

## **PERSPECTIVAS DESDE LA IZQUIERDA LACANIANA SOBRE LA POLÍTICA**

### **Autores:**

Facundo Gauna. DNI.: 30432160. Universidad Nacional de Rosario. Contacto:  
[faxgauna@gmail.com](mailto:faxgauna@gmail.com)

Juan Pablo Gauna. DNI: 28764484. Universidad Nacional de Entre Ríos. Contacto:  
[jpgauna@hotmail.com](mailto:jpgauna@hotmail.com)

### **Resumen:**

Algunos teóricos de izquierda recurren al concepto de “falta constitutiva” para tratar los problemas de la subjetividad y la política. Es esa falta la que dinamiza determinadas operaciones de goce, que autores como Slavoj Žižek han rastreado en la base del sistema capitalista. Es por ello que para nutrir el debate sobre las luchas sociales contemporáneas se ha retomado la cuestión de la afectividad. A partir de ella se avizoran las fijeza discursivas y cómo se dan los procesos de identificación. Esta es parte de la agenda de problemas de Yannis Stavrakakis que intentaremos debatir.

Si entendemos que los discursos presuponen investimento de jouissance, puede advertirse cómo se conforman los lazos sociales de acuerdo a la actividad e inactividad de ciertas formas de identidad e identificación. Como sostiene el autor griego: “(...) el afianzamiento requiere una forma particular de relación o lazo que, en lo que concierne al investimento psíquico, es del mismo tipo: requiere la movilización y la estructuración del afecto y la jouissance.” (Stavrakakis, 2010: 193)

Si bien los procesos de identificación vinculados a la afectividad pueden dar lugar a lo nuevo, no siempre ocurrirá en una dirección progresista. Para encontrar respuestas sobre porqué los individuos están predispuestos a subordinarse, se debe retomar el rol del “Nombre-del-Padre”

que estructura la realidad mediante la imposición (castradora de la Ley). Por ello analizaremos este prototipo de poder simbólico para pensar lo político.

**Palabras clave:** política - afecto - subjetividad

### **Lo político y la producción de subjetividad**

Para pensar la constitución de subjetividades en el campo de la teoría política resulta prolífico detenerse en las relaciones imaginarias que dan lugar a la conformación de determinados lazos sociales.<sup>1</sup> Es que a partir de un abanico de imágenes, fantasías, mitos y relatos -que nos habitan de modo inconsciente- será posible la composición de relaciones que se articularán con lo real y lo simbólico, dando lugar a un orden cultural dominante y a una determinada producción de subjetividad. Es por ello que nos interesará aquí dejar de lado el liberalismo para pensar políticamente. Sostenemos esto ya que esa tradición dificulta la reflexión sobre la conformación de identidades colectivas al privilegiar una mirada individualista y racionalista.

Tomando distancia de paradigmas liberales que privilegian la economía y la ética, seguiremos a Chantal Mouffe para dejar atrás modelos instrumentalistas, por ejemplo el “(...) denominado en ocasiones “agregativo”, [que] concibe a la política como el establecimiento de un compromiso entre diferentes fuerzas en conflicto en la sociedad. Los individuos son descritos como seres racionales, guiados por la maximización de sus propios intereses y que actúan en el mundo político de una manera básicamente instrumental.” (Mouffe, 2009: 20)

En cambio el modelo “deliberativo” aspira a crear un vínculo entre la moralidad y la política. Tal es la propuesta de Jürgen Habermas con su planteo sobre la racionalidad comunicativa, donde sus defensores: “Presentan el debate político como un campo específico de aplicación de la moralidad y piensan que es posible crear en el campo de la política un consenso moral racional mediante la libre discusión.” (Mouffe, 2009: 20). No se trata de

pensar una política democrática completamente inclusiva, ni que negocie acuerdos de intereses en conflicto. Más aún, Jacques Rancière plantea que el desacuerdo constituye un lugar central en la política, ya que comprende a las distintas perspectivas que pueden intervenir en la esfera pública. En tal sentido, se conceptualiza al desacuerdo puntualizando que: *“Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras. (...) al mismo tiempo que entiende claramente lo que le dice el otro, no ve el objeto del que el otro le habla; o, aun, porque entiende y debe entender, ve y quiere hacer ver otro objeto bajo la misma palabra, otra razón en el mismo argumento.”* (Rancière 2010: 9) A esto hay que añadir la puesta en discusión sobre *el quién* hace de su intervención un objeto. Aquí el desafío es pensar la política como una actividad que está caracterizada por la racionalidad del desacuerdo.

Entendemos, junto a los teóricos de la izquierda lacaniana, que la naturaleza de los conflictos de la política será constitutiva de las metas de la política democrática. Entonces el problema será cómo habérselas con el conflicto. Mouffe lo plantea en estos términos:

*“Lo que requiere la democracia es trazar la distinción nosotros/ellos de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo, que es constitutivo de la democracia moderna.”* (Mouffe, 2009: 20)

Si se retoma el planteo de Sigmund Freud, se advertirá que todo proceso de “identificación” opera desde el investimiento libidinal que hará posible establecer un “nosotros” y un “ellos”. Aquí los instintos libidinales darán lugar a determinadas identidades compartidas, atravesadas por amores y odios. Después de Freud los especialistas en propagandas advirtieron esto:

*“En los años cincuenta, luego de haber comprendido paulatinamente que la verdadera sujeción se establece mediante lazos emocionales y no a través de la argumentación racional, la industria publicitaria comenzó a adoptar técnicas de indagación motivacional (...)”* (Stavrakakis, 2010: 261)

Las identidades compartidas de las que hablábamos antes, nunca logran la completud y, siguiendo a Sergio Caletti, introduciremos el concepto de *fantasma* para dar cuenta de cómo se conforman lazos sociales: “*Hablaremos de fantasma para aludir a la contracara de esta unidad recuperada, contracara que –la plenitud ilusoria- mete bajo la alfombra. Desde su secreto, el fantasma empero organizará los marcos de sentido en los que se moverá la identidad unitariamente reconstituída.*” (Caletti, 2009: 181). Esos marcos de sentido tendrán directa relación con determinadas matrices culturales.

Además Yannis Stavrakakis remarcará que el dispositivo fantasmático es el que permite un goce parcial que moviliza a los sujetos y los relaciona de determinada manera, y recordará que: “(...) *la promesa imaginaria de recuperar nuestro goce perdido/imposible es el origen principal del soporte fantasma que sostiene muchos de nuestros proyectos y elecciones de índole política.*” (Stavrakakis, 2010: 224)

Si se entiende de este modo las identidades compartidas se advertirá el porqué de determinadas configuraciones sociales en los procesos políticos. Por ello Mouffe reclama que: “*El discurso político debe ofrecer no sólo prácticas, sino también identidades que puedan ayudar a las personas a dar sentido a lo que están experimentando y, a la vez, esperanza de futuro.*” (Mouffe, 2009: 32)

En esta dirección, Stavrakakis hace suyo el enfoque de Jacques Lacan para ver en el concepto de goce (*jouissance*) lo que anima el deseo humano, y Slavoj Žižek hablará de una relación compartida en las comunidades donde el goce es encarnado por referencia hacia una “Cosa” que es estructurada mediante fantasías. Esas fantasías, dirá Stavrakakis, tienen a su vez su raíz en la “*jouissance*” del cuerpo.

Tanto el autor esloveno, como el griego, ponen como ejemplo el nacionalismo como terreno fértil en el que se hace visible la dimensión afectiva de lazos sociales, que pueden tornarse hostiles hacia los “ellos” que constituyen “lo extranjero”.

Si sujetos de otras nacionalidades son percibidos como amenaza para el goce propio, el antagonismo comienza a traducirse en términos de amigo/enemigo. Precipita entonces el interrogante sobre cómo traducir en términos racionales la xenofobia.

Si se trata de revisar cómo se conforman los lazos sociales y las formas de identificación, la tradición lacaniana pone el acento en cómo las restricciones constitutivas de las subjetividades pueden plantearse en términos de límites simbólicos. Esto lleva a esbozar cómo se registran psíquicamente las restricciones políticas. Judit Butler plantea que debemos “(...) *tomar en consideración el terreno de las restricciones, sin el cual cierto ser vivo y deseoso no puede abrirse camino. Y cada uno de esos seres está presionado no sólo por lo que es difícil de imaginar, sino por lo que continúa siendo radicalmente inconcebible*”<sup>ii</sup> (...)” (Butler, 2008: 145).

Es precisamente la reiteración regulada y obligada de normas la que da lugar a la dimensión “performativa” de las construcciones. Es por esto que deberá hablarse de producciones ritualizadas, donde la restricción está presente, siendo eco de las prohibiciones y tabúes que ponen límite a la imaginación.

Teniendo en cuenta las reflexiones de Butler sobre la asunción del sexo, es posible retener algunos interrogantes que ayuden a indagar sobre la identificación fantasmática, a saber: ¿cómo se expresa la capacidad de producir y restringir de la ley –rol del Nombre-del-padre- en la asignación de posiciones dentro del lenguaje? Y ¿cómo puede construirse la regulación como una restricción productiva? Siguiendo el planteo de la autora, se subraya el papel que cumple la demanda simbólica y su fuerza a la hora de dar lugar a nuevos lazos sociales. Retomando a Lacan, este “(...) *argumentaba que el sexo es una posición simbólica que uno adopta bajo la amenaza de castigo, es decir, una posición que uno está obligado a asumir, pues se trata de imposiciones que operan en la estructura misma del lenguaje y, por consiguiente, en las relaciones constitutivas de la vida cultural.*” (Butler, 2008: 146)

Si se retoma qué ocurre con el deseo sexual, es posible comenzar a dar cuenta de cómo se moviliza y estructura el afecto, que dará lugar a distintos tipos de poder simbólico,

siguiendo a Butler: *“Para Lacan, el deseo sexual se inicia por la fuerza de la prohibición. En realidad, el deseo está proscrito de la jouissance (el goce) precisamente mediante la marca de la ley. El deseo viaja a lo largo de sendas metonímicas, a través de una lógica de desplazamiento, impulsado y frustrado por la fantasía imposible de recuperar el placer pleno anterior al advenimiento de la ley. Y no es posible retornar a ese sitio de abundancia fantasmática sin correr el riesgo de la psicosis.”* (Butler, 2008: 149). Esas sendas metonímicas de deseo son las que ha retomado Stavrakakis quien indica como ejemplos al nacionalismo en Europa y el caso de la publicidad.

*“El nacionalismo ilustra la importancia que adquiere el trazado de fronteras políticas, sociales y culturales entre “nosotros” y “ellos” en la constitución de identidades colectivas e individuales.”* (Stavrakakis, 2010: 220) ¿Pero qué ha ocurrido con el establecimiento de fronteras desde el surgimiento de la Unión Europea? Es innegable que las disputas entre países son persistentes, pero urge buscar respuestas al surgimiento de los nacionalismos de derecha. Parte de la explicación a este avance xenófobo puede encontrarse en cómo se ha tramitado el goce, así: *“Si mis identificaciones resultan ser incapaces de recobrar mi goce perdido/imposible, sólo puedo sostenerlas atribuyendo la falta al “robo de mi goce”, perpetrado por un actor externo.”* (Stavrakakis, 2010: 226). Es de este modo como una forma antagonista toma un rumbo perturbador.

Un camino en el que el goce parcial podría darse más felizmente es el de la solidaridad nacional donde en la misma *“(…) se mantiene ritualizando prácticas que ofrecen un goce limitado (celebraciones, festivales, rituales de consumo, etc.), y también mediante la reproducción del mito del destino nacional en el discurso público oficial y no oficial.”* (Stavrakakis, 2010: 227)

En el caso del consumismo, Stavrakakis recuerda el lugar central que ocupa el mismo en la vida social, y que la publicidad es uno de los tropos discursivos hegemónicos de la modernidad tardía. Por ello es importante revisar qué ocurre con la lógica del deseo y los goces parciales a los que podemos acceder para pensar caminos alternativos para la afectividad. El autor griego lo plantea así:

*“Si el consumismo ha triunfado, es porque ha logrado registrar y reconfigurar la lógica del deseo mediante los efectos fantasmáticos de la publicidad y las vivencias de jouissance parcial, y ninguna crítica resultará eficaz si no reconoce este hecho y formula una administración alternativa del goce.”* (Stravrakakis, 2010: 265). Por esto se debe estar advertido de cómo los actos de consumo introducen la idea de que es posible reencontrar la falta subjetiva.

Si como sostiene Butler... *“Identificarse no es oponerse al deseo. La identificación es una trayectoria fantasmática y una resolución del deseo; adoptar un lugar; territorializar un objeto que permite la identidad mediante la resolución temporal del deseo, pero éste continúa siendo deseo, aunque sólo sea en su forma repudiada.”* (Butler, 2008: 152). Sería necesario reflexionar sobre cómo se dan las resoluciones del deseo en el sistema capitalista del siglo XXI. Además es posible preguntarse si la política está motivada por la fantasía de recuperar objetos perdidos, tanto como por el deseo de permanecer protegido de la amenaza de castigo que tal recuperación podría causar.

### **Discursos, ideologías y jouissance**

¿Cómo es que se conjugan las realidades, discursivas, ideológicas y la dimensión estructural y horadante de la *jouissance* subjetiva? ¿Cómo se labra el argumento de que toda ideología no se pueda pensar sin ese componente de goce que lo criba? Y, ¿cómo resulta, al mismo tiempo, que las ideologías le den curso a ese aparato de goce en cada sujeto?

Estas realidades ideológicas y discursivas, que se predisponen e irrumpen como plafones y usinas simbólicas en los sujetos, no deben entenderse como una realidad intrusiva y precaria sin articulación posible a una afectividad, ya que éstas actúan mediatizándola y articulándola fuertemente. Podemos decir que para Lacan el lenguaje, los discursos como constructos colectivos que son, direccionan los investimentos psíquicos, poniéndolos potencialmente en acción a determinadas identificaciones y vínculos sociales; pero cabe aclarar que estas energías, catexis<sup>iii</sup>, no se dirigen hacia cualquier discurso, sino más bien se

empalman y se fijan a significantes portentosos y específicos de acuerdo a la realidad vivencial de cada sujeto. Es decir que, cuando algunas palabras se solidifican, se ornamentan entrando en la historia de los sujetos, se produce un enlace de afectos singulares. Según Stavrakakis:

*“En palabras de Vanier, “el discurso es para Lacan una organización colectiva destinada a administrar la jouissance” (...) “y ésta es la piedra angular del proceso de socialización [según Declerq]: “Un discurso siempre dará al niño una idea de lo que uno hace o se supone que debe hacer con la jouissance” (Stavrakakis, 2010: 121). En esta cita podemos avizorar una breve revisión del capital e intrincado entrecruzamiento entre discurso y goce. Entre estos dos componentes puede registrarse una relamida y problemática dialéctica inacabada, para nada resuelta; ergo, cada sujeto se debe enfrentar con lo que se supone que debe hacer con la organización de su economía libidinal, con qué significantes flotantes prevalentes se topará, es decir, a qué discursos tendenciales se acoplará. Hay reparo, pero no garantías, en el sentido de que ningún discurso acredita una directiva de cómo hacerlo en cada uno de los sujetos, pero sí opera en ellos como la gran instancia, por antonomasia, articuladora y a la vez fundante de toda herramienta simbólica. Y complejizando aún más esta dialéctica entre *jouissance* y discurso, sin analizarlos en tiempos cronológicos, sino como pretende el psicoanálisis en tiempos lógicos: “(...) el afecto y la jouissance no se experimentan como meras intrusiones, sino también como investimento que infunde significación, con lo cual fortifican el sentido y el discurso.” (Stavrakakis, 2010: 119)*

A partir de lo desarrollado precedentemente, retomamos y continuamos indagando, de acuerdo a los teóricos de la izquierda lacaniana, ¿cómo es que resulta cierto afianzamiento de un poder simbólico, sobre una base del afecto y la *jouissance*, que persiste como tal?, ¿cómo y porqué una ideología insiste más allá de cualquier proceso consciente en un sujeto?, ¿resulta insospechado pensar que los sujetos sólo despiertan de su sonambulismo ideológico y discursivo cuando su realidad se cae y se vuelve sintomática<sup>iv</sup>?

Quizás, puede resultar que al síntoma lo vuelvan a reintegrar a su fantasma como promesa de goce perdido y así fortificar el deseo y así sucesivamente sostener la confluencia entre ambos. Porque claro, la potencia del deseo del sujeto sin el goce, “su goce” es impensable. *Jouissance* que siempre al momento de desligarse de una realidad discursiva desnuda al sentido, es amórfico en su realidad negativa; pero necesariamente en algún instante, *après coup*... a posterior (de acuerdo al proceso de reelaboración de cada sujeto) se vuelve a enlazar a otros discursos que le provean sentido; facilitando y habilitando de este modo la simbolización.

Toda vez que hablemos de goce siempre debe hacérselo en términos de goce parcial y fálico. Nunca se accederá al goce completo, mítico, sino únicamente de modo parcial, como promesa, plus de goce.

Se debe añadir que lo simbólico es una sombra inminente e inmanente al afecto desamarrado, y que en algún momento logra articularse. Stavrakakis señala que: “*La realidad humana total no es más que un montaje de lo simbólico y lo imaginario (...), una articulación de significantes investidos de coherencia y unidad imaginarias –fantasmáticas-. Tal como Lacan señala audazmente en AÚN, “cada realidad se funda y se define con un discurso”* (Stavrakakis, 2010: 62)

Dado que el discurso acciona de tal forma, se puede pensar el *capitonnage* ideológico que atraviesa a los sujetos más allá de sus consciencias, como lo que es producido desde un entramado semiótico que se amarra y afianza desde un nivel afectivo, consumándose así, en diversas construcciones identitarias, objetos y significantes disponibles. Ese es el juego trenzado entre lo simbólico y las innumerables dialécticas aceitadas y detenidas de lo imaginario.

Según el análisis de Stavrakakis: “(...) *ningún cambio político y social puede instituirse con eficacia si sólo se implementa en el nivel del conocimiento, mediante transformaciones de la conciencia.*” (Stavrakakis, 2010: 42). Escudriñar a la obediencia social como producto impostado y prearmado de la conciencia, de las realidades discursivas

superyoicas hegemónicas nos obnubila y fractaliza el ejercicio de percepción que pretendemos del asunto. La analítica de la jouissance como criba a todo discurso nos exhorta y advierte que “(...) *la dialéctica lacaniana del goce es capaz de mejorar notablemente nuestra comprensión de los procesos de apego o adhesión que reproducen las relaciones de subordinación y obediencia, estimulan la identificación ideológica y sostienen la organización social (...)*” (Stavrakakis, 2010: 212)

Lo dicho por el autor griego, retomando a la izquierda lacaniana, nos arroja a las claras a desentrañar en qué consistiría que los sujetos estén predispuestos a subordinarse. Siguiéndolo, nos explicita que las relaciones sociales, sus fuerzas y flujos no se sustentan de un prototipo de poder, sino también de una catexis afectiva: “(...) *el goce-en-el-significante sería preideológico, sin pertinencia para la ideología como vínculo social*” (Žižek, 2003: 171)

Contextuando esta reformulación *žizekiana* –que citamos más arriba- de la crítica de la ideología, que retoma Stavrakakis, nos advierte de que este goce subjetivo puesto en juego en el significante, es el cogollo desatinado, el plus y pilar de la ideología. Aquí vemos el núcleo duro, el punto protoideológico y sinsentido -o en todo caso sinsentido ideológico- de la ideología. Parece un rompe-cabezas confuso, pero ella no se explica a sí misma, hay algo en su análisis a la hora de querer pesquisarla o de abordarla, que va más allá de ella. Es decir, algo que la consiste como lo “insensato y no ideológico”. Por más paradójico que suene, éste es a ultranza, el apoyo último de toda ideología, como se esboza en este pasaje: “(...) *una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en la fantasía*” (Žižek, 2003: 171)

En lo que se traduce como tolerancia cero, tanto en la xenofobia, el fascismo o cualquier lógica identitarias excluyente siempre se instala como blanco de ataque al *otro* intrusivo radicalmente distinto que hay que apartar, ignorar, desterrar y olvidar. ¿Cómo se cultivan, anidan, se gestan y cuelan estas sanguijuelas ideológicas?

El autor argentino Pablo Garrofe retoma a Žižek cuando trabaja sobre la ideología fascista: “(...) señalando que la imitación externa y el carácter de teatralidad de la aceptación del fascismo por parte de las masas, debe ser entendido como el automatismo mental propio de la psicosis. Los individuos no creen en el fondo, en su intimidad, en las premisas del discurso totalitario, y mantienen una distancia cínica con ellas. Eso es lo sorprendente y desesperante del fascismo como ideología, no hay argumento racional” (Garrofe, 2004: 67)

Una suerte de metástasis de goce –promesa de goce o goce parcial- se presentifica en esta realidad discursiva, que insiste inquebrantablemente en su máscara fascista. Y retomando a Deleuze y Guattari, vemos con claridad que todo deseo a nivel subjetivo desea su represión, pero no a modo masoquista, las masas no caen entrampadas en estas ideologías, sino que ellas mismas la desean. Ya que en cada uno de nosotros anida en las fibras lógicas, ideológicas y discursivas, “microfascismos” del que no escapa nadie:

*“El deseo nunca es una energía pulsional indiferenciada, sino que es el resultado de un montaje elaborado, de un ‘engineering’ de altas interacciones: toda una segmentariedad flexible relacionada con energías moleculares y que eventualmente determina el deseo a ser ya fascista. Las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar sus microfascismos. Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas”* (Deleuze y Guattari, 1997: 219)

Peter Sloterdijk en su análisis de la crítica de la “razón cínica” hacia las ideologías nos habla de “perros polares”, ya que ellos se caracterizan por cierta mordacidad y reticencia para con el entendimiento, siempre poseen una infatigable energía para ladrar. Esta insistencia feroz, es una metáfora sublime y a la vez atroz, ya que el sujeto cínico, desde una razón que impera en los tiempos que corren, activa una conciencia con desconocimiento activo de émulo ateísta y autosordera:

*“Los mecanismos cuya franqueza relativamente brutal había caracterizado el estilo fascista se hundieron en lo subliminal y lo atmosférico bajo máscaras de acomodación, de buena voluntad y de esforzado ánimo. Los deseos ingenuos han desaparecido en la superficie de la conciencia. La progresiva socialización de las reacciones reprime los gestos sinceros; lo que se llama democracia, psicológicamente significa un aumento de los autocontroles”* (Sloterdijk, 2006: 206)

¿Por qué nos encontramos con el aspirado y el acecho de la tozudez maldita de las máscaras ideológicas? Los carnavales venecianos psicopolíticos del mundo global se nos expresan de la forma más “catastrófila”, frívola y crasa: *“El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara (...) La razón cínica no es ingenua, sino que es una paradoja de la falsa conciencia ilustrada”* (Žižek, 2003: 56 y 57)

Desde el punto de vista sociopsicológico, los mecanismos psíquicos de las nuevas generaciones son más solapados, funcionan en otro tono o por lo menos en otro registro lumínico. La crítica sistematizada de los sujetos a las ideologías predominantes en muchas ocasiones resultan impotentes, trucas y no nos dejan un saldo alentador y ni siquiera conmovedor, véase: *“Una cosa es oponerse al capitalismo, y otra muy distinta es comenzar a desear y crear el “no capitalismo”* (Stavrakakis, 2010: 208). La repregunta que violentamos a nuestro entendimiento sería: ¿cómo apostar a este cambio, cómo crearlo? No obstante algunas pistas quedaron expuestas en las líneas anteriores.

Si bien Michel Foucault busca develar cómo los discursos políticamente contruidos se invisten urticantemente de un peso de verdad, asintiendo a la relación neurálgica entre poder productivo y no reproductivo, y goce, no nos auxilia en explicar los circuitos específicos a los cuales nos apegamos, gozamos y deseamos. Es por ello que nuestra apuesta se aloja en Lacan, en aras de seguir reflexionando en cómo trabaja, ara, esta dimensión de

*jouissance* en los procesos discursivos ideológicos que alimentan el fantasma individual como promesa de goce. Retomando al Žižek:

“(…) *revelaría que la ideología sirve únicamente a sus propios objetivos, que no sirve para nada- que es precisamente la definición lacaniana de <jouissance>.*” (Žižek, 2003: 122)

Como consideración última podemos decir que *la política* y el *psicoanálisis* tienen un nexo común irreverente; ese nexo se caracteriza por ser un *arrabal subversivo* que nos invita despertar una sospecha en lo evidente, en animar la modorra ideológica y buscar una desconfianza en cualquiera de los ideales de las instituciones imperantes, pues, podría mostrarnos el camino a la construcción de cierta autonomía y protagonismo subjetivo, como bien plantea Cornelius Castoriadis, pero haciendo la necesaria salvedad de que tampoco el psicoanálisis de izquierda plantea una revolución ya que no confía en la promesa de un lustroso futuro. •

## **Bibliografía**

Butler, Judith (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del <<sexo>>*. Lanús: Paidós Entornos (ed. or. 2002).

Caletti, Sergio (2009). *Exploraciones (Discurso, política, subjetividad)*. Informe final de Proyecto de Investigación (inédito) *Política, sujetos y comunicación: un acercamiento a la escena pública contemporánea*, PID 3098, Universidad Nacional de Entre Ríos, 2006-2009.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos (ed. or. 1980).

Evans, Dylan (1997). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Editorial Paidós (ed. or. 1996).

Garrofe, Pablo (2004). *Lacan, entre el arte y la ideología- El nudo de la letra, la música y la voz*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.

Lacan, Jacques (2007). *El seminario. Libro III. Las psicosis, 1955-1956*, texto establecido por Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós (ed. or. 1981).

-(2007) *El seminario. Libro X. La angustia, 1962-1963*, texto establecido por Jacques-Alain Miller. Lanús: Editorial Paidós (ed. or. 2004).

-(1986) *El seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, texto establecido por Jacques Alain-Miller. Buenos Aires: Editorial Síntesis (ed. or. 1973).

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand (1974). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Editorial Labor S.A. (ed. or. 1968).

Mouffe, Chantal (2009). *En torno a lo político*. Avellaneda: Fondo de Cultura Económica (ed. or. 2007).

Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión (ed. or. 1996). Traducción de Horacio Pons.

Sloterdijk, Peter (2006). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela (ed. or. 1983).

Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (ed. or. 2007).

Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores (ed. or. 1989).

## **Notas**

---

<sup>i</sup> Las hipótesis aquí planteadas son resultado de la indagación realizada desde el PID N° 3132 “Cultura, política, subjetividad. Un estudio de caso”, FCE-UNER.  
Director: Sergio Caletti; co-directora: Carina Muñoz.

<sup>ii</sup> Si se sigue el planteo de Lacan desde El seminario, Libro 10, podemos analizar y conectar a esto que *resulta difícil de imaginar* principalmente, al carácter incidental y ficcional del significante. Ficcional porque en él se soporta la irreversible falta constitutiva de todo sujeto donde “la verdad” resulta imposible de ser dicha. Muy diferente a lo *radicalmente inconcebible*, que más bien alude a la hiancia, al vacío constitutivo del sujeto, sin que lo emparentemos con la falta del significante. Este agujero o vacío -que se conjetura e infiere a partir de *lo que está dado de entrada* orquestándose regrediente y progredientemente- proviene del gran hallazgo del concepto lacaniano... *objeto a*. Éste último es insignificantizable e inimaginable, por ello resulta no menos pertinente, no homologarlo con la ficcionalidad endeble del significante.

<sup>iii</sup> “Concepto económico, la catexis hace que cierta energía psíquica se halle unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etc.” (Laplanche, J.- Pontalis J.-B., 1974: 51).

<sup>iv</sup> “Sólo los síntomas nos despiertan, como los acontecimientos del 20 de diciembre de 2001, pero podemos ser fieles al acontecimiento, como dice Badiou, o reintegrarlo en el fantasma. En principio, todavía tenemos que aprender a dejar de ser ciegos y sordos al mundo que nos rodea. Para una lectura lacaniana del acontecimiento 20 de diciembre, recomiendo la revista Letrahora, especialmente del 1 al 3.” (Garrofe, Pablo, 2004: 69 y 70)

<sup>v</sup> Tomamos a este concepto hipotético -refiriéndonos metafóricamente-, como el mismísimo cierre de un quiste (en el núcleo ideológico). Una suerte de cierre o aplicación de sutura para la aproximación de las superficies opuestas de la cavidad.