

Sobre Deconstrucción, Teoría del Discurso y Psicoanálisis: Dentro, Afuera y “Nuevo(s)” Materialismo(s)

Una conversación con Yannis Stavrakakis

Sebastián Peredo

Universidad Diego Portales, Chile
sebastian.peredo@mail.udp.cl

Cristóbal Sandoval

Universidad Diego Portales, Chile
cristobal.sandoval@mail.udp.cl

Yannis Stavrakakis

Universidad Aristóteles de Tesalónica, Grecia
yanstavr@yahoo.co.ukl

Sobre Deconstrucción, Teoría del Discurso y Psicoanálisis: Dentro, Afuera y “Nuevo(s)” Materialismo(s)

Una conversación con Yannis Stavrakakis

Sebastián Peredo
Cristóbal Sandoval
Yannis Stavrakakis

Una nota introductoria de Cristóbal Sandoval: En junio de 2022 invitamos a Yannis Stavrakakis a conversar sobre el estado actual de la teoría posestructuralista a partir de revisar la obra de Jacques Derrida a través del lente del psicoanálisis lacaniano y su vinculación con la teoría política. La entrevista se realizó a través de video llamada y fue grabada para su posterior transcripción. Le hicimos llegar las preguntas al profesor Stavrakakis, para luego realizar la entrevista de manera virtual.

A Yannis lo conozco desde 2018 cuando participe en el *Populism Specialist Group* de la *Political Studies Association* (PSA) en la Universidad de Bath, Inglaterra y posteriormente, el mismo año, fue mi profesor en la *Essex Summer School for Social Research*. En ambas instancias discutimos sobre la dimensión discursiva y afectiva de los fenómenos políticos, especialmente el populismo, y la teoría político postestructuralista. Estos mismos elementos teóricos son considerados por Stavrakakis en la entrevista para responder a las interrogantes planteadas en la editorial de este número. En la actualidad Yannis es co-supervisor de mi proyecto de tesis doctoral y patrocinador de una pasantía de investigación doctoral en el centro *Populist Discourse and Democracy* en la Universidad Aristóteles de Tesalónica en Grecia.

I. SOBRE LO TEXTUAL Y LA SIGNIFICACIÓN EN JACQUES DERRIDA

Sebastián Peredo (SP): *Para empezar, hablemos de esta cita de De la Gramatología de Jacques Derrida: "(...) no hay nada fuera del texto" (1971, p. 207). En tu opinión, ¿podemos decir que el argumento de Derrida sigue siendo válido hoy en día? Dada la importancia teórica que han adquirido cuestiones como el cuerpo, los afectos, el espacio y la materialidad, ¿debemos reconsiderar lo "no textual" como categoría de análisis de lo social? ¿O es la noción de "texto" lo suficientemente apropiada para tal tarea?*

Yannis Stavrakakis (YS): Obviamente, todo depende exactamente de lo que entendemos por "texto" aquí. Esto ya está implícito en tu pregunta. ¿Qué quiere decir exactamente Derrida cuando dice eso? No creo que realmente quiera decir que nada existe aparte de lo que está contenido en un libro o escrito en una hoja de papel. En pocas palabras, no creo que Derrida haya sido un idiota... A menos que queramos construir un "hombre de paja" de este tipo (un constructor relativista extremo) contra el que queramos reclamar algún tipo de superioridad epistémica (y política). Entonces, si queremos pintar esta imagen de un solipsista completamente idiota, entonces podemos concluir que lo que él argumenta es que tenemos la realidad humana solo dentro del límite del texto, estrictamente definido, y que no hay nada fuera de eso. Esto es obviamente una caricatura. No creo que nadie pueda afirmar seriamente que esto es lo que realmente quiso decir Derrida.

Creo que probablemente lo que quiere decir es que no hay autoridad, que no hay garantía o fundamento último del significado que se produce a través de prácticas textuales o lingüísticas fuera de tales prácticas. No hay garantía ni fundamento de este significado fuera del significado mismo, en ningún sentido definitivo. Entonces, la idea central, en mi opinión, es probablemente que no puedes afirmar que controlas algún tipo de base extra-discursiva, que está en algún lugar. Además, no puedes insistir legítimamente en que puedes representar este exterior completamente, que

puedes dominar su representación adecuada y que esto te da algún tipo de superioridad. Por último, pero no menos importante, que esta última superioridad —basada en un acceso supuestamente privilegiado a la base externa— te pone en posición de reclamar un posicionamiento mejor y/o superior dentro del discurso académico o dentro de la política, etc. Creo que este es el significado que Derrida tenía en mente, si pudiera arriesgarme con una interpretación.

Entonces, la implicación es que obviamente algo existe fuera del texto mismo, pero la pregunta es: ¿cómo podemos hablar de eso? ¿qué podemos hacer exactamente con él? Quiero decir que podemos respaldar algún tipo de epistemología u ontología realista crítica. Obviamente hay algo fuera del texto, pero ¿podemos acceder a él fuera del significado? Este es el problema. ¿Cuál es el mecanismo de mediación entre los dos registros? ¿Cómo exactamente podemos acceder a esto fuera del texto, dado que somos criaturas predominantemente lingüísticas y que nuestras vidas están marcadas por procesos de significado? ¿Podemos realmente acceder a él en sus propios términos? ¿Solo podemos acceder a él a través de algún tipo de práctica mediadora que crea significado? Porque este afuera puede no tener sentido en sí mismo. Entonces tenemos que crear algún significado para hacerlo accesible. Tenemos que darle algún tipo de significado para que ese afuera tenga un impacto significativo en nuestra realidad social y política. Pero este significado no se puede crear de forma automática, no se puede descubrir como si esto proporcionará algún tipo de solución final al problema del significado.

Desde este punto de vista, incluso si aceptamos que tenemos fuentes, datos o experiencias que se originan fuera del terreno textual, cuando queremos utilizarlos dentro de la realidad social y política —que se supone que tiene sentido—, entonces tenemos que generar significado de una manera particular. Y eso nos obliga a presuponer algún tipo de mediación. Por eso —desde un punto de vista discursivo—, todos estos datos, todas estas experiencias (acontecimientos históricos, entrevistas, prácticas, organizaciones,

instituciones) pueden existir fuera del propio texto. Pero si queremos hacer algo con ellos, si queremos usarlos para construir un mapeo de la realidad, para construir un argumento político, para utilizarlos en la vida social y política en general, entonces tenemos que crear una representación significativa de ellos, con la que no vienen ya dotados. Solo hasta cierto punto nos encontraremos dentro del texto, dentro del significado. En realidad, esto no es un problema real porque siempre estamos involucrados en este proceso, en esta práctica en curso, que es tanto lingüística como extralingüística, que es tanto textual como intertextual.

Obviamente, hay ciertas fuentes que se originan fuera del texto, pero si queremos hacer algo con ellas, algo significativo, entonces también debemos tener en cuenta este terreno discursivo textual e intertextual. Tenemos que encontrar una manera de articular significativamente lo discursivo y lo extradiscursivo, en este sentido. Hay afectos, hay materialidad, pero no es un juego de suma cero en el que estás dentro de la textualidad o la discursividad, o estás dentro de la materialidad. No, también está la materialidad del discurso, está la materialidad del significante, de las prácticas significantes. Significar es material. Tienes algo escrito en un papel, tienes algo que se escucha, los fonemas que se escuchan. No hay discurso sin materialidad.

¿Qué se supone que es lo discursivo? ¿Qué se supone que es lo lingüístico? ¿Qué se supone que es lo textual? Tiene su propia materialidad, también crea afectos y está investido de afectividad, no está vacío de afectividad. Crea afectos, pero, por otro lado, hay una parte de afectividad, hay una parte de materialidad, que no puede reducirse del todo al terreno textual o discursivo y, además, no posee, de entrada, ningún significado inequívoco propio.

Quiero concluir aquí con dos ideas. El primer punto se refiere al materialismo. Como ya he mencionado, no hay apoyo para la noción de que tienes materialismo o tienes textualidad y discursividad. La idea de que hay un sustrato material crudo que tienes aquí (por ejemplo, tal vez tenemos una roca) y todo lo demás es una tontería es, de hecho, un argumento muy idealista.

Vi el anuncio de una conferencia de Dimitris Vardoulakis¹ recientemente y uno de los principales argumentos, por lo que he leído en el *abstract*, es que aislar lo material no implica necesariamente una filosofía de la naturaleza. Se puede tener un materialismo de la praxis. Las prácticas discursivas pueden ser materiales, las hegemonías son materiales, pero también son significativas. Siempre encuentras híbridos. Y luego se convierte en una cuestión de qué es exactamente este tipo de materialismo. Este no es el viejo materialismo, este no es el materialismo de la filosofía natural, este no es un materialismo naturalista obviamente. Así que necesitas un nuevo tipo de materialismo, y tienes un nuevo materialismo, por supuesto, hay muchos nuevos a nuestro alrededor.

Y hay viejos materialismos que han pasado bastante desapercibidos. Hay, por ejemplo, un tipo interesante de materialismo que no se está debatiendo mucho. Me refiero al presentado por Georges Bataille. Él lo llama materialismo de base. Bataille es muy interesante porque, en primer lugar, dice la mayor parte de lo que ya he mencionado acerca de que el idealismo a menudo se disfraza de materialismo. Dice: “La mayoría de los materialistas, aunque hayan querido acabar con todas las entidades espirituales, terminaron postulando un orden de cosas cuyas relaciones jerárquicas lo marcan como específicamente idealista” (Bataille, en Noys, 1998, p. 499). De hecho, en muchos esquemas materialistas hay establecida una jerarquía. Una esencia particular —una determinada entidad material, o una clase social, por ejemplo, que supuestamente revela de manera inmediata el núcleo de la objetividad sociopolítica— se ubica en un lugar destacado de la agenda, se le otorga una posición privilegiada en la jerarquía resultante; y todo lo demás, la política, por ejemplo, como perteneciente a la superestructura, se degrada, y así sucesivamente. Bueno, con seguridad, ¡no es tan simple como eso!

1 Filósofo griego contemporáneo.

Por ejemplo, en el materialismo de base introducido por Bataille nos encontramos con un materialismo que quiere revertir —o mejor, desactivar— todo sistema jerárquico. Porque, precisamente, lo importante no es determinar, de una vez por todas, la eterna base objetiva de todo lo existente, sino identificar lo que opera como materia porque se produce históricamente como tal a partir de una determinada operación jerárquica. En consecuencia, para Bataille lo importante no es lo que se postula como jerárquicamente alto, sino lo que se produce como bajo, como la materia base que suele entenderse como contaminante de la pureza del ideal (para una presentación introductoria, ver Noys (1998)). Está contaminando lo que está arriba en la jerarquía y eso es muy interesante porque, aunque se ve como una anomalía, ¿como la parte maldita? —también es necesario que la jerarquía tenga sentido (podemos emplear aquí cierta estrategia deconstruccionista).

Si ponemos la política ahí, la forma paradigmática que toma la materia base sería el “populismo”. Sería el “bajo” del populismo como patología inherente a todas las formas democráticas (para la dialéctica entre “alto” y “bajo” en política y, especialmente, en el populismo, ver Ostiguy (2017)). Sería “el pueblo” como algo que es denigrante, que hay que sacar del sistema, que hay que excluir —aunque, desde otro punto de vista, es imprescindible. Se entiende —en cierta medida— como una mancha en el proceso profesional y muy respetable de hacer política normalizada. Entonces, por lo general, tienes este “materialismo de valores más altos”, que en realidad no es muy materialista al final. Y un materialismo base de lo “bajo” que presupone una inversión específica del contexto y captura las operaciones dinámicas que históricamente designan el material. Bueno, esto último me parece mucho más prometedor.

La otra cosa que necesitamos desarrollar es algún tipo de enfoque indirecto y menos triunfalista (menos seguro). Creo que Lacan lo hace muy bien². Por ejemplo, tomemos la distinción lacaniana entre lo Real y la rea-

² Para profundizar en la interpretación de Stavrakakis sobre Lacan ver *Lacan y lo Político* (2007); *La Izquierda Lacaniana* (2010); y *El Goce Político* (2021).

lidad. La realidad es obviamente muy material. Su establecimiento crea instituciones, procesos y valores. Influye en el comportamiento real. Sin embargo, la realidad es algo que es social; algo construido a través de lo simbólico y lo imaginario. Se trata de imágenes, jerarquías diferenciales, valores, símbolos, significantes y significaciones. La realidad implica, en otras palabras, una representación de la realidad (y una materialidad de un tipo particular). Por otro lado, también tienes Lo Real. Lo Real también está ahí fuera (y a la vez dentro, pero de forma paradójica), pero no se puede acceder realmente a él en sí mismo; surge, en primer lugar, cuando fallan las representaciones. También desencadena la construcción de nuevas representaciones; tenemos entonces que simbolizarlo y, por lo tanto, estamos obligados a perderlo de nuevo. Puedes acceder a él, en primera instancia, a través de algún tipo de ruptura en la significación, a través de las anomalías que plagan nuestras representaciones de la realidad, puedes sentirlo y puedes encontrarlo a través de un síntoma. Implica nuestros encuentros con la negatividad, la contingencia; indica un umbral entre la disrupción y una nueva representación/operación de la realidad.

En el momento en que comienzas a simbolizar, le das significado y luego se convierte en parte de la realidad, pero luego se pierde algo que puede resurgir. Así, tienes una coreografía continua entre lo Real y la realidad. Tenemos que encontrar una forma rigurosa de vincular estas dos dimensiones. Sin embargo, dentro del esquema unificado resultante, tenemos que evitar oposiciones jerárquicas a priori entre material e ideal. Esto es muy simplista y no tiene relación con lo que argumentaban Derrida o Lacan. Por ejemplo, creo que hay una materialidad de lo Real (una materialidad del encuentro) y otra materialidad de la realidad (una materialidad de la significación)

Por supuesto, cuando dices algo tan amplio como “no hay nada fuera del texto” te abres a todo tipo de malentendidos. Prácticamente escenificas un problema. Me pregunto si el malentendido juega aquí un papel similar al que juega la paradoja en la teoría lacaniana. Sabes que se va a malinterpretar, pero el malentendido es algo que tenemos que enfrentar y reflexio-

nar para desarrollar una comprensión más completa y matizada (siempre parcial). Y esto es inevitable. Esa es mi opinión.

II. DISCURSO POLÍTICO Y LENGUAJE

Cristóbal Sandoval (CS): *Esta famosa frase de Derrida (“No hay nada fuera del texto”) llevó a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe a desarrollar su teoría borrando la diferencia propuesta por Michel Foucault entre elementos discursivos y no discursivos. ¿Cuáles son las consecuencias de superar esta distinción para el análisis del discurso político? Si todo pertenece al orden de lo discursivo, ¿se subestima la dimensión material de los fenómenos sociopolíticos?*

YS: Esto está directamente relacionado con la pregunta anterior porque lo que han hecho Laclau y Mouffe podría formularse de manera similar a lo que decía Derrida. Si además dices “todo lo que encontramos dentro de la sociedad y la política es discursivo”, suena como si no hubiera nada fuera del discurso. Pero creo que aquí, una vez más, tenemos que preguntarnos: ¿qué significan exactamente? Laclau y Mouffe no quieren decir que nada en absoluto existe fuera del discurso. Nuevamente, como Derrida, esta no es una posición solipsista. Señalan esto muy pronto, en el mismo *Hegemonía y estrategia Socialista* (1987). Justo después de que se publicara hubo este debate con Norman Geras y un grupo de marxistas más ortodoxos, que estaban destacando tales temas. Y hubo un intercambio a través de las páginas de la revista *New Left Review* sobre esto: si la teoría del discurso es idealista o no. De hecho, ¿qué está pasando aquí? ¿se reduce todo a discurso? ¿qué significa eso? Etcétera. Laclau y Mouffe ya han proporcionado una indicación clara en *Hegemonía*, en la que hay un pasaje importante sobre el materialismo y el discurso. Su argumento es que la noción de que todo objeto está constituido como objeto de discurso no tiene nada que ver con si hay un mundo externo al pensamiento. Por lo tanto, no argumentan que no hay nada fuera del discurso. Hay objetos que existen fuera del discurso, por supuesto. Sin embargo,

el significado particular que adquieren dentro del mundo sociopolítico es una historia diferente. Ellos están afirmando lo siguiente:

Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de «fenómenos naturales» o de «expresión de la ira de Dios», depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia (Laclau y Mouffe, 1987, p. 182).

Esto es muy similar a lo que decía anteriormente. Cuando queremos hacer algo con un objeto que existe fuera del discurso tenemos que darle un significado particular. Podemos tener cuatro o cinco significados disponibles, por ejemplo. ¿Es el primero, es el segundo, es el tercero, es el cuarto? ¿Cuál es la implicación de cada opción en términos políticos? En términos de estrategia hegemónica, etc. Por eso es muy claro en Laclau y Mouffe que hay dos criterios adicionales que debemos tener en cuenta para registrar adecuadamente esta idea sobre el ser discursivo de los objetos.

Primero, cuando decimos “discurso”, esto nunca es idéntico a “lenguaje”. El discurso no debe reducirse al lenguaje. Se argumenta muy explícitamente que el discurso se refiere a una práctica, que tiene cierta materialidad, tiene cierta gravedad; y esta práctica es tanto lingüística como extralingüística. Tenemos que tener esto en cuenta muy en serio. En algunos casos, tenemos que poner una atención renovada a esta idea. Cuando articulamos un argumento desde una perspectiva discursiva, por ejemplo, generalmente utilizamos o resaltamos materiales lingüísticos. Obviamente, este no es el final de la imagen. Este es nuestro problema, no es su problema. Han declarado explícitamente que es tanto lingüístico como extralingüístico y necesitamos incorporar este fundamento más rigurosamente en nuestras

agendas de investigación, la selección de nuestros materiales, la construcción de nuestros argumentos, por difícil que sea.

Esto también se relaciona con el segundo elemento que quería resaltar. Otra distinción de la que han hablado. La distinción entre existencia y ser, que es también un largo debate filosófico. En pocas palabras, hay existencia, que tiene que ver con si este objeto existe o no. Y luego está el ser. Es un ser social, un ser discursivo, vinculado a un significado particular que le damos a este objeto particular o a esta interacción, práctica o evento particular. Usualmente, este elemento se vuelve consciente, una vez más, porque disloca, desestabiliza o destruye, nuestras estructuras de sentido (hegemónicas) previamente establecidas. Nos encontramos con este Real, si quieres decirlo en términos lacanianos, y entonces esto crea una necesidad de simbolizar, una y otra vez. Crea la necesidad de atribuirle un significado particular, y luego este significado se crea a través de nuestros recursos simbólicos, lo que tenemos disponible dentro de una coyuntura particular, etc. Por lo tanto, el segundo elemento importante es esta diferencia crucial entre la existencia, la entidad de un objeto, y el ser. Este ser es histórico, está cambiando, depende de estructuras de significado particulares dentro de las cuales estos objetos están emergiendo como algo que podemos usar prácticamente en nuestra vida social y política.

Fíjense cómo hay aquí un movimiento paralelo, como el que tenemos con Derrida. Hay un movimiento paralelo que aclara la situación respecto a Laclau y Mouffe, y la teoría del discurso; y esto también exige una orientación más integral para tener en cuenta todos estos diferentes elementos y dimensiones. He resaltado diferentes formas en las que podemos distinguir conceptualmente todos estos elementos y luego tratar de ver cómo interactúan. Y cómo en definitiva tenemos formaciones híbridas, dentro de las cuales —si hablamos de vida social y política—, las estructuras de sentido y los procesos de encuadre adquieren cierta primacía (parcial).

Incluso si se quiere asignar prioridad a algo que se origina fuera del discurso, esta primacía nunca puede ser simplemente reconocida, deberá

articularse y establecerse a través de la hegemonía. Esto podría ser algo que afirmas que es superior en términos epistémicos o que existe como un objeto con cierta importancia. Sin embargo, cuando quiera usarlo dentro de la vida social y política, debe mostrarlo de manera persuasiva: nunca es suficiente declarar su superioridad a priori. Necesitas algo de arte político, argumentación y retórica, y necesitas hegemonía para asegurarte de que esto se construya y posiblemente se establezca como una especie de lugar común que será aceptado por (casi) todos. Esto no se puede reconocer de antemano. No es algo que pueda reclamarse a priori a través de algún tipo de superioridad jerárquica sin mediación. Es algo por lo que habrá que luchar, algo que tendrá que pasar por la práctica “política” y, finalmente, ganar el argumento hegemónico antes de que se confíe en él. Hay que tener en cuenta la subjetividad, obviamente. Las subjetividades de las personas y de los grupos implicados y las relaciones de confianza/desconfianza entre ellos.

SP: *¿Estarías de acuerdo con Laclau y Mouffe en que la política es una especie de lucha por el desplazamiento del sentido o por el control de las estructuras de sentido?*

YS: Ciertamente es un juego muy complejo. No creo que podamos simplificarlo así. Si recuerdas, pertenecen a una larga tradición de estructuralismo y postestructuralismo en la que hay muchas operaciones y mecanismos diferentes que uno tiene que tener en cuenta para darle sentido a todo este juego. Primero tienes la arbitrariedad del signo (Saussure, 1986), pero luego tienes también la condensación y el desplazamiento, la metáfora y la metonimia, etc. Tienes muchos mecanismos, muchas operaciones y el “desplazamiento” es solo uno de ellos. También es muy importante en términos políticos, pero no el único.

La sinécdoque también es muy importante, sobre todo si queremos conectarla con la política. El populismo sería un muy buen ejemplo aquí. La sinécdoque tiene un papel muy importante que desempeñar en su formación. Tenemos que hacer un inventario, un protocolo —un índice si se

quiere— de la variedad de mecanismos relevantes para las operaciones de encuadre, a través de las que se crea y se establece el significado para poder operar como filtro de nuestros encuentros con lo Real. El desplazamiento será uno de ellos por supuesto, probablemente uno de estos procesos, pero podemos crear un inventario completo, un conjunto de herramientas de estas diferentes operaciones y procesos, e intentar conectarlos con este otro lado, que es la dimensión más oscura e inaccesible (lo Real, *jouissance*, afectividad, etc.). Recuerdo este punto hecho por Laclau sobre el papel del afecto. Por supuesto, la retórica es muy importante, nos da un acceso muy importante a los mecanismos de creación de significado. Por otro lado, necesitamos afectividad. No es solo una cuestión de forma. No es solo una cuestión de articulación, de arquitectura o de encuadre como un proceso espacial, que tiene lugar dentro del discurso o dentro de un texto en la forma en que lo pensaba Derrida.

También hay que tener en cuenta la energía que se invierte y también se desplaza, y hay que seguir todas sus complejas vicisitudes. Las metáforas energéticas de Freud son muy relevantes aquí. Tenemos que ver cómo la energía y el significado crean este híbrido que articula *forma* y *fuerza*, como diría Laclau. No sabemos de antemano cómo se articularán exactamente y, para llegar a una especie de comprensión más completa de lo que está sucediendo en la vida sociopolítica, debemos tener en cuenta esta formación híbrida, la articulación híbrida de todos estos elementos dentro del tiempo histórico.

III. APORTES DE LA DECONSTRUCCIÓN Y EL POSESTRUCTURALISMO

SP: *Ciertas dicotomías han sido cuestionadas en una serie de operaciones intelectuales posteriores a Derrida. Solo por mencionar algunas oposiciones binarias que establecen jerarquías sociales y políticas, tenemos: público/privado; razón/pasión; mujer/hombre; representante/representado; mente/cuerpo; agente/víctima; y ciudadano/extranjero. Este movimiento crítico (de inspiración deconstructiva) ha ido acompañado también de un desplazamiento —del pensamiento estructural—*

lista, esencialista y universalista— hacia una creciente preocupación por lo singular, lo material y lo inmanente. ¿Cuál crees que ha sido la mayor contribución que ha tenido este nuevo paradigma en la teoría social y política contemporánea? ¿Cuáles crees que son los límites o los principales desafíos que enfrenta esta forma de pensar lo social?

YS: Antes que nada, quiero contextualizar un poco todo este movimiento que has descrito. Creo que tuvo implicaciones muy importantes en el cuestionamiento de las jerarquías y esto ha sido muy productivo dentro de la teoría y el análisis social y político. Sin embargo, tenemos que colocar esto dentro de una cierta perspectiva histórica. Cada corriente de teorización, especialmente en esta parte de la teoría crítica, produce ciertas implicaciones críticas importantes y nos ayuda a analizar las cosas de una manera mucho más desafiante y reveladora.

Por otro lado, cada corriente de este tipo tiene sus propios puntos ciegos y elementos o dimensiones particulares que operan como sus no-objetos (Althusser, 1967), elementos a los que realmente no se les presta mucha atención. Esto sucede con todos los espacios y métodos teóricos, por lo que debemos tenerlo en cuenta siempre con seriedad. Por ejemplo, mucho de este movimiento deconstructivo ha sido parte de lo que se ha llamado el “giro lingüístico”. Y, por supuesto, el giro lingüístico eventualmente se ha vuelto muy importante, ha comenzado a influir en todas las ciencias sociales y humanidades produciendo implicaciones muy importantes, útiles y desafiantes. Pero, por otro lado, más adelante asistimos al surgimiento de lo que se ha denominado el “giro afectivo”, destacando el afecto y las emociones, precisamente porque el giro lingüístico implica, al menos en cierta medida, tomar el lenguaje como nuestro principal (¿y único?) modelo.

Y eso realmente, en algunos casos, continúa la reducción racionalista de la afectividad. Y por eso, probablemente tengamos después de todo este movimiento, el paso al llamado giro afectivo, que reintroduce la importancia de la afectividad y las emociones, dentro de muchos campos. Así que

debemos tener en cuenta que, con cada nuevo recurso teórico, con el surgimiento de cada nuevo método, no importa cuán importante pueda ser, no importa cuántos resultados desafiantes e implicaciones produzca, siempre queda algo fuera, algo excluido. Siempre hay algo afuera que también está adentro, por supuesto, porque comienza a desestabilizar nuestro propio terreno y luego tienes anomalías, ya conoces la vieja interpretación kuhniana de cómo funcionan las cosas. Primero tienes “anomalías”, luego puedes tener una “revolución científica”, un nuevo “paradigma”, y la historia sigue y sigue y nunca tienes una comprensión completa final de todo.

Entonces, es un juego abierto. Y esto significa al menos dos cosas. Primero, que ahora puede ser el momento de llegar a un esquema más completo. Y es por eso que mencioné este punto de Laclau anteriormente, es hora de tratar de ver cómo estos diferentes elementos pueden trabajar juntos, y esto también es una cuestión de ethos científico. Nunca, en ningún momento, debemos pensar que este es el final de la historia. Sabes que tenemos a Fukuyama con su "fin de la historia", pero también hay muchos otros "fines" de la historia, hay muchos fines de la historia dentro de la filosofía, hay muchos fines de la historia dentro de la teoría política, dentro del análisis político, la fantasía de que hemos llegado a la solución definitiva. Pero no, nunca llegamos a este punto final, siempre estamos involucrados en una lucha de Sísifo, si quieres utilizar el conocido mito: se supone que debe hacer rodar su roca montaña arriba y luego, cuando se acerca al completar su tarea, la roca rueda hacia abajo una y otra vez. ¿No estamos siempre en esta situación?

Ahora bien, dicho esto, no estoy tan seguro de que se pueda agrupar así (me refiero a tu pregunta) todo el movimiento de la filosofía social y política contemporánea, incluso de las corrientes críticas, y, además, yo ni siquiera estoy tan seguro de dónde ha tenido lugar este movimiento, el movimiento que se ha descrito en la pregunta. No estoy seguro, en otras palabras, que la implicación directa sea hoy un giro hacia lo singular, lo inmanente y lo material. Es cierto que ha habido un movimiento hacia nuevas particu-

laridades, obviamente. También ha habido un giro hacia el inmanentismo, en cierta medida, dentro de la filosofía y dentro de la política. Tenemos un nuevo materialismo también, hay muchos tipos diferentes. Quiero decir que es un terreno bastante complejo, hay muchos tipos diferentes de cada uno de estos proyectos, si quieres. Algunos de ellos son muy interesantes, algunos de ellos son muy problemáticos. ¿Por qué son problemáticos? Porque, en cada caso, implican la esquematización y el mapeo de una oposición binaria y una jerarquía, lo cual es esencial, para cualquier desplazamiento crítico o incluso inversión. Sin embargo, muy a menudo no se dan cuenta de que, incluso después de efectuar una inversión, dejan, más o menos, intacto el terreno mismo dentro del cual se lleva a cabo esta operación, a veces el terreno sigue siendo el mismo.

Por supuesto, no hay pureza aquí. A veces, realmente no puedes moverte a un terreno completamente diferente incluso si quieres hacerlo. En la mayoría de los casos no puedes realmente efectuar un cambio (total). Para darles un ejemplo de lo que quiero decir, me referiré nuevamente a Laclau, para mostrarles una perspectiva ligeramente diferente. Entonces, por ejemplo, Laclau estaría muy a favor de una estrategia de deconstrucción de la idea de universalidad, especialmente la idea de algún tipo de universalidad objetiva, de una universalidad supuestamente respaldada por una base muy sólida, una epistemología muy sólida, etc. Obviamente, le gustaría mucho deconstruir eso. Sin embargo, por otro lado, incluso cuando esto se intenta muy seriamente, esto no significa que terminas con una singularidad absoluta, con una particularidad absoluta, que ya no hay universalidad. Nos guste o no, el terreno de la universalidad sigue siendo operativo, quiero decir que sigue siendo el terreno dentro del cual se nos pide que operemos, nos guste o no, nos guste estar en otro terreno, todavía está aquí con nosotros.

¿Y cómo Laclau, por ejemplo, registra eso? Dice que, por ciertas razones contextuales sobredeterminadas, se seleccionará una particularidad dentro de un contexto hegemónico dado, y de alguna manera se le pedirá que juegue el papel de lo universal. Así, por un lado, el viejo universal

mismo, como posicionalidad superior privilegiada, puede desaparecer. Pero, por otro lado, dentro de la hegemonía, se nos pide todos los días aceptar, entronizar un nuevo universal.

Este nuevo universal será diferente, por supuesto. Estamos cercando aquí una universalidad *débil*, un tipo diferente de universalidad, una universalidad *contaminada*. Entonces, es muy difícil decir que ya no hay universal alguno, pero el universal que está allí es un tipo diferente de universal, es un universal débil, un universal contaminado, que sólo puede emerger si tomas una particularidad y la elevas al nivel de universalidad *virtual*. Tal operación sólo puede tener lugar dentro del terreno de la hegemonía, dentro de un terreno transversal al sentido, la praxis afectiva y el antagonismo. Y lo que permite que este proceso opere en primer lugar es el tropos sinécdoque de la semiosis cultural y política: en la vida humana, tomas una particularidad, algo muy mínimo y lo conviertes en el representante de lo universal (ausente). Así accedemos a un tipo de universalidad débil, que aún opera en nuestra cotidianidad como una posicionalidad estructural a ser ocupada por un sustituto virtual y parcial. Este suele ser un semblante que nos deja insatisfechos, pero mantiene el bucle del impulso en movimiento. Lo que no significa que algún progreso sea imposible en este frente. Además, lo universal estaba ya establecido como ausente, como faltante, sólo que ahora esto se hace visible para todos. En este punto, Lacan sugiere algo adicional y desafiante.

Claro que estamos, por un lado, y que nos gustaría estar, en un horizonte post fantasmático. Estas fantasías utópicas muy fuertes (religiosas, políticas, etc.) casi han desaparecido o están en vías de desaparecer. Al menos esto es lo que nos dicen. Pero siguen resurgiendo como zombis en nuestras sociedades post seculares. Lo más probable es que no desaparezcan, ya sabes. Incluso cuando las criticamos, no desaparecen por completo y a veces tenemos que pasar por cierta operación fantasmática y entonces ¿cuál es la diferencia? Como la posicionalidad estructural de lo universal, la operación fantasmática no puede desaparecer. Parece ser importante para dar forma y sentido de dirección en un mundo que todavía lucha por abra-

zar la modernidad y la contingencia, todavía temeroso de abrazar su falta de fundamento, su falta de significado primordial. Y la única solución emergente, si aún queremos intentarlo, es paradójica. ¿Qué pasa si nos instalamos en la posición estructural de la (débil) universalidad, como el núcleo de nuestro persistente horizonte fantasmático, la falta misma? ¿Un símbolo de esta carencia? ¿Lo que Lacan llama el *significante de la falta en el Otro*? ¿La indicación misma de que no existe una universalidad última, que el orden simbólico que sostiene nuestro mundo está ausente en sí mismo? Obviamente, hay una carencia constitutiva que marca tanto al sujeto como al Otro simbólico, pero esta carencia tiene que ser debidamente reconocida como el punto nodal, como el *objeto a*, el centro de un nuevo tipo de, ¿cómo decirlo? —una fantasía post fantasmática, por así decirlo. Una nueva fantasía que subvierte los horizontes fantasmáticos desde dentro parece ser la única opción que tenemos, no podemos salir al exterior. Y eso crea la oportunidad de jugar muchos juegos paradójicos diferentes.

Por ejemplo, para dar un ejemplo muy paradójico. Creo que Lacan en un momento dice algo así como: “La mujer puede ser uno de los Nombres del Padre”. Entonces, todavía se necesita el Nombre-del-Padre como una posición puramente simbólica, como un principio estructurante (esta posición no tiene nada que ver con el padre mismo aunque, por supuesto, todavía estamos viviendo, en cierta medida, dentro del horizonte de una sociedad patriarcal debilitada). Así que ahora, en el aquí y el ahora, aún se necesita algo de configuración, pero esto debe hacerse para permitir que los cambios en el contenido y en las implicaciones sean posibles. Entonces, en lugar de ignorar la necesidad de una estructuración posicional per se, ¿qué tal si podemos instalar algo diferente en esta posición? ¿Diferencia en sí? Lo que nos lleva a la pregunta anterior sobre los desplazamientos... ¿Y si la “mujer” —y no sólo la mujer, sino todo tipo de potencialidades excluidas— pudiera acceder a esta posición?

IV. APORTES DEL PSICOANÁLISIS LACANIANO AL POSESTRUCTURALISMO

CS: *En una entrevista realizada por Ernesto Laclau a Jorge Alemán en la televisión pública argentina (Canal Encuentro), cierran el diálogo con una reflexión sobre la obra de Derrida, la deconstrucción y la necesidad de complementarla con otras categorías de análisis. En esta intervención, Jorge Alemán propone:*

Por ejemplo, Derrida siempre fue reacio a la noción de real lacaniana, es decir, a las operaciones textuales y, por tanto, también a la noción de presencia de Levinas, al final de su obra. (...) Me parece que Derrida siempre tuvo problemas con lo real, el materialismo lacaniano de lo real (en Keve y Molina, 2011).

De igual forma, respecto a la tríada de lo simbólico, lo imaginario y lo Real, Derrida afirma en *Posiciones* que no está “(...) convencido de esta tripartición nocional. Su pertenencia al menos sigue siendo interna al mismo sistema” (1977, p. 61). Frente a estas tensiones, ¿qué aporta la teoría psicoanalítica de Lacan al postestructuralismo y cómo ofrece posibilidades para incorporar estas categorías a la teoría política? ¿Qué nos dice “el materialismo lacaniano de lo Real” sobre lo que existiría fuera del texto?

YS: Sí, en primer lugar, creo que debemos tener en cuenta la complejidad presente en su trabajo, me refiero al trabajo de Derrida y Lacan, por ejemplo, así como a Foucault y todos estos otros teóricos importantes. Esto sucede con todas las teorías importantes y los filósofos importantes en la historia de la filosofía: son pensadores muy complejos, por lo que si lees diferentes partes de su trabajo, se involucran con diferentes ideas y teorizaciones. Recuerdo una vez que Laclau me dijo que “la mayoría de los académicos tienen una idea importante en sus vidas y pasan el resto de sus vidas reformulando la misma idea única”. Creo que esto se aplica a la mayoría de los académicos, pero hay algunas excepciones, algunas personas que tienen

muchas ideas importantes, incluso aparentemente contradictorias. Creo que todas estas referencias que hemos mencionado hasta ahora pertenecen a esta categoría. Entonces, su trabajo es muy complejo y, dependiendo de lo que leas exactamente, puedes llegar a diferentes conclusiones. Además, si puedo agregar algo más a esta imagen, tenemos esta idea muy distorsionada sobre la relación entre ellos.

Recuerdo algo de mis años de estudiante en la Universidad de Essex trabajando bajo la supervisión de Laclau. Estás en un grupo de estudiantes de doctorado, algunas personas están trabajando con Foucault, otras están comprometidas con Derrida, algunas personas están trabajando con Lacan, y tratan de explicarse unos a otros qué es exactamente lo que están haciendo. Bueno, tiene sentido empezar a poner al uno contra el otro. Sabes, estoy trabajando con Foucault. Puedo hacer esto y aquello, pero tú no puedes. Estoy usando a Lacan y puedo hacer esto y aquello, lo que tú no puedes hacer, etc. Y luego creas una imagen falsa de que estos eran grandes enemigos, que no querían tener ninguna relación entre ellos. Bueno, esto está mal, en la mayoría de los casos.

Tomemos la relación entre Foucault y Lacan, por ejemplo³. De hecho, Lacan invita a Foucault a algunos de sus seminarios públicos, Foucault presenta su obra y luego dialoga con Lacan y así sucesivamente. Y en otros seminarios, Lacan dice “llamé a mi amigo Michel Foucault y le pregunté esto y aquello”. Pero a menos que tengas acceso a las transcripciones inéditas de los seminarios que circulan en París es muy difícil saberlo. Y luego la mayoría de la gente piensa que Foucault y Lacan eran grandes enemigos y que Foucault siempre fue hostil al psicoanálisis y solo hacia el final de su vida atenuó esta hostilidad, especialmente en ciertas entrevistas. Bueno, no es exactamente así, es un panorama mucho más complejo; y lo mismo se aplica a la relación entre Lacan y Derrida, creo. Evidentemente, ciertos

3 Sobre esta discusión ver el libro de Joan Copjec, *Read my Desire* (2015).

textos de Derrida son mucho más cercanos a Lacan y otros son mucho más distantes u ostensiblemente críticos. Lo único que quiero decir es que probablemente sea mucho más complejo de lo que solemos pensar, este es el primer punto.

Ya que también mencionaste a Levinas, creo que hay una diferencia allí y creo que la diferencia es que a través de Levinas lo que queda es una especie de Otredad completa, una referencia al Otro completo: se supone que el Otro debe ser respetado porque existe una especie de plenitud que se atribuye a este Otro. Esto no existe en Lacan: en Lacan el Otro está en falta, el Otro con el que quiero vincularme, el Otro con el que me siento relacionado, que me constituye como sujeto, que proporciona el marco en el que veo desarrollarse mi vida, también está en falta. No creo que Levinas lo tenga muy en cuenta. Creo que esta es la diferencia importante y tan pronto como tienes este Otro en falta, entonces tienes que explicar cómo se produce esa falta, y lo que falta es en última instancia lo Real. El Otro ayuda a producir cierta realidad, pero algo también está excluido del Otro, como lo está de mí mismo.

Esto lleva a toda esta idea de lo Real en Lacan, que sin embargo no es algo que controlemos, es una hipótesis, si se quiere. Entonces, se relaciona con lo que decía en la pregunta anterior, tenemos un nombre para eso, pero no podemos dominar lo Real, no es un objeto conocido, no es un animal que podemos poner en una pequeña jaula y experimentar con él. Sólo podemos acceder a él apofáticamente o negativamente, en primera instancia. Hay una especie de operación negativa, por ruptura, por dislocación, por los encuentros con este Real. Y entonces podemos ir muy despacio a ver a través de formaciones sintomáticas, a través de un lapsus, a través de los desplazamientos del lenguaje, podemos ir viendo cómo esto también se positiviza, cómo esto se simboliza, cuáles son los afectos, las energías, qué se desencadenan a través de estas operaciones, y luego tal vez podamos conectarlo con otros elementos que son más accesibles en términos un poco más positivos. Pero en primera instancia solo puede ser abordado negativamente, solo puede ser abordado apofáticamente.

Y es esta apropiación de la negatividad, la que hace que Lacan pertenezca o, si se quiere, funcione como puente entre la tradición de la *Inmanencia* y la tradición de, ¿cómo la llamamos en español? ¿Qué está en oposición a lo Inmanente?

SP: *Lo Trascendental*.

YS: Sí, lo Trascendental. Hay un trabajo muy interesante de Kiarina Kordela, quien ha publicado muchos libros, creo que señala este punto en un libro llamado *Excedente*, y presenta el argumento de que Lacan en realidad media entre lo trascendental y lo inmanente, que es un argumento muy desafiante. Es decir, que necesitamos mediar entre estos dos de alguna manera, diría yo (Kordela, 2007).

Mencioné la coreografía de Sísifo. Quiero decir que tenemos que mediar y lo que es interesante con Lacan es que, creo, aquí proporciona, cómo debería decirlo... una articulación más desafiante que Derrida, es esta determinación de mediar entre estas dos posiciones, el interior y el exterior, no solo para desestabilizar esa jerarquía sino también para tratar de ver cómo se conectan, porque el terreno, como decíamos, sigue ahí y tenemos que mediar entre los dos.

Para darte solo un ejemplo, reflexionemos sobre el concepto de *extimité* (extimidad). Lacan introdujo este concepto, que es la paradoja de una intimidad externa, por lo que tienes el interior y el exterior, por lo general lo tienes formulado jerárquicamente, el interior es mejor que el exterior, y esto también es relevante en la política, el grupo interno generalmente se postula como más importante que el grupo externo, por ejemplo. Puedes deconstruir eso muy bien, pero luego tienes que encontrar una manera de no solo respetar el exterior, porque el exterior todavía se mostraría a través de la interrupción, a través de algún tipo de inestabilidad, así que tienes que encontrar una manera de mediar entre los dos. Más allá de subvertir estos esquemas jerárquicos, todavía hay que integrar, tener una posición inte-

grada. Lacan introduce esta idea de *extimité*, que es esta idea de intimidad externa, para resaltar esta coreografía siempre presente entre el interior y el exterior. Y, por supuesto, esa es la belleza de esto, esto nos lleva al comienzo de nuestra discusión.

¿Por qué? Porque a Lacan también le interesa mucho no sólo argumentar sobre eso, no sólo desarrollar aquí un argumento teórico; OK puedes desarrollar eso, *extimité* mezclando conceptualmente las dos dimensiones, la interna y la externa. También quiere mostrar eso, en un sentido más material, por así decirlo. Si recuerdas, él tenía este interés en la topología y la teoría de nudos, etc., y conecta esta teorización con un esquema particular, que es algo que realmente puedes tocar: la cinta de Möbius o la banda de Möbius. Möbius obviamente fue un matemático importante y puedes crear, puedes tocar esta superficie si quieres (ver figura 1).

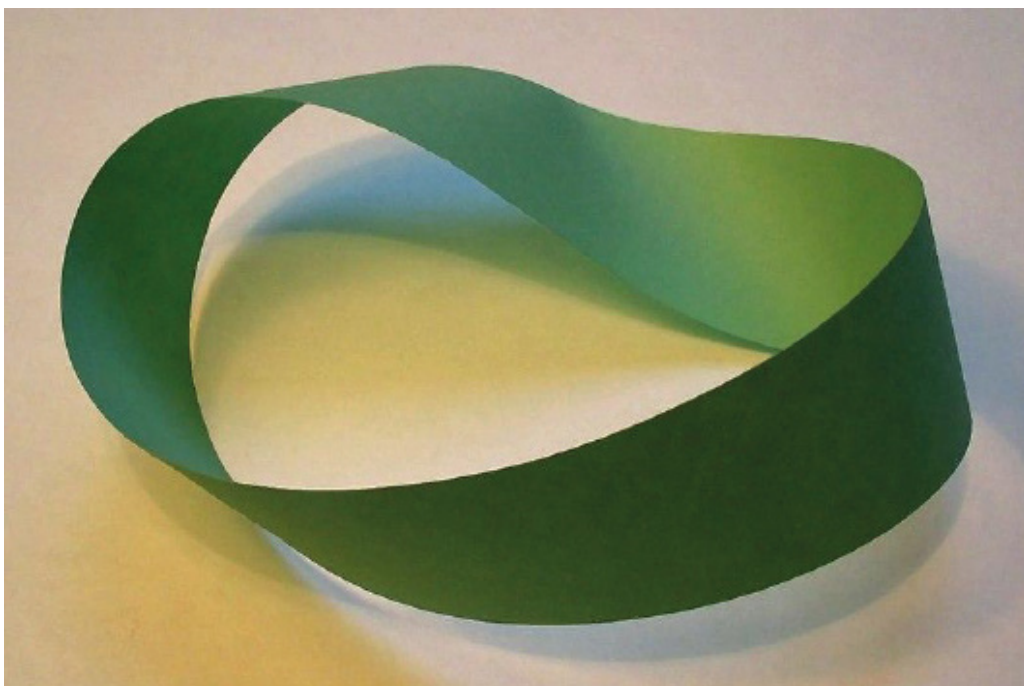


Figura 1: Cinta de Möbius

Fuente: Fotografía tomada por David Benbennick y reproducida aquí bajo Licencia Creative Commons, 2005.

En una estructura “circular” simple, tienes el exterior y si sigues esta superficie, te quedas fuera. Si estás dentro, en cambio, permaneces siempre ahí, esta es la comprensión jerárquica tradicional de la relación entre el interior y el exterior, dentro del grupo y fuera del grupo. Pero esta es la importancia de la cinta de Möbius. Ya que si la estructura se tuerce un poco, comienzas afuera, caminas por fuera y de repente estás adentro, los dos emergen como constituidos mutuamente, como parte de un continuo. Esto es nuevo materialismo, para mí.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1967). *La Revolución Teórica de Marx*. Siglo XXI.
- COPJEC, J. (2015). *Read my Desire. Lacan Against the historicists*. Verso Books.
- DE SAUSSURE, F. (1986). *Curso de Lingüística General*. Losada.
- DERRIDA, J. (1971). *De la Gramatología*. Siglo Veintiuno Editores.
- DERRIDA, J. (1977). *Posiciones*. Pre-textos.
- KEVE, C. Y MOLINI, W. (2011). *Diálogos con Laclau: Entrevista a Jorge Alemán*. Minga Producciones.
- KORDELA, K. (2007). *Surplus: Spinoza, Lacan*. State University of New York Press.
- LACLAU, E. Y MOUFFE, C. (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- NOYS, B. (1998). Georges Bataille's Base Materialism. *Journal for Cultural Research*, 2(4): 499-517.
- OSTIGUY, P. (2017). Populism: A Socio-Cultural Approach en C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P.O. Espejo, y P. Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 73-97). Oxford University Press.
- STAVRAKAKIS, Y. (2007). *Lacan y lo Político*. Prometeo.
- STAVRAKAKIS, Y. (2010). *La Izquierda Lacaniana*. FCE.
- STAVRAKAKIS, Y. (2021). *El Goce Político*. Pluriverso.

AGRADECIMIENTOS

Los entrevistadores agradecemos a Valentina Garfias, asistente de investigación del Núcleo Lenguaje y Política UDP, por su colaboración en la transcripción de esta entrevista.

SOBRE EL ENTREVISTADO

Yannis Stavrakakis es un teórico político griego-británico. Académico en la Universidad Aristóteles de Tesalónica, Grecia. Es miembro de la Escuela de Essex de análisis del discurso, y es conocido principalmente por sus exploraciones sobre la importancia de la teoría psicoanalítica (Freud y Lacan) para el análisis político y cultural contemporáneo y por sus estudios discursivos y psicosociales del populismo.

SOBRE LOS ENTREVISTADORES

Sebastián Peredo es investigador del Núcleo Lenguaje y Política de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales, Chile. Su investigación actual —en el marco del programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Diego Portales—, se inscribe en el giro afectivo de las humanidades y las ciencias sociales, con énfasis en el legado de Spinoza y las interpretaciones contemporáneas de Deleuze.

Cristóbal Sandoval es profesor de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales, Chile. Es investigador del Núcleo Lenguaje y Política UDP. Su investigación doctoral —en el marco del programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Diego Portales—, tiene como foco las lógicas de difusión, circulación y traducción global del discurso populista en Chile y España.