

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

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 werden* (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.

Žižek, Slavoj (2004) Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires. Buenos Aires: Paidós. Pp.70-72

La imposibilidad de dar cuenta plenamente de uno mismo está condicionada por el irreductible contexto intersubjetivo de toda reconstitución narrativa: cuando reconstruyo mi vida en una narración, siempre lo hago dentro de cierto contexto intersubjetivo, respondiendo al mandato del otro, dirigiéndome al Otro de cierta manera. Este trasfondo, que incluye las motivaciones (inconscientes) y las investiduras libidinales de mi narración, nunca puede ser completamente transparente dentro de la narración. Dar cuenta de uno mismo en una narración simbólica es un a priori imposible; el mandato socrático del “conócete a ti mismo” es imposible de cumplir por razones estructurales a priori: la sustancia, no solamente la sustancia regulativa-simbólica de la tradición, sino también la sustancia corporal-deseante del Otro, mi ser irreductiblemente

vulnerable expuesto al Otro o a Otros, mi estatuto mismo como sujeto dependiente de su vínculo con el Otro. Y lejos de limitar mi estatuto ético (autonomía), esa vulnerabilidad primordial debida-a mi exposición constitutiva al Otro lo FUNDAMENTA: lo que hace que un individuo sea HUMANO, y por tanto aquello por lo que somos responsables, hacia lo cual tenemos el deber de contribuir, es su propia finitud y vulnerabilidad. Lejos de socavar la ética (en el sentido de volverme en última instancia no responsable: "No soy el amo de mí mismo, lo que hago está condicionado por fuerzas que me superan..."), esta exposición/dependencia primordial se abre a la relación propiamente ética de los individuos, que aceptan y respetan la vulnerabilidad y la limitación del otro. Es crucial el vínculo entre la impenetrabilidad del Otro y mi propia impenetrabilidad para mí mismo: están vinculadas porque mi propio ser está basado en la exposición primordial al Otro. Confrontado con el Otro, nunca puedo dar cuenta completamente de mí mismo. [...]

El primer gesto ético es así abandonar la posición de la subjetividad absoluta autopostulada y reconocer la propia exposición/ser arrojado, el ser-abrumado por el Otro (la Otredad): lejos de limitar nuestra humanidad, esta limitación es su condición positiva. Esta conciencia de la limitación implica una actitud de perdón fundamental y tolerante, "vivir y dejar vivir": nunca seré capaz de dar cuenta de mí mismo frente al Otro, porque ya soy opaco para mí, y nunca obtendré del Otro una respuesta plena a "¿quién eres?", porque el Otro es un misterio también para él/ella. Reconocer al Otro no es pues primordialmente reconocer al Otro en cierta habilidad determinada ("Te reconozco como... racional, bueno, querible), sino reconocernos en el abismo de nuestra propia impenetrabilidad y opacidad. Este mutuo reconocimiento de la limitación abre así un espacio de socialidad que es la solidaridad de los vulnerables.

El límite de esta referencia al trasfondo impenetrable en el que somos arrojados y por el cual no somos completamente responsables de nuestros actos es la negatividad de la libertad: aun cuando todo el contenido positivo de mi psique sea en última instancia impenetrable, el margen de mi libertad es que puedo decirle ¡NO! a cualquier elemento positivo que encuentre. Esta negatividad de la libertad proporciona el nivel cero a partir del cual puede cuestionarse todo contenido positivo. La posición de Lacan es que estar-expuesto, abrumado, captado en una telaraña de condiciones preexistentes, y la autonomía radical NO son incompatibles: desde luego, no puedo deshacer el peso sustancial del contexto en el cual estoy arrojado; desde luego, no puedo penetrar el trasfondo opaco de mi ser; pero lo que puedo realizar es un acto de negatividad, "limpiar el plato", trazar una línea, exceptuarme, salir de lo simbólico en el gesto "suicida" de un acto radical, lo que Freud llamó la "pulsión de muerte" y lo que el idealismo alemán llamó la "negatividad radical".

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>

¿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 acarreo 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".

Ahí 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.

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

FECHA: Lunes 5 de noviembre a las 19:30

Sujetos en deuda. José Enrique Ema

Desde una primera lectura económica, quizá más evidente, entendemos por sujetos en deuda, la nueva forma de consumidor que el capitalismo financiero requiere en la actualidad. Esta figura supone una mutación de la vieja noción de trabajador keynesiano que en el marco de unas ciertas condiciones de estabilidad y derechos tiene garantizado el acceso a un salario para poder consumir y así prolongar el ciclo económico con la obtención de ganancia, que podrá ser introducida de nuevo en este ciclo. Hoy, sin embargo, asistimos a lo que algunos han denominado como "keynesianismo de precio de activos" (López, Isidro y Rodríguez, Emmanuel (2011). El modelo español. *New Left Review*, 69, 5-27.), para el que aquel trabajador/consumidor con derechos y poder adquisitivo debe mantener, sí, su impulso consumidor, pero ahora sin que para ello sea necesario un ingreso suficiente y estable en el presente, sino únicamente su aceptación del endeudamiento como modo de acceso a los bienes de consumo por más necesarios que los podamos considerar (es un ejemplo paradigmático el acceso a la vivienda vía hipotecas). En estas coordenadas, el poder adquisitivo y un marco mínimo de estabilidad y derechos laborales no son un elemento necesario.

Pero la promoción de sujetos en deuda tiene más alcance que la figura del consumidor endeudado. Veámoslo, a modo de ejemplo, a partir de los usos de la noción de la empleabilidad y su papel en la formación para la inserción laboral.

El concepto de empleabilidad forma parte ya del vocabulario de las políticas sociales y de regulación del empleo. Se refiere además de a las competencias técnicas (saberes, metodología, habilidades prácticas...) necesarias para desempeñar un trabajo, a un conjunto de disposiciones formuladas en términos psicológicos y morales (motivaciones, actitudes, percepciones, voluntad, esfuerzo...) que facilitarían el acceso al mundo laboral. Así, la empleabilidad se considera hoy como condición (individual) necesaria, y casi única, para el acceso al mercado del trabajo.

Ya no se trata exclusivamente de preparar a los individuos para el acceso al mundo laboral, sino de reconfigurar el marco de responsabilidades sociales en el acceso al empleo. El desempleo se nombra y describe en términos de falta de empleabilidad desplazándose sus causas hacia los

individuos y su formación. Las condiciones sociales, el contexto socioeconómico y las decisiones políticas que lo sostienen, aparecen únicamente como elementos del escenario objetivo en el cual pareciera que la formación es el único resorte disponible para el sujeto para acceder al empleo.

Se trata de un mecanismo similar al que opera cuando recortamos nuestro déficit estatal para generar confianza en los mercados, como si su confianza dependiera de una característica propia, la ¿confiabilidad?, y no de un sistema de relaciones que permite extraer beneficio de la propia autoexigencia por hacerse confiable ante un amo insaciable.

La promoción de sujetos en deuda funcionaría aquí ofreciendo al sujeto un marco de responsabilidades exclusivamente individual naturalizando el contexto social, económico y político que se describe objetivamente como no modificable, pero paradójicamente en términos de incertidumbre, cambio, movilidad, riesgo, fluidez, etc.

Sin embargo este reparto de legitimidades y responsabilidades, lejos de promover sujetos-agentes más capaces de transformar sus condiciones de vida empuja en la dirección contraria, la de la incapacitación y victimización subjetiva, al promover como culpa, que merece un castigo, la deuda con el otro social (del empleo, del éxito social, etc.).

El sujeto que se ve alentado a vivir en deuda nunca podrá hacer lo suficiente. Por una parte aspira a contentar al orden objetivo del empleo, definido desde el discurso dominante como un mundo abierto de posibilidades para quien realmente se las merece. Pero a la vez, el propio sujeto interpreta las dificultades en el acceso al empleo desde el marco individualista de la empleabilidad que, así, se vuelve contra sí mismo como exigencia que le obliga a un mayor compromiso con su propia empleabilidad... y/o como culpa.

La deuda como culpa, funciona para el sujeto como justificación de su destino, su castigo merecido por no haberse formado lo suficiente al no conseguir un empleo. Es en este sentido en el que podemos hablar de un sujeto dispuesto a encadenarse, a endeudarse, con el orden dominante que le ofrece la posibilidad de elegir entre lo malo y lo peor: un esfuerzo más (individual) en pos de su empleabilidad aun cuando las condiciones (sociales y colectivas) no ofrezcan empleo suficiente para todas las personas, o el destino victimizador de la culpa individual que finalmente funciona como legitimación del orden existente (al identificar victimización con incapacidad de sustraerse a las condiciones sociales que se perciben como destino).

En realidad la empleabilidad nos permite ilustrar de modo más general cómo en nuestro contexto contemporáneo se ha generalizado como servidumbre voluntaria esta subjetividad en deuda, ya no tanto como modo de coerción desde un agente exterior al sujeto, sino mediante la incorporación subjetiva de una aspiración imposible de satisfacer pero irrenunciable para el sujeto.

Nuestra sociedad-mercado funciona como una red de conexiones y en donde producción y afectos se vinculan en un circuito que moviliza hasta lo más íntimo de la subjetividad bajo la aspiración a la satisfacción total de nuestros deseos y necesidades. Así, somos invitados a alcanzar libremente nuestra propia singularidad subjetiva consumiendo los objetos que el mercado nos ofrece como promesa de satisfacción. Pareciera que todo está a nuestra disposición (gracias al progreso y los avances técnicos y científicos). Pero la propia promesa alimenta una concepción de la satisfacción (plena) imposible de alcanzar. No hace falta más que ver lo que la publicidad nos ofrece: la casi-eterna juventud, la desaparición del sufrimiento y la enfermedad, el cuerpo bello moldeado por la cirugía, la memoria instantánea para aprobar los exámenes, el fin del estreñimiento, etc.

El consumo de los objetos nos procura una satisfacción parcial cuyo reverso es simultáneamente

una cierta insatisfacción (por no alcanzar esa satisfacción a la que aspirábamos) que nos invita a situarnos ante nuestros deseos siempre en deuda, nunca es suficiente y, por tanto, nos empuja a seguir buscando en el mercado lo que todavía nos falta. Es el mismo mecanismo de las bebidas refrescantes. A diferencia del agua que satisface nuestra necesidad fisiológica y detiene la sed, cuanto más “coca-cola” bebemos, más deseo-sed tenemos. De este modo interiorizamos una autoexigencia de plenitud que no descansa y que se convierte en una forma subjetiva de sujeción que nos ata “libremente” al orden establecido. Así, paradójicamente, en una sociedad que ha hecho de la libertad y la autonomía individual un ideal, nos encontramos con mecanismos subjetivos que nos atan bajo la apariencia de la libre elección a aquello que nos oprime, haciéndonos finalmente menos libres y capaces de modificar nuestra situación.

Comentario sobre la noción marxiana de plusvalía y el plus de goce de lacan. Conferencia pronunciada en el Ateneo de Cáceres el viernes día 22 de febrero de 2008. Dolores Castrillo

La paradoja del superyo

El superyo es esa instancia en el sujeto, esa voz que habita en su interior pero que al mismo tiempo se hace escuchar como algo ajeno, y que permanentemente le dice: tienes que conseguir aún más, no es bastante, tiene que sacrificarte aún más. Freud detectó la paradoja del superyo: el superyo le ordena al sujeto la renuncia a la satisfacción de las pulsiones pero cuanto más el sujeto obedece los mandatos del superyo más culpable se siente, es decir más se le impone que su renuncia es insuficiente y más tiene que renunciar aún. Freud explicaba esta paradoja diciendo que lo que ocurre es que la renuncia pulsional exigida por el superyo se convierte ella misma en una satisfacción, es decir que el hecho de renunciar le proporciona al sujeto una satisfacción, el sujeto goza de renunciar y por eso tiene que renunciar aún más.

En realidad estas dos caras del superyo son complementarias, en ambas se trata de una exigencia imposible de cumplir, pero, a mi juicio, en cierto modo podemos decir que cada una se corresponde con una modalidad distinta del discurso. El superyo freudiano, esa instancia que exige al sujeto la renuncia a la satisfacción pulsional, al goce, puede decirse que es el superyo adecuado a la cultura donde todavía domina el discurso del Amo. El discurso del Amo, (que es al mismo tiempo el discurso del inconsciente nos dice Lacan) impone al sujeto la renuncia al goce, y vemos que, en efecto, numerosas culturas, incluida la época victoriana que a Freud le tocó vivir, imponen a través de la moral, las costumbres, la religión, toda una serie de prohibiciones concernientes a la sexualidad, al régimen de comidas, etc que no son en suma sino una serie de disposiciones que tratan de regular y de contener el modo de gozar de los sujetos. Este discurso del Amo es el que todavía en nuestra época impera por ejemplo en lo que conocemos como el fundamentalismo islámico, un discurso en el que a través de la religión se le imponen a los sujetos toda una serie de prohibiciones concernientes al goce, en especial, aunque no sólo, al goce sexual, prohibición ejemplificada con el velo con el que ha de cubrirse la mujer. Estas prohibiciones relativas al goce propias de los países islámicos chocan profundamente con el estilo de gozar propio de nuestra sociedad occidental actual. Pues como bien comenta Foucault en el mundo actual, en la era del capitalismo desarrollado, el poder ya no funciona mediante el régimen de la prohibición. Es innegable que en las sociedades del capitalismo desarrollado no se prohíbe a los sujetos gozar, al contrario en ellas el goce lejos de ser una prohibición se ha convertido en un imperativo: el imperativo de gozar de los objetos de consumo, el imperativo de gozar de la sexualidad convertida ella misma en objeto de consumo etc. El superyo que se corresponde con la época del discurso capitalista más que al modo en que lo presenta Freud se adecua al modo en que lo hace Lacan. No es el superyo que prohíbe sino el superyo que le exige al sujeto lo imposible: ¡Goza! ¡Goza de modo absoluto!

¿Por qué es imposible el mandato de goce del superyo? No se trata de que sea imposible gozar, sino que la estructura misma del sujeto en tanto que constituido a partir de la pérdida impuesta por el lenguaje hace imposible, el goce absolutamente logrado, el encuentro con el objeto que

colmaría el vacío fundamental que le constituye como sujeto. El superyo es esa instancia que empuja al sujeto a gozar en un intento por colmar ese vacío, por suturar esa hiancia que le constituye, pero como eso es imposible por estructura, la exigencia de goce del superyo no tiene fin, su hambre es insaciable.

El superyo del capitalista

Después de este comentario en torno a las paradojas del superyo volvamos a Marx. Dije antes que la idea de que en Marx la plusvalía es entendida sólo como una ganancia placentera para el capitalista había que matizarla pues en él hay ciertas intuiciones del goce en el sentido lacaniano del término. Así, por ejemplo, cuando habla del “apetito insaciable del capitalista” Marx está dando cuenta de lo que sin grandes forzamientos podríamos traducir en nuestros términos como el superyo capitalista, que Marx no entiende de manera psicológica sino como generado por la estructura. Para abordar este punto es preciso recordar que Marx en el capítulo 4 de *El Capital* distingue dos paradigmas: el de la simple circulación de mercancías M-D-M, propio de las sociedades precapitalistas y el de la circulación del dinero D-M-D que es el propio de las sociedades capitalistas. El primero arranca del polo de una mercancía y se cierra en otra. Su fin último es el consumo, o dicho en otros términos el valor de uso. Por el contrario, el otro ciclo arranca del dinero para retornar al mismo polo, su motivo propulsor es el incremento del propio valor de cambio. La valorización del valor sólo se da dentro de este proceso constantemente renovado y por eso, precisa Marx, “el movimiento del capital es incesante”. Es en esta estructura donde Marx inserta “el apetito insaciable de ganar”, que en nuestra terminología podríamos traducir como el superyo capitalista. Dice Marx: [“Como agente consciente de este movimiento, el poseedor de dinero sólo actúa como capitalista, capital personificado, (...) en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta.] El valor de uso no puede pues considerarse jamás como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar”. Y a continuación hace una distinción muy fina entre lo que él mismo unas páginas atrás llama el instinto del atesorador y el del capitalista: “Este afán absoluto de enriquecimiento, esta carrera desenfrenada en pos del valor hermana al capitalista y al atesorador; pero[mientras que éste no es más que el capitalista trastornado, el capitalista es el atesorador racional.] El incremento insaciable de valor que el atesorador persigue, pugnando por salvar a su dinero de la circulación, lo consigue con más inteligencia el capitalista, lanzándolo una y otra vez incesantemente, al torrente circulatorio”. Y en otro pasaje encontramos esta sentencia preciosa de Marx sobre el atesorador: “El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención”. En este apetito insaciable de ganar que hermana al atesorador y al capitalista no es difícil ver que Marx intuye lo que desde una perspectiva psicoanalítica denominamos la voracidad insaciable del superyo. Pero hay aún algo más: la distinción que establece entre ambos, entre el atesorador y el capitalista, ilustra, a mi juicio, de un modo paradigmático, las dos caras del superyo de las que hemos hablado antes. El atesorador que “abraza el evangelio de la abstención” es una encarnación cuasi literal del superyo freudiano, el superyo que impone la renuncia al goce pulsional, renuncia que, paradójicamente, como vio Freud se convierte en fuente de goce. Lo cual ilustra perfectamente esta figura del atesorador que renuncia a los placeres, al goce de la carne, pero de esa renuncia extrae una nueva fuente de goce, el goce mismo del atesoramiento. En cambio, el capitalista que Marx considera la versión racional del atesorador (y esto no deja de tener su interés a la hora pensar la noción misma de racionalidad) y que lejos de abrazar el evangelio de la abstención lanza su dinero una y otra vez al torrente circulatorio en un ansia de que el dinero produzca más y más, antes que el superyo de la renuncia se diría que es la encarnación misma del superyo “lacaniano” con su imperativo de goce sin fin. Como muestra de esta intuición marxiana del goce del superyo inherente a la lógica de la creación de plusvalía tenemos este pasaje donde Marx evoca el capital bajo la figura del vampiro: “Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de trabajo excedente. El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo chupa”. La figura del

vampiro, que comienza a frecuentar la literatura desde los primeros tiempos del capitalismo y que goza aun de muy buena salud, es sin duda una de las figuras paradigmáticas que ilustran la voracidad insaciable del superyo.

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

FECHA: Lunes 12 de noviembre a las 19:30

La igualdad o la desigualdad de los sexos y la disparidad de los goces. Margarita Álvarez.
<http://www.elblogdemargaritaalvarez.com/>

La diferencia sexual

El hecho de que haya dos sexos anatómicos, mujer y varón, y que cada uno de ellos tenga aún -quizás por breve tiempo dado los avances en materia de reproducción-, cometidos claros y diferenciados en la reproducción de la especie, sumado al hecho de que todas las culturas distinguen la diferencia de los sexos –es decir que su reconocimiento sea universal- lleva a algunos a confundir el sexo “hombre” o “mujer” con “masculino” o “femenino” y a considerar como un dato de la naturaleza, es decir, primario, como una evidencia irrefutable, que la diferenciación entre lo masculino y lo femenino se basa en la biología, se deduce directamente de ella; es un hecho del desarrollo necesariamente vinculado a haber nacido de un sexo u otro. Y, en consecuencia, propongan que se identifiquen con determinados roles para desempeñar lo mejor posible la función natural de cada sexo en la reproducción. Este sería el punto de vista de la tradición.

Otros, sin embargo, hacen hincapié en la particularidad de las representaciones de lo masculino y lo femenino según la época y la cultura, y subrayan la llamada construcción social o cultural de esa diferencia. Esta sería la perspectiva más contemporánea.

De un lado, tendríamos un esencialismo biológico; de otro, podemos decir, el relativismo.

Aunque el psicoanálisis de orientación lacaniana no aborda la diferencia sexual como un dato primario, natural, sino como una construcción, no considera sin embargo, como hacen los partidarios de la teoría del género –herederos de la distinción entre sexo y género planteada en los años 60 por Stoller a raíz de sus investigaciones sobre transexualismo-, que sea un mera consecuencia de la convención, de los representaciones convencionales que una sociedad dada acuerda a lo femenino y lo masculino, aunque por supuesto esto último influya.

Para el psicoanálisis de orientación lacaniana, la diferencia sexual no tiene que ver con el símbolo sino con el funcionamiento del significante, es decir, se sustenta en el funcionamiento mismo del lenguaje. Masculino y femenino resultan de entrada de una relación distinta con el significante fálico. Y si entendemos el significante fálico como el significante del goce, “masculino” y “femenino” nombran modalidades de goce distintas. Y lo interesante es que no se corresponden necesariamente con el hecho de ser hombre o ser mujer.

La disparidad de los goces

El psicoanálisis no se confunde con la anatomía, ni se detiene ante las identificaciones sexuales simbólicas o imaginarias, ni concluye a partir de la relación que el sujeto mantiene con los roles convencionales que hay en el entorno o en la época. Tampoco considera que las conductas sexuales de los individuos constituyan la verdad de su modalidad de satisfacción.

El psicoanálisis se interesa por la posición sexuada de un sujeto, es decir, por su posición frente a lo real de su cuerpo, de su propia modalidad de goce o de satisfacción.

Slavoj Žižek (2005) "Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad" Paidós: Buenos Aires. Pp. 244

Es aquí donde los "construccionistas" foucaultianos y Lacan se separan: para los "construccionistas", el sexo no es un dado natural sino un bricolage, una unificación artificial de prácticas discursivas heterogéneas; mientras que Lacan rechaza esta perspectiva sin volver a un sustancialismo ingenuo. Para él, la diferencia sexual no es una construcción discursiva, simbólica; antes bien, emerge en el punto mismo donde la simbolización fracasa: somos seres sexuados porque la simbolización siempre se choca con su propia imposibilidad inherente. Lo que está en juego no es que los seres "reales", "concretos", nunca puedan corresponderse plenamente con la construcción simbólica de "hombre" o de "mujer": el punto es, más bien, que esta construcción simbólica suplementa cierto atolladero fundamental. En síntesis, si fuera posible simbolizar la diferencia sexual, no tendríamos dos sexos, sino solamente uno. "Masculino" y "femenino" no son dos partes complementarias del Todo, son los dos intentos (fallidos) de simbolizar ese Todo

Copjec, Joan (2006) El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia. Paidós: Buenos Aires. Pp.19-33

Así como para el psicoanálisis el sexo nunca es simplemente un hecho natural, tampoco es reducible a ninguna construcción discursiva, al sentido, en última instancia. Pues lo que tal reducción ignoraría es el radical antagonismo entre el sexo y el sentido. En términos de Lacan, "Todo cuanto está implicado en el abordaje analítico del comportamiento humano indica, no que el significado refleja lo sexual, sino que lo compensa". El sexo es el traspie del sentido. Esto no significa que el sexo sea prediscursivo; no pretendemos negar que la sexualidad humana sea producto de la significación sino, más bien, afinar esta posición afirmando que el sexo se produce a partir del límite interno, la falla de la significación. El sexo encuentra su lugar sólo allí donde las prácticas discursivas tropiezan y en modo alguno donde logran producir significado-.

SESIÓN 5: DE AFECTOS, DESEO Y POLÍTICA

FECHA: Lunes 19 de noviembre a las 19:30 5 de noviembre a las 19:30

Necesidad, demanda, deseo. Dolores Castrilo Mirat
http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/N/necesidad_demanda.htm

(...) 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.
[...]

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.

Larrauri, Maite (2001) El deseo según Deleuze. Valencia: Tandem. 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, todos 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.

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

FECHA: Lunes 26 de noviembre a las 19:30

Toni Negri ¿Es posible ser comunista sin Marx? <http://www.politicaycomun.com/2011/03/es-posible-ser-comunista-sin-marx-toni.html?spref=fb>

El común no es una razón necesaria - pero es un aumento del ser porque el hombre desea ser multiplicidad, establecer relaciones, ser multitud - no pudiendo estar solo, sufriendo el dolor de

la soledad. En segundo lugar, la acumulación del ser, incluso, no tiene ni identidad ni origen: él mismo es un producto de la diversidad y del consenso o desacuerdo entre las singularidades, la articulación de las construcciones lingüísticas y determinaciones históricas, y el fruto de los encuentros y desencuentros. Se debe particularmente enfatizar que el común no debe ser visto como el universal. Puede contenerlo y expresarlo, pero no se reduce a él, es más dinámico y prolongado temporalmente. Lo universal puede predicarse de cualquiera y de todas las personas. Pero el concepto de individuo auto-subsistente es contradictorio. No hay individualidad, sólo relación de las singularidades. El común recompone el conjunto de las singularidades. Esta diferencia del común y del universal es absolutamente crucial aquí: Spinoza la define cuando, ante el vacío general del universal y la inconsistencia del individuo, opone la determinación concreta de las "nociones comunes". Lo universal es aquello que en el aislamiento, en la soledad, todo sujeto puede pensar; lo común es por el contrario lo que cada singularidad puede construir, construir ontológicamente a partir del hecho de que cada singularidad es múltiple pero determinada concretamente en la multiplicidad, en la relación común. La universalidad está dicha desde lo múltiple mientras que el común está determinado y construido a través de lo múltiple y lo especificado. La universalidad considera al común como un abstracto y lo inmoviliza en el curso histórico: el común substrahe lo universal a la inmovilidad y a la repetición. Y lo construye en cambio concretamente.

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

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

Entrevista a Jorge Alemán “Un tiempo histórico donde lo subjetivo ha ingresado en la forma mercancía” <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-153070-2010-09-13.html>. Por Natalia Aruguete y Bárbara Schijman

–¿Cuál es el aporte de Lacan, la política en cuestión... para pensar la relación entre psicoanálisis y política?

–Es una relación tensa, problemática, porque la política se ocupa de los hechos colectivos y el psicoanálisis, en principio, se ocupa de la teoría del sujeto. Pero es cierto que a partir de Lacan, esa teoría del sujeto se vincula también a la construcción de los lazos sociales y, en particular, a la construcción discursiva de la realidad. A su vez, la política, las ciencias políticas y las teorías sociales han empezado a tener en cuenta cómo está hecho el sujeto. Por lo tanto, ya no basta describir los hechos objetivos, sino que es necesario considerar cómo se constituyen ciertas respuestas subjetivas en esos procesos. Las transformaciones sociales, o lo que impide que éstas ocurran, exigen –en muchas ocasiones– ver de qué manera han sido subjetivados esos procesos sociales. A su vez, después de la crisis del modelo neoliberal, a medida que vuelve a tomar forma la teoría de los antagonismos sociales, es necesaria una teoría de cómo funcionan los sujetos en esos antagonismos. Porque ya no son los antagonismos clásicos, como la lucha de clases, sino antagonismos más fragmentados, ya no aparecen claramente objetivables, pero sí funcionan dentro de la estructura social. A ese respecto, el psicoanalista puede dar cuenta de la implicación subjetiva de estos procesos.

–¿A qué llama “antagonismos fragmentados”?

–Cuando funcionaba la teoría de la lucha de clases, la clase trabajadora, por su posición objetiva dentro del modo de producción, era la destinada a llevar a cabo la transformación. Se pensaba que –por lo mismo– era el sujeto histórico que iba a realizar la esencia humana. Hoy no aparece un sujeto histórico objetivable de esa manera.

–¿Por qué?

–Porque hay excluidos y porque, dentro de los mismos trabajadores, hay fragmentos: están los inmigrantes, los excluidos, los que no tienen trabajo. En la pobreza hubo una metamorfosis. En el concepto clásico del marxismo, la pobreza era la privación de las satisfacciones, de las necesidades materiales, era una carencia. Hoy, un concepto como el de Lacan –el “plus de gozar”, que alude a los modos de satisfacción– muestra que la pobreza no es solamente un menos, que también es una más, que en la miseria actual participa el consumo de la droga, el consumo de las armas, las adicciones. Ya no se puede pensar sólo en la lógica de la falta, hay un montón de procesos de subjetivación en donde podemos ver que hay una fragmentación, y por lo tanto, si estos antagonismos que forman parte de la dinámica social quieren tomar una forma política, deben ser tenidos en cuenta todos estos factores.

–¿Por qué cree que ser lacaniano implicaría ser de izquierda?

–Lacaniano y de izquierda no son palabras que vayan bien juntas. Primero porque Lacan nunca fue de izquierda. Con respecto a los proyectos de la izquierda clásica siempre tuvo una relación crítica. Sin embargo, Lacan es un pensador radical, entendió muy bien la lógica capitalista, entendió muy bien los efectos de la técnica en el mundo contemporáneo. Por lo tanto, dado que la izquierda ya no dispone de aquel sujeto histórico que prometía la transformación, puede encontrar en Lacan una oportunidad para renovar su discurso.

–¿Cómo encontraría esta oportunidad?

–Al poder ver de qué manera se piensa a la realidad, la que, ya a partir de Lacan, no es una cosa continua. En Lacan hay oposición muy clara entre lo real y la realidad. Lo real es lo que no se simboliza en la realidad. Por lo tanto, los sujetos construyen distinto tipo de respuesta con respecto a ese real que es imposible de simbolizar. Hasta ahora los proyectos de transformación partían del supuesto de que sólo con la toma de conciencia, sólo a través de la crítica y a través del análisis objetivo de la realidad, ya se podía inaugurar un proceso de cambio. Pero a partir de la lógica lacaniana, que exige la construcción de mediaciones, esto ya no está garantizado. Esta ausencia de garantías ha llevado a algunos lacanianos a volverse conservadores, irónicos, o a ejercer una especie de escepticismo lúcido. Pero, por el contrario, también se pueden aprovechar esos mismos obstáculos para repensar los proyectos políticos, como lo hace Ernesto Laclau.

–De algunos pasajes de su obra pareciera desprenderse la idea de que el psicoanálisis siempre ha sido de izquierda, ¿es así?

–Es curioso porque Freud nunca creyó en los procesos revolucionarios y Lacan tampoco. Mi afirmación ha sido que el psicoanálisis ha sido un síntoma en la izquierda. Sin embargo, los momentos más fecundos del psicoanálisis siempre han tenido que ver precisamente con una discusión que intentó transformar a la civilización. Hay siempre dos posibilidades: se puede ser hegeliano de izquierda o hegeliano de derecha, se puede ser heideggeriano de izquierda o heideggeriano de derecha.

–¿Se puede?

–Sí.

–¿Cómo?

–Heidegger no era de izquierda. Sin embargo, toda la descripción del mundo de la técnica fue finalmente asumida por la izquierda, porque Heidegger entendió que la técnica no era simplemente un instrumento técnico, sino una manera de emplazarnos a todos en una sociedad del espectáculo donde nos íbamos a volver imágenes, como se ha confirmado actualmente en la realidad. Por lo tanto, hoy en día, la lectura heideggeriana del mundo contemporáneo forma parte de los instrumentos críticos. Ese es el caso de un pensador que no surge del ámbito de la izquierda y al que, sin embargo, grandes discípulos –incluso judíos– lo han transformado en una referencia para la izquierda. En otro orden podrían funcionar también las tesis lacanianas. Lacan entendió cómo era lo que podemos llamar el discurso capitalista, qué tipo de lógica lo regía. Lacan más bien pensó todos los obstáculos que hay del lado del sujeto para asumir un proceso de cambio. Sin embargo, si ahora la izquierda no asume en definitiva cómo están hechos los sujetos, estaría en una posición idealista, seguiría desconociendo uno de los motores decisivos para lo que es un cambio político.

–¿Hoy qué sería ser de izquierda en América latina?

–Da la impresión de que es más fácil pensar qué es ser de izquierda en América latina que en Europa, en este momento. No podemos imaginar cómo es la salida del capitalismo, es más fácil imaginar el fin del mundo que la salida del capitalismo. Por su lógica cultural, por la presencia

de la imagen y la sociedad del espectáculo, por las posibilidades que ha tenido de volver todo mercancía, incluso la subjetividad. De allí la importancia del psicoanálisis.

–¿Por qué cobra tanta importancia el psicoanálisis?

–Porque estamos en un tiempo histórico donde lo subjetivo mismo ha ingresado en la forma mercancía. Entonces, ser de izquierda es pensar que aunque no sea posible concebir ese exterior, el capitalismo es una realidad histórica contingente, no es la última palabra de la condición humana, no es eterno. No hay nada que garantice cuál es esa salida, a diferencia de otras épocas. Volvemos a lo fragmentado, en donde uno podía decir: “Esto no es más que una etapa, que precede a otra, donde habrá un sujeto histórico que nos conduzca a esta otra etapa”. No hay nada que garantice esa salida. Sin embargo, forma parte de la apuesta poder pensar en qué condiciones una salida como tal sería posible.

–¿Cómo define “la política del psicoanálisis”?

–La política específica del psicoanálisis se reflejó muy bien cuando Lacan intentó construir su escuela. Por un lado, la experiencia analítica lleva al sujeto que lleva adelante esta experiencia, a ir más allá de sus identificaciones. A la vez, si tiene que pertenecer a una escuela, cómo pertenece a una escuela alguien que –a la vez– ha tomado distancia de sus identificaciones. Porque, en general, cuando se pertenece a un conjunto es a través de identificaciones, a través de lo que Freud llamaba “la psicología de las masas”. En general, los conjuntos se rigen por significantes, a los que funcionan como ideales y aglutinan a los sujetos.

–¿Cómo se piensa un colectivo que no esté organizado a través de la identificación?

–Ese es un problema político del psicoanálisis. A la vez, un colectivo se vuelve interesante cuando no lo rige sólo la identificación, porque un colectivo regido por la identificación –tarde o temprano– termina en una inercia, en una segregación, en un rechazo. Entonces, un colectivo que no sea sólo construido desde la identificación es una de las experiencias políticas más apasionantes. El psicoanálisis, desde el punto de vista político, no apuesta por fortalecer las identificaciones. Este es un debate con otros movimientos políticos que reivindican lo identitario. En el psicoanálisis, las posibilidades de transformación se abren en la medida en que no todo esté jugado en el plano de la identificación.

–Además de la identificación, ¿cuáles son esos otros componentes que hacen que un colectivo perdure en el tiempo?

–Una causa. Pero a diferencia de otras épocas, en donde uno podía objetivar la causa, conocerla y ponerla delante de uno, esta causa está un poco perforada, no tiene un fundamento que se nos presente claramente y, además, tiene mucho de apuesta.

–Frecuentemente se vincula al psicoanálisis con una práctica a la que acceden pocos, ¿no contradice esta idea a la relación del psicoanálisis con la izquierda?

–Que el psicoanálisis esté vinculado a pocos evidentemente forma parte de lo que es la lógica cultural de este momento histórico. En mi propósito no está transformar a los psicoanalistas en una corriente de izquierda, sino que en la izquierda surja como problema algo que ha planteado el psicoanálisis. Yo he habitado en la tensión difícil de conciliar estos dos legados –ya que mi herencia simbólica es tanto el psicoanálisis como mi pertenencia a la izquierda–, sin ninguna expectativa de casar bien a estos dos términos, sino viviendo en una tensión irreductible con respecto a ellos. Lo que sí me interesa es que emerja algo que la izquierda en general no ha tenido en cuenta, pero después de experiencias históricas a mí me parece que vale la pena que se tenga en cuenta, que es el malestar en la cultura descrito por Freud, el discurso capitalista descrito por Lacan y las maneras en que un sujeto está constituido. Porque sin pensar cómo un

sujeto está constituido, es imposible pensar un proceso de transformación.

–¿Cómo se piensa hoy el malestar en la cultura?

–Hay muchos modos de pensar, todos pueden ser susceptibles de una articulación. Primero, con la despolitización: la política ha perdido su condición, ya no tiene la dignidad de una experiencia. En segundo lugar, con la imposibilidad de construir relatos simbólicos. Cada vez más, el empuje a los modos de gozar produce lo que es estar a solas con la pulsión de muerte, sin poder construir ningún relato: ahí hay una definición psicoanalítica o lacaniana de la miseria. En segundo lugar, entonces, esta corrosión de los relatos. En tercer lugar, en la presencia de un mundo que empuja cada vez más a decirlo todo, a contarlo todo en todas partes, para que precisamente todo se vuelva mercancía. Esto, en apariencia, parece muy subjetivo, pero es un asesinato de la subjetividad, porque el sujeto no hace la experiencia de lo que es habitar la lengua, hace una experiencia más bien de disciplinamiento.