

Je te mathème! Badiou y la des-psicologización del amor

Carlos Gómez Camarena

Red Analítica Lacaniana (México)

A Angélica Márquez Osuna, porque mi vida nunca fue la misma después de mi (des)encuentro contigo.

“La pobreza relativa de todo lo que los filósofos han declarado sobre el amor deriva, estoy convencido de ello, de que lo han abordado desde el ángulo de la psicología, o de la teoría de las pasiones”.

–Alain Badiou, *Condiciones* (1992, p. 244).

Resumen. Nuestros objetivos son dos: por un lado utilizar elementos críticos del corpus teórico del filósofo Alain Badiou para des-psicologizar tanto al amor como a la sexualidad y, por el otro, hacer más explícito el trabajo y las estrategias de des-psicologización en el psicoanálisis de Jacques Lacan.

Palabras clave: psicologización, des-psicologización, amor, filosofía, psicoanálisis.

Abstract. My objectives, here, are two-fold: firstly, I aim to extract specific, critical elements from the corpus of Alain Badiou which I contend are expedient for de-psychologising love and sexuality; secondly, I want to make explicit important strategies, inherent in the work of both Badiou and Jacques Lacan, for de-psychologising philosophy and psychoanalysis.

Key-words: psychologisation, des-psychologisation, love, philosophy, psychoanalysis.

Introducción

Si alguien quisiera solamente un ejemplo de a qué nivel ha llegado la psicologización en nuestra sociedad, uno tendría únicamente que darse una vuelta a cualquier librería de aeropuerto. Libros de superación personal y revistas invariablemente hablan de amor y sexo, llenos de consejos y técnicas para mejorar la calidad de nuestras relaciones y, por supuesto, para maximizar nuestro placer y así alcanzar más fácilmente la felicidad. El supuesto que atraviesa a esta psicología pop es que el secreto de tal felicidad reside en el corazón de nuestra personalidad, en lo más íntimo de nuestra individualidad. Y es justamente esta visión la que permite la construcción de nuestro sentido de individualidad e

interioridad. Por ello es importante considerar que para la psicología pop los pensamientos, los afectos y los procesos mentales así como el núcleo de nuestra interioridad (como el sexo, la espiritualidad o el deseo) es la base de nuestra individualidad.

Por “psicologización” nos referimos tanto al proceso mediante el cual se construye un sentido de interioridad individual donde residen todos los secretos de los humanos como al marco a través del cual se explora y se explican fenómenos sociales más amplios. Por ejemplo, se dirá que existe un proceso de psicologización cada vez que explicamos diversos fenómenos (pobreza, amor, criminalidad, felicidad, degradación de la cultura, etcétera) recurriendo a procesos individuales interiores. Interioridad, individualidad y mentalidad son los pilares de este proceso de psicologización. Es así que tanto neurocientíficos, economistas, filósofos y psicólogos incurrir en lo que Stavrakakis llama “reduccionismo psicológico”¹.

Pero este ambiente de psicologización de la vida cotidiana también ha sido cuestionado y contestado por diversas posiciones constructivistas y culturalistas, grupos de teóricos que han buscado problematizar y minar el supuesto de una interioridad individual al explicar cómo este sentido de interioridad (nuestro sentido de ser un yo, un individuo o un núcleo íntimo o sustancia que nos define) emerge como un efecto de discurso o es producto de un momento histórico, una cultura o concepción del mundo construida socialmente. Por ejemplo, es típico de la psicología crítica abordar el campo de la psicología a través de explicaciones culturales, sociológicas, antropológicas o lingüísticas (en todo caso una suerte de constructivismo social o cultural) y con ello explicando que los conceptos de interioridad, mentalidad, sentido del yo o individualidad se explican como construcciones sociales o históricas.

Si por un lado la psicología pop y este ambiente de psicologización de la vida cotidiana han visto al amor y la sexualidad únicamente a través del prisma de la psicología, tampoco la psicología crítica ha podido salir de su marco sociológico, antropológico, histórico, lingüístico o cultural ya que ha explicado tanto al amor como a la sexualidad en términos de asuntos de género o utilizando el método genealógico foucaultiano y explorando, de esta manera cómo nuestro cuerpo, su sexualidad y el sentido del yo son, para utilizar la jerga del filósofo de cabeza rapada, “tecnologías del yo”.

Nuestros objetivos son dos: por un lado utilizar elementos críticos del corpus teórico del filósofo Alain Badiou para despsicologizar tanto al amor como a la sexualidad y, por el otro, hacer más explícito el trabajo y las estrategias de despsicologización en el psicoanálisis de Jacques Lacan.

¹ El reduccionismo psicoanalítico en el estudio de los problemas sociopolíticos (tales como atribuir la guerra a estallidos de agresión reprimida, la revolución rusa a una revuelta contra “la imagen del padre nacional”, y el nacional socialismo alemán” a una cultura paranoide, es decir, tratar “a la sociedad como a un paciente” poseedor de un inconsciente colectivo o un superyó y que sufre un trastorno psicopatológico) ha conferido a los psicoanalistas una merecida mala reputación entre los historiadores, los sociólogos y los científicos políticos (Stavrakakis, 2002, p. 13).

Lacan: los afectos y la sexuación

“El ser sexuado de esas mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra.”

–Lacan, *Encore* (1972-1973, pp. 17-18)

Cuando en este proceso de psicologización se asume que nuestro ser está habitado por afectos y sentimientos, la psicología utiliza como brújula para orientar la investigación, construir su cuerpo de conocimiento y guiar su clínica. El amor y la sexualidad, entonces, son clasificados junto con otros sentimientos, todos ellos como si fueran esencias independientes unas entre otras. Para sostener esta idea, la psicología realiza la operación de distinguir claramente sentimientos y pensamientos, emoción y razón. Esto ocurre cuando, por ejemplo, un paciente sufre de un comportamiento “demasiado racional” y, se asume, por ello ha reprimido sus “sentimientos más íntimos”.

En contra del *mainstream* de la psicología, los abordajes culturales o históricos conceptualizan a los afectos como construcciones sociales o lingüísticas además de cuestionar la oposición entre emociones y razón al explicarla como un efecto de una configuración cultural. Pero existe una tercera alternativa, aquella del psicoanálisis lacaniano, la cual postula una forma diferente de concebir a los afectos, los sentimientos y las emociones. Es justamente esta perspectiva en la que se basa Badiou para desarrollar su teoría del amor y la sexualidad.

Los afectos en psicoanálisis

Es conocida la disputa que tuvieron Jacques Lacan y su alumno André Green. André Green, quien será posteriormente vicepresidente de la *Asociación Psicoanalítica Internacional*, le reprochó a Lacan no haber tomado en cuenta suficientemente los afectos en la clínica psicoanalítica (1999, p. xv): “Muy pronto se hizo evidente para mí que la teoría lacaniana se basaba en una exclusión, en un ‘olvido’ del afecto”.

Lacan, inmediatamente respondió a esta objeción. En *El Seminario X* (1962-1963), titulado *La angustia*, el psicoanalista galo afirmó que todos los afectos engañan porque pertenecen ya sea al orden de lo imaginario ya sea al orden de lo simbólico, pero el único afecto que no engaña es precisamente la angustia ya que señala la presencia de lo real (ante la presencia de lo que llamó “objeto *a*”). Pero, ¿qué significa que los demás afectos engañan? La respuesta es muy importante para el proceso de despsicologización del psicoanálisis. Cuando se trata de miedo, tristeza, odio, entusiasmo, indiferencia, aburrimiento, felicidad o amargura no podemos estar seguros como psicoanalistas que estos afectos (emociones o sentimientos) no engañen. Estos afectos son efecto de una estructura significante o se trata también de significantes que sustituyen a otros significantes y por lo tanto en estos afectos hay un proceso de condensación o desplazamiento (metáfora o metonimia según Lacan) que no significan nada por sí mismos; en último término los afectos no significan nada sin la cadena significante (Johnston, 2009). Lo anterior implica

que los afectos no pueden constituir una forma de orientar la clínica y por tanto, carece de efecto clínico o analítico interpretar o señalar al paciente los sentimientos o emociones. En los afectos, excepto en la angustia, la dimensión simbólica es la que impera.

Invitar a que los analizantes “sientan más profundamente” o “tengan contacto con sus sentimientos más sinceros” está contraindicado como una intervención por parte del psicoanalista ya que al alentarlos a “hacer contacto” con sus sentimientos y emociones se pone en marcha el registro de lo imaginario. En lo imaginario los humanos buscamos unidad, coherencia, completud, empatía y sentido a todo lo que decimos; pero en esa dimensión no hay análisis del material inconsciente. Si el registro de lo imaginario se activa el analizante terminará identificándose con el analista y de esta manera no será más que una réplica de lo que el analizante *cree* que el analista quiere que sea (Fink, 1999, pp. 21-22):

Obviamente, esto implica que el analista es un actor o una actriz que interpreta un papel que no necesariamente transmite sus “verdaderos sentimientos”. El analista no es “auténtico”, no comunica sus creencias y reacciones más profundas al paciente como lo hace cualquier ser humano a otro. Un paciente puede resultarle desagradable o irritante al analista, pero ¿cuál sería el sentido de hacerle saber esto al paciente? El paciente puede reaccionar a una expresión de antipatía del analista dejando el análisis, o tratando de resultarle agradable e interesante al analista, para lo cual censurará ciertos pensamientos y sentimientos que creen que podrían molestarlo, en lugar de abocarse al verdadero trabajo analítico. Estas reacciones son contraproducentes, por decir lo menos.

Lo que hará entonces el analista es pasar de la transferencia imaginaria a la transferencia simbólica (1999, p. 56). La transferencia simbólica implica que el análisis ya no se trata de un “yo” o un “tu” sino que el trabajo se realiza a través del lenguaje y por ello la relación se vuelve impersonal: ya no se trata de una analista y un analizante sino del análisis. Sin embargo el trabajo con el lenguaje no es igual que un análisis de discurso sino que el trabajo se centra en las rupturas de este lenguaje: síntoma, sueños, actos fallidos y parapraxias.

Debemos agregar que el registro de lo imaginario promovido por las “relaciones interpersonales” y el “contacto con los sentimientos” producen la impresión de que existe un “yo interior” que debe conocerse, una sensación de “profundidad mental” y la búsqueda de una “identidad”. En contraste con los abordajes culturales o históricos, para la psicología la identidad no es el resultado de una construcción social, sino más bien está basada en el concepto de mentalidad interior o *cogito* cartesiano². La interioridad, la identidad y la

² Podríamos incluso aventurarnos y pensar, de manera un poco reduccionista, la identidad recurriendo a los tres registros lacanianos: identidad imaginaria (la identidad es un yo o sí mismo sustancial: biología/psicología), la identidad simbólica (la identidad es una construcción social a través de la historia o el lenguaje: sociología/antropología/estudios culturales) e identidad real (la identidad es una categoría paradójica ya que produce un doble movimiento, uno de constante negociación y construcción de la identidad y otro de una constante imposibilidad para producir una identidad ya que existe un vacío en el centro de la identidad, la identidad nunca coincide consigo misma: psicoanálisis). Cuando decimos que esta taxonomía es reduccionista es porque también la sociología o la psicología, por ejemplo, tienen dimensiones imaginarias, simbólicas y reales, de la misma manera en que para el psicoanálisis son importantes los tres registros y su articulación. Cuando hablamos acerca de lo real como algo que está por fuera de cualquier relativismo (como un límite, algo que desgarrá inmanentemente todo tipo de discursividad, como sustracción, como impase) no nos

mentalidad son términos que el discurso psicologizante exalta. Para Lacan, en cambio, hay un sujeto se constituye por sus vínculos con los otros (prójimo) y con el Otro (lenguaje, ley) así como una palabra impersonal que se despliega a través del dispositivo clínico del diván. Si los sujetos (no los individuos) se constituyen a través de sus vínculos con otros (esto es fundamentalmente lo que significa el complejo de Edipo) y lo inconsciente se estructura como un lenguaje entonces no hay lugar para la interioridad, la mentalidad o la identidad. Es por eso que en Lacan su alianza con el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss es una forma de despsicologizar al psicoanálisis (Lacan, 1966b). Esta crítica al “contacto con los sentimientos profundos” y su relación con la noción de un “yo” como agente ha sido hecha también por algunos psicólogos críticos (Parker, 2007, pp. 115-117; De Vos, 2009, pp. 229 y 239).

¿Qué significa esto en términos de los afectos? Que los afectos no son algo individual que se origina en las profundidades mentales, en las hormonas, en los neurotransmisores o se aprendió culturalmente. Para el psicoanálisis los afectos pueden pensarse como lugares estructurales. Por este motivo es mejor pensar a las personas como piezas de un juego de ajedrez: su “identidad” o sus “sentimientos” dependen del lugar que ocupen las piezas en el tablero y las reglas que las dominan. Los celos, el miedo o la vergüenza muestran una *relación* con los otros y una *posición* en una estructura. Esta posición y sus relaciones se van aclarando a través del discurso del analizante. Por ejemplo, la envidia no es algo que “siento” por querer las características que otro posee (lo cual implica que la otra persona es un individuo que posee en su interior, en las profundidades de su ser alguna característica envidiable); la envidia se produce cuando se mira a Otro (alguien en el lugar estructural del Otro: Dios, la Madre, el Padre) mirando a mi prójimo (Copjec 2004, p. 233): Caín no mató a Abel porque poseyera algo que él carecía sino porque el primero era ignorado por Dios mientras el segundo era el objeto del reconocimiento a través de la mirada del padre divino. La primera forma de pensar es psicológica (imaginaria) y la segunda es psicoanalítica (simbólica). Los celos, la vergüenza, el miedo, entre otros afectos y emociones pueden tratarse de manera estructural sin introducir conceptos como mentalidad, identidad o interioridad³. Es por esta misma razón que la histeria o la obsesión, según Lacan, son posiciones subjetivas, esto es, el lugar que se ocupa en una estructura (una posición frente a otros y frente al Otro) y no se trataría de perturbaciones mentales cuya causa se localizaría en las profundidades de lo inconsciente.

estamos refiriendo a una verdad a-histórica, sino más bien, a que lo real es singular y único para cada discurso, pero todo discurso encuentra su propio punto de quiebre, de impase: no hay espacio para un relativismo. Para decirlo de otra manera, existen múltiples vacíos que se sustraen a cualquier tipo de explicación cultural, sociológica o antropológica, el relativismo no puede, por así decirlo, hacer de estos vacíos algo relativo. Si hoy es posible hacer equivalente a estos vacíos, impases o desgarramientos con la verdad, es porque hoy Badiou y Lacan (haciendo una distinción entre verdad y saber) afirman que la verdad no es identidad ni presencial. Hoy la verdad se afirma, contra el relativismo, como plural, sustractiva y nunca idéntica a sí misma (Badiou, 1992, p. 171-72). Esta nueva concepción de verdad es compatible con la idea de que cada cultura y cada momento histórico tiene su propia verdad, esto es sus propios vacíos y puntos de impase. Para lo que ya no hay lugar es para la completud o un discurso total. Diremos entonces que para el psicoanálisis lacaniano el sexo y la muerte son verdades, esto es, los lugares donde la no-coincidencia y los puntos de quiebre aparecen en cualquier discurso. Para más sobre esta discusión entre historicismo y psicoanálisis ver Žižek (1999) y Copjec (2006).

³ Para un abordaje des-psicologizante sobre la comedia, lo cómico y la risa ver Zupančič *Sobre la comedia* (2008) así como el tratamiento “estructuralista-lacaniano” que hace Pfaller sobre el mismo tema (2006).

Es por esta razón que nos resulta extraño escuchar todavía las críticas de Green (1995) respecto a la poca importancia que le dio Lacan a los afectos.

Para decirlo de manera más sencilla: mientras que la psicología examina los sentimientos a través del registro de lo imaginario (como entidades dentro del yo, emanando desde lo más profundo de la mentalidad o de los instintos biológicos) las perspectivas históricas y culturales los piensan desde el registro de lo simbólico (como construcciones sociales o efectos de una negociación entre diferentes instancias sociales). La diferencia crucial del psicoanálisis lacaniano con estos abordajes se encuentra en que el psicoanálisis toma en cuenta la dimensión *real*. Pero, ¿qué es lo real para Lacan? Ciertamente la dimensión de lo real no es equivalente a la realidad como representación del mundo. Todo lo contrario, lo real es justamente el límite del universo sociosimbólico, la ruptura de la toda representación (el tejido de imágenes y palabras) y, por tanto, lo que se sustrae tanto a la dimensión imaginaria como simbólica. ¿Qué es aquello que no puede ser representado por significantes ni comprendido en las imágenes? El sexo y la angustia, entre otras cosas, son ejemplos paradigmáticos de este tipo de “sentimientos” que residen “más allá” de lo imaginario y lo simbólico, o para decirlo mejor, se encuentran en el “más acá” de aquellos registros como un límite interno o incapacidad para crear un cierre de sentido (imaginario o simbólico). Dejaremos ahora la angustia para desarrollar ahora la concepción de sexuación y su dimensión *real* en el pensamiento de Lacan para luego comprender el uso que hace Badiou de tales nociones.

Sexuación

Para explicar el origen de la exogamia Freud inventó el conocido mito a través del cual concluye su libro *Tótem y tabú* (Freud, 1913). Antes de que se estableciera la ley el padre de la horda primitiva podía disponer sin ningún límite a todas las mujeres del clan ya que ninguna ley se lo prohibía. La única ley que existía era la del más fuerte. Los hijos de este clan, privados de cualquiera de las mujeres, se ponen de acuerdo para asesinar al padre obscuro y comérselo en una cena ritual. Para que nadie pudiera ocupar en adelante su lugar, los hermanos instituyen la ley de buscar a las mujeres en otro clan. Antes el macho impedía por la fuerza, ahora que está muerto se impide por la ley.

Este mito puede leerse en términos lacanianos: el padre primordial, el padre del goce absoluto, retorna convertido en el fundador de la ley o como nombre-del-padre. El monstruo obscuro se convierte en una divinidad celestial. Fue entonces cuando lacan formalizó a través de la lógica el mito: convirtió al mito en estructura lógica. La lógica de los tipos de Bertrand Russell es utilizada por Lacan para ser subvertida. Dejaremos al lector los detalles sobre cómo construyó Lacan desde su seminario titulado *...ou pire* (Lacan, 1971-1972) o en otros autores como Copjec (2006), Fink (2002) o Dhar (2009) mientras nos dedicamos a explicar el siguiente cuadro:

<i>Lado masculino</i>	<i>Lado Femenino</i>
1. Existe cuando menos una X que no está sujeta a la función fálica	3. No existe una sola X que no esté sujeta a la función fálica
2. Toda X está sujeta a la función fálica	4. No toda X está sujeta a la función fálica

¿Qué significa aquí “función fálica”? La función fálica equivale a renunciar al goce pre-simbólico (un placer total por otro lado imposible). La función fálica es efecto de ser un sujeto hablante, de estar atravesado por el lenguaje. ¿Qué significan estas cuatro preposiciones en este cuadro? La segunda fórmula (2) significa que todos los hombres están sujetos a la función fálica. Si X es un hombre (no importa el cuerpo que posea), X está sujeto a la función fálica. Pero también si X es un hombre es porque algún padre simbólico lo privó del goce absoluto y por ello la fórmula (2) depende de una excepción: existe al menos una X que no está sujeta a la función fálica. Esta es la fórmula (1). El hombre, X , de la fórmula (1) sería el padre mítico de la horda primitiva, el padre obscuro fundador de la ley, el que poseía (míticamente) a todas las mujeres. Pero este hombre, esta X , debe ser excluido, de la ley que funda. Se notará inmediatamente que las fórmulas son *funciones* lógicas.

Las fórmulas (3) y (4) pertenecen al lado femenino. La fórmula (3) significa que no existe una mujer (no importa el cuerpo que posea) que no esté sujeta a la función fálica. Del lado femenino no hay ninguna excepción. No hay una madre de la horda primitiva ni una fundadora de la ley. Es así que la función fálica no separa a la mujer del goce mítico porque la existencia de tal goce imposible es una fantasía de la lógica masculina. El hecho de que el goce que fantasea la lógica masculina sea imposible no significa que no tenga efectos sobre esa misma lógica. La mujer no debe sacrificar este goce para acceder a las ficciones simbólicas o al lenguaje. La consecuencia de este es la fórmula (4): no todas las mujeres están sujetas a la función fálica. Pero esto no significa que no existan excepciones. En el caso de la lógica femenina la sujeción a la función fálica es *indecidable*: está incluida y a la vez no está incluida en ella. La función fálica no forma un conjunto consistente o no define universalmente a las mujeres. Es por ello que para Lacan “LA mujer no existe” porque el artículo “LA” supone una totalización y esta universalización no es válida cuando se trata de las mujeres. Insistiremos en que ser hombre o ser mujer implica una forma de ser hablante, de estar sujetado al lenguaje. Este movimiento implica una des-biologización de la sexualidad.

Lo anterior implica que este cambio nos permite un marco analítico alternativo para pensar la identidad: el registro de lo *real* lacaniano. Para decirlo de otra manera, existen dos formas en que la constitución de la identidad falla: por un lado la identidad es imposible ya que el universal siempre se “descompleta” y se funda en la excepción (lado masculino) y, por el otro, la identidad es imposible debido a los impases de la autoreferencia. Cualquier identidad (género, nacionalidad, raza, clase, etcétera) encuentra dos formas de falla o quiebre: ya sea la imposibilidad de cualquier universal por su encuentro con la excepción/exclusión fundante, ya sea por la pérdida de consistencia en los callejones sin salida de la autoreferencia⁴.

⁴ “La diferencia sexual se distingue de las diferencias raciales, de clase o étnicas. Estas diferencias se inscriben en lo simbólico, no así la diferencia sexual; en otras palabras, la diferencia sexual es una diferencia real y no una diferencia simbólica. Esta distinción no subestima la importancia de la raza, la clase o la etnia; simplemente cuestiona la *doxa* actual según la cual la diferencia sexual ofrece el mismo *tipo* de descripción del sujeto que estas otras. Esta distinción tampoco debe ser usada para aislar las consideraciones del sexo de las consideraciones acerca de las otras diferencias. El que asume cada identidad racial, de clase o étnica es siempre un sujeto sexuado” (Copjec, 2006, p. 28). La sexuación, entonces, es aquello que hace imposible

“El” hombre sí existe, aunque no debería ser EL hombre: al hombre que existe debemos excluirlo (es el padre de la horda) para que exista sociedad humana. Hay identidad masculina pero debe ser expulsada. En cambio no hay identidad femenina porque la mujer no coincide consigo misma. En el hombre hay exclusión y en la mujer escisión.

En la lógica de los hombres sí hay metalenguaje (un lenguaje que pueda nombrar a otro lenguaje) o hay una ley que se exceptúa a sí misma del dominio que legisla. En la lógica femenina es la autoreferencia (nombrarse a sí misma, conocerse a sí misma, etc.) la que está prohibida y por ello la mujer es consistente; pero al ser consistente sacrifica la completud. Si se acepta la autoreferencia y se niega a sacrificar la completud esto implica la inconsistencia del todo. Ser hombre o ser mujer son dos formas de encontrarse con un impase, con un quiebre, con una imposibilidad. Pero también son dos formas de hacer algo con estas fracturas e impases.

Aquí debemos ser más claros: “todo” en el caso de la lógica femenina no significa completo sino consistente. La incompletud en la lógica masculina aparece simbolizada por la existencia de la excepción: fórmula (1). La completud en la lógica femenina se escribe a través de la negación de esta excepción: fórmula (3).

Tenemos entonces dos lógicas que de ninguna manera pueden ser complementarias. Podría incluso decirse que la solución masculina –exceptuar un elemento– es una manera de evitar el *impase* del indecible femenino. Por todo esto lo *real* para Lacan tiene dos caras: se trata, por un lado, de aquella X sacrificada cuando se accede a lo simbólico; se trata, por el otro, de la propia imposibilidad de lo simbólico, es decir, de las aporías suscitadas por la autoreferencia. Es por ello que cada vez que nos acerquemos al concepto de identidad necesariamente terminaremos en este tipo de callejones sin salida. Esto no es únicamente problemático para las teorías antropológicas, históricas, culturales o sociológicas de la identidad sino también porque esto implica límites para el relativismo: no es posible negar este tipo de impases. La verdad, en este caso, coincide con la sustracción misma de la representación.

La verdad en la lógica masculina se da por excepción, por ello el decir se olvida detrás de lo dicho⁵: cuando Epiménides dice “Todos los cretenses son mentirosos” olvida que él también es cretense. Su verdad es posible por el impase de la excepción. La verdad en la lógica femenina se da por inconsistencia: la verdad aparece en la discordia *entre* el dicho y el decir. Entre el dicho y el decir hay una inconsistencia, ahí habita la verdad femenina. Los sujetos masculinos fundan su posición en la autoridad (sostenida en la excepción) y los sujetos femeninos lo hacen en la ausencia del metalenguaje (sostenida en la inconsistencia). Lo que no hay en ninguna de las dos posiciones es completud o consistencia.

Todo lo anterior significa que todo discurso, incluyendo la lógica⁶, encuentra su punto de quiebre o impase. Pero únicamente hay dos tipos de impase: excepción o

cualquier identidad ya sea por medio de la excepción o a través de las inconsistencias que se producen en las paradojas autoreferenciales.

⁵ Esta frase se refiere al aforismo que abre el escrito *L'étourdit* de Lacan: “Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha” [Qu'on dice reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend] (Lacan, 2001a, p. 449).

⁶ Más sobre los impases lógicos y el encuentro con un *real* imposible de simbolizar ver Dhar (2009) y Hook (2009).

inconsistencia. Si el discurso es el saber el impase es la verdad. Esta verdad es sustractiva como hemos visto. La verdad aparece como absurda o sin sentido (Copjec, 2006, p. 23):

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–.

La sexuación en Lacan también implica una forma diferente de cuestionar las posiciones dogmáticas que afirman que la sexualidad es algo natural y biológico, pero esta crítica a las posiciones dogmáticas no es abordada desde una posición culturalista, social-constructivista o relativista. En este sentido es muy interesante la distinción que hace Copjec entre el psicoanálisis y la deconstrucción (2006, p. 39):

No tiene sentido advertirle al psicoanálisis respecto de la deconstrucción, porque ya sabe de ella. La bisexualidad era un concepto psicoanalítico mucho antes de que deviniese un concepto deconstruccionista. *Pero la diferencia entre la deconstrucción y el psicoanálisis es que este último no confunde el hecho de la bisexualidad –es decir, el hecho de que los significantes del hombre y de la mujer no pueden ser distinguidos absolutamente– con una negación de la diferencia sexual.* La deconstrucción cae en esta confusión simplemente porque no tiene en cuenta la diferencia entre los modos en que opera esta falla. Al considerar que la falla es uniforme, la deconstrucción termina plegando la diferencia sexual a la indiferenciación sexual. Esto se suma a que, a este respecto por lo menos, la deconstrucción parece caer en la trampa de la pretensión del lenguaje de hablar del ser, ya que equipara una confusión relativa a significantes sexuales con una confusión respecto del sexo mismo.

La sexualidad, entonces, es el resultado de una falla lógica, razón por la cual la teoría de Lacan se aparta de cualquier posición psicologizante ya que la sexualidad no es una especie de sustancia que reside en un interior o la cifra secreta de nuestra identidad. Lo que queremos enfatizar en este recorrido por la sexuación es la decisión del psicoanalista parisino de no abordar a la sexualidad ni de manera biológica ni de manera cultural, sino a través de las fallas, contradicciones o violaciones de la lógica.

Recordaremos la etimología de la palabra sexo. En latín sexo (*sexus*) viene del verbo *secare* que significa cortar, separar o dividir. El sexo es lo que corta en dos sin posibilidad de re-unión (Neill, 2009). Esta separación no es, según Lacan, únicamente entre hombre y mujer, sino corte en el hombre mismo (imposibilidad de un todo sin excepción) y división en la mujer misma (imposibilidad de consistencia sin escisión)⁷. La sexualidad

⁷ “Estas diferencias {raciales, de clase o étnicas} se inscriben en lo simbólico, no así la diferencia sexual; en otras palabras, la diferencia sexual es una diferencia real y no una diferencia simbólica. Esta distinción no subestima la importancia de la raza, la clase o la etnia; simplemente cuestiona la *doxa* actual según la cual la diferencia sexual ofrece el mismo *tipo* de descripción del sujeto que estas otras. Esta distinción tampoco debe ser usada para aislar las consideraciones acerca del sexo de las consideraciones acerca de otras diferencias. El

también se refiere a la imposibilidad de los sujetos de obtener un placer total y definitivo, el cual existe de manera mítica como goce pero tiene efectos muy concretos en la vida de los sujetos.

Nos detendremos ahora en las estrategias utilizadas por Lacan para des-psicologizar a los afectos y a la sexualidad. Una de las estrategias es optar por pensar estas dimensiones a través del lenguaje. Los afectos en Lacan engañan porque son significantes, sin embargo, cuando a través del discurso del paciente el analista localiza la posición que ocupa el analizante en una estructura permite des-psicologizar y des-biologizar a los afectos. Sin embargo esta posición tampoco es culturalista ya que se trata de un abordaje estructuralista.

En el caso de la sexualidad Lacan opta por la lógica. Pero no aborda la lógica de cualquier manera sino en los lugares en donde la lógica entra en contradicción. Esta es la misma estrategia que utiliza Lacan cuando trata con el lenguaje. Decir que “lo inconsciente se estructura como un lenguaje” no dice mucho, pero si lo que escucha un analista no es el propio lenguaje sino las *contradicciones* del lenguaje (y ahí se ubican los momentos de verdad del paciente) y la posición del sujeto en el discurso las cosas cambian, de otra manera el psicoanálisis sería únicamente un análisis del discurso. Diremos entonces que la estrategia de Lacan para des-psicologizar (evitando los caminos sin salida de la identidad, la mentalidad y la interioridad) son los saberes formalizantes: lingüística, lógica y topología (Gómez, 2009). Sin embargo cuando se echa mano de estas disciplinas formalizantes no se las piensa como estructuras coherentes sino que se pretende localizar el lugar donde estas estructuras colapsan.

Esta estrategia mediante la cual se piensan las fallas a través de saberes formalizantes nos parece que está relacionado con la crítica heideggeriana a la metafísica. No debemos olvidar que para Heidegger (1951) la filosofía incurrió en el error de “el olvido de la pregunta que interroga por el ser”: cuando la filosofía se preguntaba por el ser respondía con un ente o una cosa. El proyecto filosófico de Heidegger fue hacer filosofía sin incurrir en este error al cual también llamó “metafísica de la presencia”. Para lograr esto tuvo que criticar la idea de la presencia, la esencia y la identidad. Lacan utilizó esta intuición y aplicó esta crítica a la metafísica para replantear el psicoanálisis. Lo que no quería Lacan era un “psicoanálisis metafísico” o una esencialización/entificación de cualquiera de sus conceptos. Por este motivo su lucha fue contra las ideas de identidad, mentalidad e interioridad a través de los saberes formalizantes, una alianza con la filosofía y, por supuesto, una lectura de las fallas e inconsistencias en lugar de la coherencia y la unidad. Esta última lectura de los impases y las incoherencias, nos dirá Lacan, es un gesto heredado de Freud. En resumen, la filosofía heideggeriana, los saberes formalizantes y Freud son la triple alianza que convoca Lacan contra los poderes que pretenden psicologizar los afectos y la sexualidad.

Sobre esta lectura lacaniana de la sexuación y los afectos es que se monta Badiou para cabalgar hacia una nueva teoría del amor en la filosofía.

que asume cada identidad racial, de clase o étnica es siempre un sujeto sexuado” (Copjec, 2006, p. 28). La sexuación, entonces, es lo que imposibilita que cualquier identidad sea por excepción sea por inconsistencia (impase por auto-referencia).

Badiou: la despsicologización del amor

“Puede parecer extraño hacer de Lacan un teórico del amor, y no del sujeto, o del deseo. (...) Sin embargo, a través de las innovaciones de pensamiento que tratan del amor, su empresa constituye acontecimiento y condición para el renacimiento de la filosofía. Por lo demás, no conozco desde Platón una teoría del amor tan profunda como la suya”.

–Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (1989, p. 60)

“El amor, por su parte, hace verdad del desorden, y es por eso que porta lo que hay de imborrable en el acontecimiento”.

–Alain Badiou, *Lógicas de los mundos* (2006, p. 417)

En su libro *Manifiesto por la filosofía* (1989) Badiou afirma que la filosofía es posible únicamente si reúne cuatro condiciones. Las cuatro condiciones de la filosofía son el arte, la política, la ciencia y el amor. La filosofía no produce verdades sino que la filosofía debe humillarse frente a las verdades que aparecen en estos cuatro campos. Como hemos visto anteriormente, estas verdades no son presencias ni tampoco tienen un referente en la realidad. Se trata de verdades sustractivas, algo que rompe con el tejido de los saberes en esos cuatro campos. Cuando un saber es perforado por una verdad se llama “acontecimiento”. Cuando este acontecimiento es llevado hasta sus últimas consecuencias, reconfigurando todo lo sabido en ese campo (política, arte, amor y ciencia) se llama “construcción de la verdad”.

Para que la filosofía pueda renacer es necesario que se exponga a lo más radical de su tiempo. De acuerdo con Badiou existen elementos muy importantes en la teoría de la sexuación de Lacan. Para el pensador francés la filosofía se ha rezagado porque se ha basado en una teoría del amor sustentada en las pasiones y la psicología. Es por esta razón que encuentra en el psicoanálisis lacaniano un aliado para refundar a la filosofía. Se dirá entonces que la teoría del amor en Badiou expulsa a la psicología y las pasiones de su territorio abriendo así, nuevas posibilidades para hacer pensable al amor.

Teoría del amor

Para Badiou el amor implica primero el encuentro, el acontecimiento. Hay *entre* un sujeto y otro sujeto un encuentro, una extraña “X” que no es posible discernir. Esta “X” cumple una función muy parecida al *objet petit a* de Lacan, el cual no es el objeto del deseo sino el objeto que *causa* el deseo. El encuentro amoroso entre dos sujetos es posible por la aparición de un objeto que causa el deseo y que no es discernible. Esta “X” aunque

funciona de manera parecida al *objet petit a* no es el mismo sino es un “operador lógico”⁸. Por ello es necesario nombrarlo: “te amo”. Al nombrar esta enigmática “X” comienza entonces un procedimiento de construcción de una verdad. Como se dijo anteriormente, para Badiou un saber es perforado por un acontecimiento; este acontecimiento en el campo del amor es la aparición de una anigmática “X”, de un encuentro amoroso. Es posible entonces hacer una ecuación así: acontecimiento = encuentro amoroso = aparición de una extraña “X” (lo que causa el deseo entre dos sujetos).

La aparición de la verdad en el encuentro amoroso (por medio de esta “X”) se llama acontecimiento y la construcción de la verdad es propiamente el amor. Para ello es necesario regresar a la distinción entre saber y verdad. La verdad es lo que perfora el saber. En el caso del amor el saber son las condiciones actuales de vida de cada sujeto. De esta manera el encuentro amoroso quiebra o perfora las certezas de las condiciones actuales de cada sujeto, de tal manera que después del acontecimiento, del encuentro amoroso (la aparición de una verdad) ninguno de los dos sujetos puede continuar su vida de la misma manera. Cada sujeto tiene una condición actual (económica, cultural, psicológica, psíquica, social, histórica, existencial, etcétera) sin la cual no sería quien es. Pero es el encuentro amoroso el que disloca, quiebra esta condición actual para hacer explotar la identidad de cada uno de los sujetos. La verdad como acontecimiento *no es posible* sin el saber (condiciones actuales), pero la verdad es sustracción, quiebre, impase, dislocación, vacío de ese saber (1992, p. 255):

El amor es esa escena donde procede *una* verdad sobre las posiciones sexuadas a través de un conflicto de saberes inexpiable. Y es que la verdad está en el punto de lo in-sabido. Los saberes son verídicos y anticipantes, pero disyuntos.

Un acontecimiento nunca puede ser predecible o anticipable. Tampoco puede ser discernible desde las condiciones actuales. El encuentro amoroso surge como ruptura y por ello debe ser nombrado: “te amo”. Este “te amo” es una apuesta sin garantías dado que no hay saber posible desde las condiciones actuales para garantizar si este “te amo” durará o no. Toda primera enunciación de la frase “te amo” es una apuesta sin garantías, apuesta que se lanza pensando que durará eternamente: dos enamorados no podrían pensarse uno sin el otro y por ello dirán en ese momento “¿qué será de mi vida sin ti?” (frase que atestigua una apuesta hasta la eternidad en el presente)⁹. Una vez que se tiran los dados (*coup de dés* mallarmeano) el amor se convierte en algo real en retrospectiva. El hecho de que el encuentro amoroso no pueda anticiparse y que rompa con la situación dada¹⁰ son características que separan esta visión de cualquier forma de psicología. La temporalidad acontecimental, como dijimos, es *après-coup*, es la temporalidad del futuro anterior: una vez que se nombra entonces *habrá sido*. ¿Cómo explica entonces la psicología el amor? El

⁸ “El deseo es cautivo de su causa, que no es el cuerpo como tal, y todavía menos “el otro” como sujeto, sino un objeto cuyo portador es el cuerpo, objeto ante el cual el sujeto, en el encuadre fantasmático, adviene su propia desaparición. El amor entra evidentemente en el desfile del deseo, pero el amor *no tiene al objeto del deseo como causa*. De modo que el amor, que marca en los cuerpos, como materialidad, la suposición del Dos que activa, no puede eludir el objeto causa del deseo ni tampoco puede ordenarse en él” (Badiou, 1992, pp. 252-253).

⁹ “La inscripción nunca se termina. Por eso, como derecho, todo amor es eterno, y la declaración ‘te amo para siempre’ es una profunda verdad. Incluso si quince días después es falsa” (Badiou, 2000, p. 82).

¹⁰ “[El amor] es *lo que hace verdad de su des-vinculación*” (Badiou, 1992, p. 248)

amor sería el resultado (previsible) de la historia personal de cada individuo en la pareja o se explicaría por medio de neurotransmisores o, quizá, sería el efecto de las propias “patologías” de las personas que componen a la pareja, de manera que todo encuentro amoroso sería anticipable, esto es, predecible y por lo tanto ya no sería un encuentro como tal.

Es por este motivo que para Badiou, al momento que plantea el acontecimiento, el rompimiento con una situación dada (neurológica, histórica, de desarrollo, psicopatológica). La apuesta y la temporalidad retrospectiva del acontecimiento apartan al encuentro amoroso de toda visión psicológica.

Para pensar esta diferencia sería interesante pensar dos tipos de consejero amorosos. Por un lado está el psicólogo del amor que ofrecería su consejo sobre el encuentro amoroso de la manera siguiente: “es importante que conozca más a su pareja y valore después las ventajas y desventajas que esta relación le traerá, evite los riesgos y sufrimientos, decida entonces si quiere comenzar una relación para hacer de su vida algo más placentera y feliz”. Por el otro lado, si hubiera un consejero amoroso badiouano, diría por su parte: “aunque usted obtenga toda la información sobre su pareja *nada* de ello le garantizará ni el éxito ni el fracaso de esta relación, es una cuestión de apostar ¿usted ama a su pareja o no? Si su respuesta es positiva entonces apueste, ya verá entonces. El amor no es una cuestión de placer o sufrimiento en sí mismo sino de la construcción de un mundo diferente”. La separación entre verdad y saber es lo que orienta al último consejero.

Después de nombrar el encuentro amoroso comienza el proceso de construcción de esta verdad que se presenta como sustracción. ¿Cómo puede el amor construirse si se trata de una sustracción? La verdad es sostener y perseverar en un Dos. Este Dos es la separación entre mujer y hombre (no es necesario que la pareja sea heterosexual), es decir, es la disyunción entre dos sujetos. El carácter disyuntivo y “agujereante” de este Dos hace de la verdad no una presencia sino una *sustracción*. Este Dos es el espacio que hay entre un sujeto y otro, un espacio que nunca puede reducirse a cero sin colapsar el amor. Badiou toma la idea de la sexuación (el hombre y la mujer son dos formas de hacérselas con la falta) de Lacan. El Dos es la diferencia que sostiene una relación amorosa. De esta manera habría tres situaciones en las que este Dos perdería su capacidad para construir una verdad, todas ellas expresadas en términos numéricos (2009, pp. 102-116):

- a) Primera posición, el amor clásico: el dos del amor es en realidad un “uno” más otro “uno”. El amor sería la ficción de una relación, la suma de dos soledades, el refugio de la insondable individualidad. Esta es la visión pesimista clásica, todos fingimos que amamos, es la reducción del amor al erotismo. El número para este amor es $1 + 1$.
- b) Segunda posición, el amor romántico: el amor es el paso del dos al uno. El amor es la fusión de dos mitades que se reencuentran. El amor sería la abolición de la diferencia, la disolución de los sujetos, la fusión del yo en el tú. Es una visión romántica donde el amor es una excepción a la sociedad. Romeo y Julieta contra el mundo. Su número es 1.
- c) Tercera posición, el amor familiar: el amor es el paso del dos al tres. El amor es la aparición de la familia, la suma del buen tercio, el nacimiento de un niño. Es una visión donde el amor es el instrumento de la sociedad misma, el erotismo es la

píldora deliciosa para la emergencia de un bebé. El número que resulta en esta relación es el 3.

En resumen: una visión pesimista clásica, una visión romántica fusional y la visión productiva familiar. Un juego, un drama y una realidad. Badiou piensa que hay una cuarta posibilidad pero implica sostener una falla en la relación: el Dos de la disyunción¹¹. Se trata de *construir una relación desde la diferencia*. Es la apuesta una y otra vez a la (imposibilidad) de una relación (armónica). Badiou afirma que el amor como construcción de la verdad (vacía y disyunta) del Dos es *experimentar al mundo desde la diferencia* o disyunción. Lo contrario sería que cada sujeto viviera mirándose uno al otro sin experimentar al mundo.

¿Qué es concretamente el amor como construcción de la verdad a través del Dos?, ¿qué significa específicamente “experimentar al mundo desde la diferencia”? Significa que el amor se construye desde las diferencias con las que se encuentran un hombre y una mujer (no importa el género y el cuerpo que tengan). ¿Cuáles son estas diferencias? Algunas de estas diferencias son de condición: edad, cultura, familia, forma de ser, nacionalidad, etcétera. Otras son de decisión: un viaje, tener un hijo, decidir no tenerlo, un cambio de casa, qué hacer con una amistad compartida, etcétera. Otras diferencias surgen del azar y lo inesperado: un accidente, una enfermedad, ganarse una beca para estudiar en otro país, recibir una herencia, una muerte, etcétera. En cada una de estas diferencias la pareja debe decidir y cada decisión *construye* “punto por punto” (Badiou and Truong, 2009) la verdad del amor: “El amor no es más que una serie experimental de búsquedas sobre la disyunción, sobre el Dos” (Badiou 1992, p. 150). Esto implica que en cada decisión, punto por punto, se exploran las consecuencias de este Dos. Nunca se sabe desde el principio, en el encuentro amoroso, cuánto puede este amor y hasta dónde puede llegar.

Ninguno de los dos sujetos (sexuados) puede experimentar lo que experimenta el otro (Badiou 1992, p. 254): “En primer lugar lo que yo recusaría es que, en el amor, cada sexo pueda aprender y enseñar *sobre el otro sexo*”. Lo que sí es posible es experimentar el mundo desde la diferencia. Pero este Dos de la experiencia del mundo y la construcción de esta verdad del Dos no sería posible (ni soportable) sin el sexo (Badiou 1992, p. 253): “El amor sólo exhibe lo sexual como figura del Dos”. La ferocidad de la sexualidad se debe a su promesa de unión entre los dos sexos y el placer que resulta de los encuentros. Si hubiera satisfacción total en el encuentro sexual entre dos sujetos el deseo de la pareja dejaría de existir. Esto explica porque el amor como una emoción colorida e intensa es más bien un resultado de una estructura (lo que deja al amor y al sexo por fuera del marco psicológico y de la teoría de las pasiones). El deseo es la diferencia entre las expectativas de este encuentro y el resultado de él (siempre mayor o menor pero nunca exacto). La pasión por obtener un placer total se le llamará goce imposible. Ir detrás de este goce destruye el deseo. Debe recordarse que Lacan piensa que el deseo es una forma de poner defensa contra un goce que desborda¹². La imposibilidad de unión entre hombre y mujer es al

¹¹ “Queda que el amor es la única experiencia disponible de un Dos contado a partir de él mismo, de un Dos immanente. [...] Ni la absoluta trascendencia, ni la dialéctica trinitaria. Es desde este punto de vista como se puede ver hasta qué punto el amor es ateo. Pues el ateísmo no es al fin cuenta nada más que la inmanencia del Dos. El amor es ateo por el hecho de que el Dos no preexiste jamás a su proceso” (Badiou, 2009, pp. 37-38)

¹² “Pero no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites, el placer como nexo de la

mismo tiempo la posibilidad del amor¹³, lo que implica una formulación simétrica a esta otra: la identidad en el registro de lo *real* es paradójica porque la imposibilidad de una identidad total es lo que hace posible toda identidad (simbólica), todo intento de crear una identidad. Más aún, Badiou afirma que “el malentendido sobre el objeto soporta la falta de la relación” (2009, p. 34). El amor, evocando la célebre frase de Lacan, es el paso “de la impotencia a la imposibilidad” (Lacan, 1969-1970).

La extraña “X” es el objeto que causa el deseo¹⁴, la esperanza de alcanzar un goce total al complementarme con el otro así como la insatisfacción que lanza nuevamente a desear, son los elementos sexuales en el amor. No existe posibilidad de construcción del amor sin sexualidad, pero si hay únicamente sexualidad esto destruye también al amor. Adrian Johnston parafrasea de manera muy astuta a Lacan en este punto (2005, p. 71): “lo amoroso *no es sin* lo sexual” (pero de ninguna manera sucede lo contrario). El punto central en toda esta discusión es que la sexualidad es una cuestión de estructura lógica (como imposibilidad estructural de alcanzar un placer total) y no un asunto de interioridad psicológica, impulso biológico o pasión hormonal.

A primera vista la teoría del amor en Badiou parece conservadora ya que mantiene la separación tradicional hombre/mujer y se opone a la visión deleuziana de la multiplicación de los placeres así como a la desregulación de la sexualidad. También se puede criticar de romántica e idealista ya que “en realidad todos somos egoístas” o porque “los problemas del amor son más complejos”.

En primer lugar no se puede decir que su teoría sea romántica e idealista porque Badiou no piensa que el amor sea un ideal (un sueño que debe seguirse, una idea que alcanzar) sino la apuesta sin garantía aquí y ahora, un principio axiomático que asume las consecuencias de una toma de posición. No se ha valorado suficientemente el elemento de contingencia radical en la filosofía de Alain Badiou, aún cuando su postura apunte a una verdad eterna y universal, pero no es aquí el lugar para desarrollar este punto¹⁵.

De la misma manera, tampoco que puede decir que su visión del amor es romántica porque no busca el uno de la fusión o el tres de la familia. Para Badiou el amor es un camino complejo, azaroso y difícil de recorrer que se construye asumiendo riesgos y esforzándose. Es por estas razones que Badiou piensa que hoy el amor está amenazado por lo que llama “el *coaching* del amor” (un experto que exorcice los riesgos y los peligros), cuyos principios son (Badiou and Truong, 2009, pp. 13-14): “encuentre el amor sin azar”, “usted puede estar enamorado sin sufrir”, “usted puede estar enamorado sin caer enamorado [*tomber amoreuse/falling in love*]”, “ahora no hay ningún riesgo en el amor”, “usted puede vivir sin la violencia y sin el acoso sexual de su pareja”, entre otras (Badiou and Truong, 2009, p. 14). Para nuestro pensador esta idea del amor reproduce más bien la

vida, incoherente, hasta que otra prohibición, ésta no impugnada, se eleve de esa regulación descubierta por Freud como proceso primario y ley pertinente del placer” (Lacan, 1966a, p. 801).

¹³ “Ahora bien, sostendremos que, iniciado sin ninguna duda en el exceso acontecimental, el amor no es por eso menos co-extensivo a su duración. Lo cual quiere decir que es a la construcción de la escena del Dos a lo que hay que dedicarse, en tanto que su paradoja es que la disyunción sexual es simultáneamente su materia y su obstáculo” (Badiou, 2009, p. 28)

¹⁴ “Un Dos real, mientras que eso es lo que compone no es, por sí mismo, o en su ser, más que una no-relación que agita el señuelo del objeto” (Badiou, 2009, pp. 26-27)

¹⁵ Para ello valdría la pena echar un vistazo a la argumentación en el prefacio de su libro *Lógicas de los mundos* (2006).

Zeitgeist del “cero daño colateral” o la lucha desenfrenada contra la inseguridad (especialmente haciendo de los otros siempre sospechosos de querer hacernos daño, especialmente en figuras como el terrorista o el inmigrante; sospechosos de ser sospechosos): “El amor securitario, como todo aquello cuya norma es la seguridad, es la ausencia de riesgos para todo aquel que tiene un buen seguro, un buen ejército, una buena policía, una buena psicología del goce personal, y es todo riesgo para aquel que tiene en frente. Se notará que por todas partes se nos explica que las cosas se hacen ‘para nuestra comodidad y nuestra seguridad’” (Badiou and Truong, 2009, p. 16). Finalmente, si el romanticismo remite a las pasiones y un yo interior de donde emanan todos sentimientos, definitivamente el psicoanálisis, y con él Badiou, se separan completamente de esta perspectiva.

En cuanto a la crítica de que su concepto del amor es conservador se puede decir que la multiplicación de los deseos y la desregulación de la sexualidad son perfectamente compatibles con el capitalismo actual (Badiou, 2009, p. 105): “El escepticismo erótico hoy carece de poder crítico..., hoy en día, pienso que más bien sirve al destino mercantil de la sociedad, basta con ver cómo hoy la sexualidad está sistemáticamente relacionada con la mercancía”. Badiou afirma que el mundo contemporáneo tiene como máxima: “no hay más que cuerpos y lenguajes”. Lo que quiere decir que lo único existente para este mundo es la materialidad de los cuerpos y la relatividad de los lenguajes. El capitalismo y las democracias consideran que el lenguaje es el que prohíbe a los cuerpos individuales desplegar sus capacidades propias, actualizar todos sus recursos y, por ello, agrega nuestro filósofo, la libertad sexual es el paradigma de toda libertad en este mundo (Badiou, 2008, p. 52). Esta crítica, nos parece, es parte de su diferendo filosófico con Deleuze (ver Badiou, 1997)¹⁶.

Pero también Badiou piensa que esta concepción de la sexualidad como multiplicación de los deseos destruye el amor sin que esta postura sea conservadora sino porque lo que mantiene vivos tanto a la sexualidad como al amor es el deseo, nunca el goce: “Actualmente hay un malestar del amor, un malestar moderno del amor, que es la aparición de una pulsión a nombrar el goce, o incluso a requerir el goce como una condición del amor” (Badiou, 2000, p. 86). El goce es el límite interno del amor (Badiou, 2000, p. 86), si se atraviesa ese límite el amor se desvanece. El filósofo esloveno Slavoj Žižek encuentra un diagnóstico similar del mundo contemporáneo en la literatura del escritor francés Houellebecq (Žižek, 2008, pp. 49-50):

Houellebecq retrata, en la mañana posterior a la revolución sexual, la esterilidad de un universo dominado por el imperativo de goce del superyó. Todo este trabajo se centra en la antinomia entre amor y sexualidad: el sexo es una necesidad absoluta y renunciar a ella es marchitarse, así que el amor no puede florecer sin sexo; de forma simultánea, sin embargo, el amor es imposible precisamente a causa del sexo: el sexo, que “prolifera como epítome de la dominación del capitalismo tardío, ha teñido permanentemente las relaciones humanas como producciones inevitables de las relaciones humanas como reproducciones inevitables de la naturaleza deshumanizadora de la sociedad liberal; esencialmente, ha

¹⁶ Para una crítica similar sobre cómo Deleuze es actualmente usado como un filósofo que abona al *status quo* en lugar de un Deleuze crítico ver Žižek (2003).

arruinado el amor”. El sexo es entonces, por expresarlo en términos derrideanos, la condición simultánea de la posibilidad e imposibilidad del amor.

Una sexualidad desbordada y el imperativo de goce son entonces parte de la ideología actual (Žižek, 2007, p. 111).

Tradicionalmente, se esperaba que el psicoanálisis permitiera que el paciente superara los obstáculos que impedían su acceso a una satisfacción sexual normal: si no puedes alcanzarla, el analista te permitirá deshacerte de tus inhibiciones. Hoy, sin embargo, nos bombardean de todos lados con versiones diferentes de la obligación de gozar, desde el goce directo en la actividad sexual hasta el goce de los logros profesionales o del despertar espiritual. El goce funciona hoy como un extraño deber ético: los individuos no se sienten culpables por violar alguna prohibición moral practicando placeres ilícitos, sino por no ser capaces de gozar. En esta situación, el psicoanálisis es el único discurso que *autoriza a no gozar* –no proscribire el goce, sólo nos alivia de la presión de tener que cumplir con él–.

De acuerdo a este último pasaje, uno de los valores más importantes que operan en la psicologización de la sociedad es el imperativo de ser feliz. Esta obligación de ser feliz no es muy diferente de este imperativo de goce: si alguien no es feliz deberá sentirse culpable. Lo mismo puede decirse, *mutatis mutandis*, para el sexo: “si usted no tiene una vida sexual placentera cuando menos debería preocuparse, algo malo está sucediendo”. Para Badiou el amor como construcción de la verdad del Dos de la diferencia, del encuentro amoroso, es una alternativa diferente al conservadurismo del amor como familia, la cual es la base de la propiedad y el egoísmo; pero también es una alternativa diferente al “neoliberalismo” sexual y su imperativo de gozar. Para el filósofo francés la sexualidad cínica es también una forma de moral (Badiou, 2006, p. 583):

Están, desde luego, las consideraciones de Lacan, sobre las cuales me apoyo –al mismo tiempo que contesto su complicidad con el pesimismo moralizante que el amor no es sino un suplemento imaginario a la derelicción sexual–.

Matemática del amor: la estrategia para la des-psicologización

“Pero, finalmente, me mantengo, creo que bastante aislado, entre el pesimismo psicoanalítico y la recuperación neoreligiosa, sosteniendo a la vez (con los dos) que pensar el amor es una tarea mayor y difícil. Lo que me aísla primero es que creo totalmente inexacto que el amor sea el orden del fracaso, y, de la segunda, que el abordaje del amor no es para mí en modo alguno espiritual, sino formal. Lo que hay que inventar es una suerte de matemática del amor, sin caer por

ello en las infinitas clasificaciones de Fourier, que sólo tiene en vista un orden erótico universal”.

–Alain Badiou, *Lógicas de los mundos* (2006, p. 584)

De la misma manera en que Lacan usa la lógica para remover cualquier vestigio de una sexualidad como algo sustancial, Badiou da un paso más en este abordaje al momento de conceptualizar al amor. Para el nacido en Rabat, como ya se mencionó, todas las desafortunadas formas para pensar al amor (cinismo, romanticismo, concepción securitaria, etcétera) incurren en un mismo error: considerar al amor como una sustancia. Contra esto, la estrategia elegida es clara: matematizar al amor, ya que entre mayor formalización matematizante, menor es la psicologización del amor. Sin embargo este camino de la matematización, en última instancia, llevará a nuestro filósofo a una confrontación con Lacan. La disputa se centra en la lógica, las matemáticas y la ontología.

Detrás de la teoría del amor de Badiou hay una formalización matematizada que está desarrollada en dos de sus tres grandes obras (*El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*) así como en dos artículos titulados “La escena del Dos” y “¿Qué es el amor?”. El filósofo francés reconoce que las formalizaciones utilizadas por Lacan otorgan un gran poder para pensar al amor fuera del registro de lo imaginario, esto es, por fuera de cualquier proceso psicologizante. En el momento en que el amor es pensado desde la lógica, o más bien desde los quiebres de la lógica, el amor no aparece como una intensidad vital o una explosión colorida de emociones¹⁷. Esto es posible dado que en Lacan se encontraban ya las condiciones que hacían esto posible: los afectos son posiciones en una estructura y la sexuación es una cuestión de impases lógicos. Es así que Badiou quiere llegar más lejos que Lacan en el tema del amor y piensa que “ningún tema requiere de pura *lógica* como el amor” (Badiou, 1992, p. 244). Esto no significa de ninguna manera que en el amor no existan emociones o sentimientos, pero éstos, como sucede con los afectos en Lacan, no son constitutivos del amor sino *efectos* de la estructura del amor: “El mixto de las largas melodías cromáticas enlazadas y de las vivas evocaciones exhibe el amor en su verdad excesiva, en lo que él dice de la potencia del Dos, más allá del goce, replegado sobre sí, de cada uno” (Badiou, 2006, p. 49). Badiou (1992) llega incluso a afirmar que: “Se requiere entonces mantener a distancia el *pathos* de la pasión, del extravío, de los celos, del sexo y de la muerte” (p. 244).

Aunque Badiou toma la idea de las imposibilidades lógicas de una estructura, la materia con la cual está hecha la estructura de Badiou y la de Lacan difieren. Para el psicoanalista francés la estructura es lingüística mientras que para nuestro filósofo la estructura es ontológica (Badiou, 1999, p. 12). Esto significa que la falla y la imposibilidad lógica en Badiou es al mismo tiempo ontológica: hay algo en la ontología que no funciona y ahí aparece el acontecimiento. Esto tiene consecuencias en tanto en la forma de pensar el

¹⁷ “Hace algunos años, yo había intervenido en una asamblea consagrada al tema de la diferencia sexual. Lo había hecho bajo el título ‘El amor, ¿es el lugar de un saber sexuado?’. Un radiofonista había tomado notas de las actas, publicadas, de esa reunión. Se había enfurecido contra lo que yo había dicho, encontrando intolerable que se asocie a la maravillosa vivencia del amor fórmulas austeras. La punta asesina sobre la cual el radiofonista concluía era que, sin duda, para mí, no había que decir ‘yo te amo’, sino, ‘yo te matemo’ [*je te mathème*]” (Badiou, 2009, p. 27).

matema como al sujeto en Badiou. Para Lacan el matema toca lo real, pero lo real es una no-ontología, o, como dice Lacan “el status del inconsciente, tan frágil en el plano óptico, como se los he indicado, es ético” (1962-1963, p. 41). En Badiou el matema toca lo real de la ontología, la cual es múltiple y sustractiva, y por este motivo no se puede hacer la ecuación ontología = sustancia. Para Lacan el sujeto es sujeto del lenguaje y aunque tenga un objeto muy preciso como correlato (*objet petit a*) este objeto es efecto de un recorte lingüístico. Para Badiou el sujeto es *posible* por una falla en la estructura ontológica, pero el sujeto es *sujeto del acontecimiento*. Esto significa que el forzamiento (*forcing*) de una verdad y su construcción punto por punto (en decisiones sin garantía) producen como efecto un sujeto (Badiou, 1985, p. 68):

El efecto subjetivo es aquí que haya que complementar la situación sólo para que en ella se revele, tal vez, el acontecimiento que contiene. Un sujeto, y por lo tanto una política, es el intervalo entre un acontecimiento a dilucidar y un acontecimiento dilucidador. Es lo que un acontecimiento representa para otro acontecimiento.

Esta última cita es crucial ya que implica dos maneras de abordar lo *real*, esto, a tal punto que hace completamente diferentes los itinerarios filosóficos de Badiou y de Žižek, así como establece la diferencia entre la filosofía y la antifilosofía (Badiou, 1988, p. 476). Para Badiou, y para la filosofía, hay un *más allá de lo real*, el que puede ser construido a partir del “forcing”, una técnica matemática de la teoría de conjuntos mediante la cual un nuevo conjunto puede ser construido a partir de otro sin que tenga relación con el anterior¹⁸. Se trataría de los llamados “conjuntos genéricos”. Para Lacan, así como para Žižek y la antifilosofía, la manera de abordar lo *real* es mediante el acto analítico, un acto que cambia las propias coordenadas del orden simbólico. Para los antifilósofos, el acto puede ser también de otra naturaleza como lo es el político, estético o incluso el místico (Bosteels 2008, p. 168; Gómez, 2010, p. 5)¹⁹. Pero esto también significa que hay una relación entre antifilosofía, formalización y acceso a lo *real*²⁰.

Aunque esta disputa es una consecuencia lógica de la decisión de Badiou de dar un paso más en el camino de la formalización (camino elegido también por Lacan), es necesario

¹⁸ “Para que una verdad tenga lugar, por tanto, algo tiene que pasar a través del *impasse*. ‘Si, como Lacan dice, lo real es el *impasse* de la formalización’, entonces, sugiere Badiou, ‘tendremos que aventurar que la formalización es el *im-passe* de lo real’, lo cual abre una brecha en el estado existente de cosas y puntos muertos inmanentes: ‘necesitamos una teoría del paso de lo real, una brecha a través de la formalización. Aquí lo real no es sólo lo que puede no estar en su lugar, sino lo que pasa *con fuerza*’. Seguramente anclado en lo real como una ausencia del ser, un procedimiento de verdad es lo que da ser a esta misma ausencia. Señalar la causa ausente o el exterior constitutivo de una situación, en otras palabras, sigue siendo una táctica dialéctica pero idealista, a menos y hasta que este evanescente punto de lo real sea forzado, distorsionado y extendido, a fin de dar consistencia a lo real como una nueva verdad genérica” (Bosteels, 2006, p. 194)

¹⁹ Para mayores comentarios sobre este punto, el lector deberá remitirse al artículo titulado “Fórmulas de *L’étourdit*” (Badiou, 2009) y al capítulo 2 de *Breve tratado de ontología transitoria* (1998) donde Badiou afirma que mientras la ontología se aborda mediante las matemáticas, la lógica haría lo mismo con la fenomenología.

²⁰ Lacan señaló en ocasión de la apertura del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Vincennes (ahora *Paris VIII*), que los saberes necesarios para un psicoanalista no serían únicamente la lingüística, la lógica y la topología sino también la antifilosofía (Lacan, 2001b, p. 314). Llama la atención que la antifilosofía esté alineada a estos tres saberes formalizantes. Badiou sólo tuvo que llevar esta idea más lejos y dar un paso más: llevar este debate al terreno de la ontología.

entender que este diferendo abre una discusión muy fructífera sobre la función de la formalización en la filosofía, el psicoanálisis y otras ciencias. Por ejemplo, cuando un saber –sea filosófico o psicoanalítico– aborda el concepto central de biopolítica: si optamos por el lado vitalista estaremos del lado de Negri, Esposito, Deleuze o incluso Agamben. ¿Cuáles son los efectos filosóficos, políticos, epistemológicos, éticos o estéticos de elegir la formalización? De esto trata justamente el abordaje “gramatical” de la pulsión en Lacan o la crítica al biomaterialismo del que habla Badiou en el prefacio de *Lógicas de los mundos. Mutatis mutandis*, cuando se trata del acontecimiento, ¿es mejor tomar la vía lógica/lingüística o la matemática/ontológica? Para nuestro filósofo el abordaje es claramente el segundo, tanto por su opción por una verdad (sustractiva, múltiple y construida en el borde de lo *real*) como por su rechazo de cualquier relativismo, especialmente el que se sostiene en los juegos del lenguaje, sean estos lógicos o lingüísticos. El poder de la letra se contrapone a los juegos lingüísticos del significante.

Y es en esta diferencia entre ontología y lingüística donde también la forma de pensar al sujeto amoroso, el cual es posible por una fractura ontológica. Esta falla ontológica se presenta en el Dos. Esto lo sabemos porque el matema (la formalización matematizante) es la manera de tocar lo real ontológico (que no es presencia sino sustracción y multiplicidad). Sabemos, por Lacan, que el matema es letra, siendo la letra el litoral entre lo *real* y lo simbólico, esto es, la letra toca el límite de lo real.

Sin embargo, como en la teoría de la sexuación lacaniana, esta falla ontológica del Dos, es tratada de diferente manera por un sujeto femenino que por un sujeto masculino. Cuando el sujeto masculino y el femenino están en relación a la falta no pueden ser identidades ni sustancias. Hombre y mujer en Badiou, como en Lacan, no tiene que ver con el cuerpo, con la biología o con la cultura. El sujeto masculino afirma “lo que habrá sido verdad es que nosotros éramos dos, y no del todo uno” mientras que el sujeto femenino dice “lo que habrá sido verdad es que nosotros éramos y que de otro modo no éramos” (Badiou, 1992, pp. 255-256). La forma de enfrentar la construcción de este dos es diferente y no es posible compartir la experiencia de cada uno de los lados sino únicamente compartir la brecha misma que los separa, la manera en que juntos experimentan al mundo como diferencia: “el enunciado femenino apunta al ser como tal. Tal es en amor su destino, que es ontológico. El enunciado masculino apunta al cambio de número, la fractura dolorosa del Uno por la suposición del Dos; es esencialmente lógico” y concluye Badiou, “quien ama bien comprende mal” (Badiou, 1992, p. 256).

Conclusiones

“Amen lo que jamás creerán dos veces”.

–Alain Badiou, *Teoría del sujeto* (1982, p. 344)

El recorrido que hemos hecho fue para presentar una teoría del amor que piensa explícitamente el exilio de la psicología para ser construida. Nos detuvimos en algunos puntos de este recorrido para mostrar la estrategia específica que fue utilizada para despsicologizar al amor. La matematización, la ontología sustractiva, los afectos como

efecto de una estructura, la sexuación como impase lógico, la apuesta sin garantías para la construcción del amor y el uso de los tres registros de Lacan fueron algunas de esas estrategias para pensar al amor de una manera diferente.

Por un lado Badiou invoca al psicoanálisis lacaniano para poner en juego un procedimiento inventivo: pensar al amor a través de la sexuación. Por el otro lado, tratando de ir radicalizar a su maestro Lacan, el autor de *El ser y el acontecimiento* subvierte al sujeto lacaniano: en contraste con el sujeto lacaniano que emerge en las rupturas del lenguaje (ahí donde el Otro está en falta), el sujeto según Badiou se localiza en las inconsistencias y rupturas ontológicas.

El objetivo de este trabajo es mostrar y ofrecer algunas pistas de cómo la filosofía de Badiou podría ser una herramienta útil para crear estrategias de des-psicologización. Observamos entonces que para ello es crucial la formalización y las matemáticas para abordar al amor. Finalmente, pensamos que estos *insights* podrían producir efectos políticos.

Este último punto es muy importante porque nos indica que la des-psicologización es una tarea política. Sin embargo, para este quehacer político es necesaria la formalización (veremos entonces cómo Badiou se acerca a su otro maestro: Althusser). La matematización tiene efectos políticos porque en última instancia ofrece una manera de desembarazarnos de la ontología (del uno, de la esfera, de la mente, de cualquier sustancia o unidad). Los dispositivos matemáticos, a través de los cuales piensa Badiou al amor, fueron creados para eliminar las trazas de todo tipo de metafísica de la presencia, pero también para alojar lo impredecible, lo cual aparece como una ruptura en el corazón de la ontología. También se mostró, cómo el amor, cuando es pensado en términos de emociones, sentimientos o pasiones, pero también como una determinación biológica (neurológica, hormonal o anatómica) o destino cultural, ahogan cualquier posibilidad de novedad, lo cual impide la emergencia de un nuevo tipo de sujeto (el amoroso). Diremos entonces que la despsicologización del amor en Badiou tiene una finalidad política: evitar que los humanos queden congelados en las aguas frías de un mundo dado.

23 de septiembre de 2011

Agradecimientos

Quisiera agradecer a David Pavón Cuéllar y Ian Parker por su confianza y paciencia. La primera versión de este artículo fue escrita en inglés, por lo que quisiera agradecer los comentarios que hicieron Ángel Gordo López y Stavros Psaroudakis sobre aquel trabajo.

Referencias

- Badiou, A. (2009). *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. México: Siglo XXI.
- Badiou, A. (2006). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Buenos Aires: Manantial, 2006.

- Badiou, A. (2000) “El amor como escena de la diferencia” en *Revista Acontecimiento*, 19-20, pp. 107-114.
- Badou, A. (1998). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze, el clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Badiou, A. (1992). *Condiciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Badiou, A. (1989). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- Badiou, A. (1988). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999,
- Badiou, A. (1985). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- Badiou, A. (1982). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Badiou, A. y Truong, N. (2009). *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion.
- Bosteels, B. (2008) “Radical Antiphilosophy”, *Filosofski vestnik*, 2, 2008, pp. 168-186.
- Bosteels, B. (2006) “La teoría del sujeto de Alain Badiou: el reinicio del materialismo dialéctico” en Žižek, S. (Ed.) *Lacan. Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal, 2010, pp. 153-222.
- Copjec, J. (2006) *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Copjec, J. (2004). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Dhar, A. (2009). ‘Sexual Difference: *Encore*, yet again’, *Annual Review of Critical Psychology*, 7, pp. 168-186.
- De Vos, J. (2009) ‘Now That You Know, How Do You Feel? The Miligram Experiment and Psychologization’, *Annual Review of Critical Psychology*, 7, pp. 223-246.
- Fink, B. (1999). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano. Teoría y técnica*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Fink, B. (Ed). (2002). *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. New York: SUNY Press.
- Freud, S. (1913) “Tótem y tabú” en *Obras completas. Vol. XIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 1-164.
- Gómez, C. (2010) ‘La antifilosofía y la transmisión del saber’, *Nessie*, 4, http://nessie-philos.com/Files/gomez_la_antifilosofia.pdf (visto el 23 de septiembre de 2011).
- Gómez, C. (2009) ‘Writing an algebra for the social sciences: Freud’s and Lacan’s mathemes’ en *Annual Review of Critical Psychology*, 7, pp. 101-113.
- Green, A. (1999). *The Fabric of Affect in the Psychoanalytic Discourse*. London: Routledge.
- Green, A. (1995). ‘Against Lacanism: A conversation of André Green with Sergio Benvenuto’ en *Journal of European Psychoanalysis*, 2, <http://www.psychomedia.it/jep/number2/greenbenv.htm> (visto el 23 de septiembre de 2011).

- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Hook, D. (2009) ‘Restoring universality to the subject: Lacan’s Kantian logic of sexuation’ *Annual Review of Critical Psychology*, 7, pp. 151-167.
- Lacan, J. (2001a) “L’*étourdit*” en *Autres écrits*. París: Seuil, pp. 313-315.
- Lacan, J. (2001b) “Peut-être a Vincennes” en *Autres écrits*. París: Seuil, pp. 449-495.
- Lacan, J. (1972-1973). *El seminario, libro 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- Lacan, J. (1971-1972). *Le séminaire: Livre XIX. ...ou pire*. París: Seuil, 2011.
- Lacan, J. (1969-1970). *El seminario, libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lacan, J. (1966a) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” en *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1975, pp. 773-807.
- Lacan, J. (1966b) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1975, pp. 227-310.
- Lacan, J. (1963-1964). *El seminario, libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Lacan, J. (1962-1963). *El seminario, libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Neil, Calum (2009) “Who wants to be in rational love?” en *Annual Review of Critical Psychology*, 7, pp. 140-150.
- Parker, I. (2007). *Revolution on Psychology: Alienation to Emancipation*. London: Pluto Press.
- Pfaller, R. (2006) “Lo familiar desconocido, lo ominoso y lo cómico” en Žižek, S. (Ed.) *Lacan. Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal, 2010, pp. 259-282.
- Stavrakakis, Y. (2002). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Žižek, S. (2008). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Žižek, S. (2007). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Žižek, S. (2003). *Órganos sin cuerpo*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Žižek, S. (1999). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Zupančič, A. (2008). *Sobre la comedia*. México: Paradiso, 2012.