificación ética para la izquierda en la que las formas alternativas de militancia deban en primer lugar ser militantes consigo mismas. Es decir, deben ser militantes en el sentido ético fundamental de no depender de ninguna autoridad externa/superior y en el del desarrollo de una imaginación política que, como el propio pensamiento de Žižek, nos exhorta a arriesgar lo imposible.

Las conversaciones que siguen se llevaron a cabo en inglés en dos etapas y se completaron en Londres durante el verano de 2002. Se estructuraron un poco, con un núcleo de preguntas que Žižek no conocía de antemano. Aunque las preguntas sirvieron como guía general, las respuestas de Žižek continuamente daban giros y vueltas impredecibles que abrieron vías de investigación completamente nuevas. Aunque yo mismo he editado el texto, he intentado intervenir lo menos posible para preservar al máximo el ritmo y el tenor del discurso.

Las conversaciones fueron organizadas para que se desarrollasen por temas -desde lo biográfico hasta cuestiones de filosofía, ciencia, cultura, ética y política- y para dejar la libertad de comentar acontecimientos importantes como el 11 de septiembre de 2001. Dentro de este marco, Žižek no sólo plantea muchas intuiciones convincentes, sino que también desarrolla, tal vez por primera vez, un buen número de revisiones cruciales e intervenciones reflexivas y críticas con respecto a su propio pensamiento. En este sentido, las conversaciones interesarán tanto a los nuevos lectores como a los que ya conocen a Žižek. Lo que ha quedado plasmado es el compromiso viviente de uno de nuestros más formidables pensadores tratando algunos de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo.

Quiero manifestar mi agradecimiento a las siguientes personas: a John Thompson, Elizabeth Molinari y Sarah Dancy, de Polity, por el apoyo a este proyecto y su paciencia ante los retrasos en los plazos acordados; a Mari por estar ahí; a Hilly y Con por ser quienes son. Por encima de todo, me gustaría agradecer a Slavoj Žižek su continuo sentido del humor durante todo el tiempo. Sólo espero que estas conversaciones hayan captado algo de su energía intelectual y de su generosidad de espíritu.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2000), *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London. [Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda, trad. de C. Sardoy y G. Homs, México, FCE, 2003.]
- Daly, G. (1999), «Ideology and its Paradoxes: Dimensions of Fantasy and Enjoyment»: *Journal of Political Ideologies* 4/2, pp. 219-238.
- Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, Penguin, Harmondsworth. [El fin de la historia y el último hombre, trad. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992.]

⁹ Esto deriva de Lacan (1992) y su ética del psicoanálisis. Más recientemente, Žižek ha desarrollado la idea de una ética de lo Real -o ética Real- en numerosos textos. Para un análisis extenso y brillante de una ética de lo Real, véase Zupancic (2000).

- Lacan, J. (1992), *The Ethics of Psychoanalysis 1959-60: The Seminar of Jacques Lacan*, Routledge, London. [Original en francés, *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Seuil, Paris, 1986; *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, trad. de D. S. Rabinovich, Paidós, Buenos Aires/Barcelona, 1988.]
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2001), *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London. [Hegemonía y estrategia socialista, México, FCE, 2004.]
- Lefort, C. (1989), *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis. [Original en francés, *Essais sur le politique*, Seuil, Paris, 1986.]
- Rancière, J. (1999), *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis. [Original en francés, *La mésentente: politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995; *El desacuerdo: política y filosofía*, trad. de H. Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.]
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge. [Contingencia, ironía y solidaridad, trad. de A. Sinnot, revisión técnica de J. Vigil, Paidós, Barcelona, 2001.]
- Žižek, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London. [El sublime objeto de la ideología, trad. de I. Vericat Núñez, Siglo XXI, México, 1992.]
- Žižek, S. (1990), «Beyond Discourse Analysis», en E. Laclau (ed.), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990. [Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, trad. de E. Laclau, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.]
- Žižek, S. (1993), *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham, NC.
- Žižek, S. (1999), *The Ticklish Subject*, Verso, London. [El espinoso sujeto, trad. de J. Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires/Barcelona, 2001.]
- Žižek, S. (2001), *On Belief*, Routledge, London.
- Žižek, S. (2002), *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, London.
- Zupancic, A. (2000), *Ethics of the Real*, Verso, London.