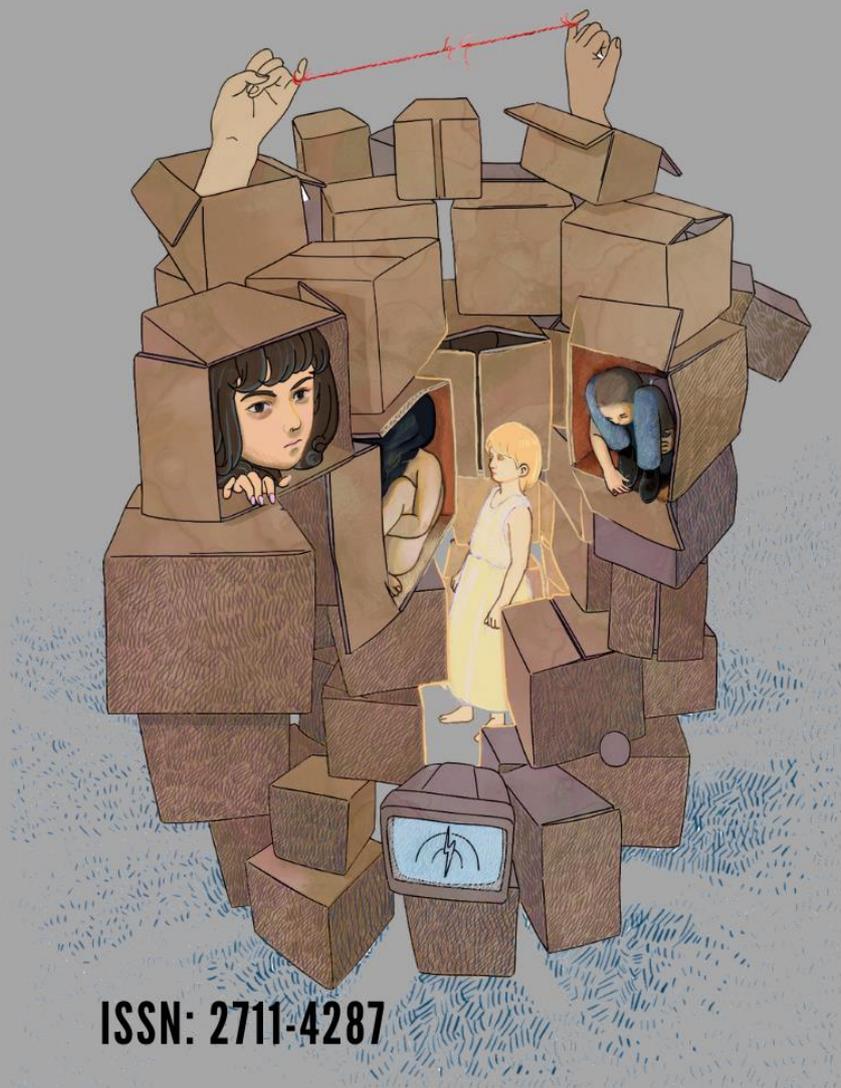


Revista Asociación Piera Aulagnier

Dispositivos analíticos, políticos y
contemporaneidad.



ISSN: 2711-4287

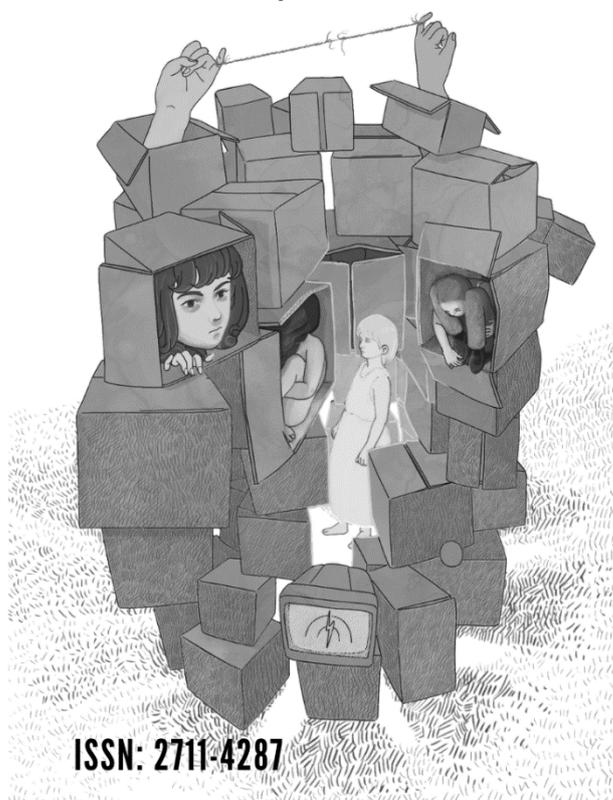
Volumen dos
Diciembre, 2020

Asociación Piera Aulagnier
Bogotá, Colombia

Ediciones  Pictograma

Revista Asociación Piera Aulagnier

Dispositivos analíticos, políticos y
contemporaneidad.



ISSN: 2711-4287

Volumen dos

Diciembre, 2020

Asociación Piera Aulagnier
Bogotá, Colombia

Ediciones  Pictograma

Revista Asociación Piera Aulagnier Colombia
Revista de Psicoanálisis

Revista semestral publicada por
Asociación Piera Aulagnier Colombia
Número dos.
Diciembre, 2020
ISSN: 2711-4287

Diálogo con Piera Aulagnier: cortesía de
Luis Hornstein.

Trabajo artístico:
Portada y contraportada: Jefferson
Agudelo
Separatas: Vanina Muraro

Entrevista: Vanina Muraro

Edición: María Fernanda Bautista |
Aurora Cifuentes Téllez

Contacto

Facebook:
www.facebook.com/asociacionpieraaulagnierCOL
grupo.lecturafreud@gmail.com
asociacionpieraaulagnier.blogspot.com



El contenido de esta revista cuenta con una licencia *Creative Commons* de “reconocimiento”, que puede consultarse en [https://creativecommons.org/licenses/?lang=es](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Ediciones  Pictograma

Ediciones Pictograma

Bogotá, Colombia

TABLA DE CONTENIDOS

8 BIENVENIDOS
Nota editorial

9 ARTÍCULOS

- 10** DEVENIR POESÍA
Natalia Neo Poblet
- 16** EL GESTO DE AMOR Y LA TERNURA: UNA POLÍTICA Y ÉTICA
PSICOANALÍTICA DEL CUIDADO EN TIEMPOS DE DESAMPAROS
Leila Wanzek
- 28** DISRUPCIÓN DE LOS AFECTOS
EN EL CONTEXTO DE PANDEMIA
Lujan Iuale
- 39** PANDEMIA: NAVEGANDO POR
LOS VERICUETOS DEL CUERPO
Flores Acosta Mariela y Medel Ríos Karla Nidia
- 48** TECNOLOGÍAS AFECTIVAS DEL PODER: DE LA FANTASÍA MERITOCRÁTICA
A LA PATOLOGIZACIÓN DE LA REVUELTA POPULAR EN CHILE
Rodrigo Aguilera Hunt
- 64** PSICOANÁLISIS, VIDEOJUEGOS Y SUBJETIVIDAD: UNA
MIRADA A LA VIRTUALIDAD EN LOS TIEMPOS ACTUALES
Kevin Hernandez

74 **¿PANDEMIA DEMOCRÁTICA?**

Guadalupe Carrasco Hernández

84 **COLLAGE DE MICRO-REFLEXIONES SOBRE UN MUNDO EN PANDEMIA**

Daniel Castiblanco Cortés

97 **LA ESCUELA DE LIUBLIANA: UNA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA SEXUAL**

Daniel Alberto Sicerone

114 **LAS MÁQUINAS PSÍQUICAS. HACIA UNA INVESTIGACIÓN MILITANTE DE LO INCONSCIENTE**

Emiliano Exposto

128 **DE PSICOANÁLISIS A ESQUIZOANÁLISIS: LOS POLOS DE LO INCONSCIENTE. CLÍNICAS, LOCURAS, DEMOCRACIAS**

Sergio D. Ragonese

142 **A PARTADO ESPECIAL**

143 **TRADUCCIÓN**
KANT AVEC MASOCH - FRANÇOIS ZOURABICHVILI

Sebastian Galindo

156 **ENTREVISTA**

Vanina Muraro

159 **DIALOGO CON PIERA AULAGNIER**

Luis Hornstein

169 **AUTORIA**

Sobre los autores

Contenido

Nota Editorial Asociación Piera Aulagnier.....	8
DEVENIR POESÍA	10
EL GESTO DE AMOR Y LA TERNURA: UNA POLÍTICA Y ÉTICA PSICOANALÍTICA DEL CUIDADO EN TIEMPOS DE DESAMPAROS	16
DISRUPCIÓN DE LOS AFECTOS EN EL CONTEXTO DE PANDEMIA.....	29
PANDEMIA: NAVEGANDO POR LOS VERICUETOS DEL CUERPO	40
TECNOLOGÍAS AFECTIVAS DEL PODER: DE LA FANTASÍA MERITOCRÁTICA A LA PATOLOGIZACIÓN DE LA REVUELTA POPULAR EN CHILE	49
PSICOANÁLISIS, VIDEOJUEGOS Y SUBJETIVIDAD: UNA MIRADA A LA VIRTUALIDAD EN LOS TIEMPOS ACTUALES	65
¿PANDEMIA DEMOCRÁTICA?.....	75
COLLAGE DE MICRO-REFLEXIONES SOBRE UN MUNDO EN PANDEMIA	85
LA ESCUELA DE LIUBLIANA: UNA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA SEXUAL	98
LAS MÁQUINAS PSÍQUICAS. HACIA UNA INVESTIGACIÓN MILITANTE DE LO INCONSCIENTE	116
DE PSICOANÁLISIS A ESQUIZOANÁLISIS: LOS POLOS DE LO INCONSCIENTE. CLÍNICAS, LOCURAS, DEMOCRACIAS	130
KANT AVEC MASOCH François Zourabichvili (Traducción Sebastian Galindo).....	145
ENTREVISTA A VANINA MURARO.....	158
DIALOGO CON PIERA AULAGNIER.....	161
AUTORÍA.....	171

LA ESCUELA DE LIUBLIANA: UNA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA SEXUAL

Daniel Alberto Sicerone

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación tiene como finalidad la exposición de los puntos fundamentales de la que llamaremos la *Escuela de Liubliana*, sucesora de la denominada *Sociedad de Psicoanálisis Teórico* fundada en la extinta Yugoslavia por parte de Slavoj Žižek, Mladen Dolar y Alenka Zupančič entre sus principales exponentes. De esta organización no ha quedado casi ningún registro o archivo, dado que su propio funcionamiento estaba más relacionado a un agujero lacaniano en una totalidad. Sin embargo, la ausencia de un registro no imposibilitó el desarrollo de una serie de actividades académicas que versaban por una preocupación teórica acerca del psicoanálisis de corte lacaniano, demostrando con su nombre de “psicoanálisis teórico” una estrategia doble: por un lado la investigación de los supuestos y conceptos fundamentales de esta perspectiva psicoanalítica, mientras que por otro lado funcionó como una forma de estrategia frente a los conflictos de pertenencia institucional.

Actualmente esta escuela fundada por el año 1982 en la ciudad de Liubliana, capital de la actual Eslovenia, continúa funcionando bajo dos tipos de ediciones: la revista bimensual *Problemi* y la editorial de libros *Analalecta*[1]. La preocupación de dicha escuela de pensamiento es desarrollar un diálogo entre el psicoanálisis de corte lacaniano y la filosofía inaugurada por la ontología kantiana y su posterior desarrollo en el

idealismo alemán. Claramente no hay una preocupación por la fundación de una escuela de corte clínica, sino que sus teorizaciones y demás producciones académicas están orientadas a pensar filosóficamente los conceptos psicoanalíticos, así como también hacer una crítica de la cultura a partir de ciertas categorías propias del psicoanálisis. La *Escuela de Liubliana* no sólo retoma los autores y problemas fundamentales inaugurados por el idealismo alemán, sino también se caracteriza por una asimilación del marxismo, con especial ahínco en la teoría estructuralista de Althusser por su lectura de la ideología y el psicoanálisis, pero también hay una extensión en su crítica de la cultura mediante una asimilación de los términos propios de la filosofía de Marx.

El presente trabajo tiene como intención desarrollar, en primer lugar, la particular propuesta que dispone esta escuela para establecer un diálogo entre psicoanálisis y filosofía, reconociendo que el propio concepto de inconsciente y de sexualidad en Freud tiene un claro diálogo con la filosofía moderna, especialmente aquella que emerge con el idealismo alemán. Luego de presentado este diálogo, daremos paso a exponer los conceptos que han asimilado del idealismo alemán, especialmente la noción de sujeto y de negatividad, muy propia en el desarrollo de su distanciamiento con lo que podríamos llamar como filosofía posmoderna. Por último, se abordará una ontología de la diferencia sexual y los debates que ello

acarrea en las discusiones contemporáneas en el ámbito de los estudios de género y sexualidad, propiciando una crítica a las contemporáneas teorías de género que se desprenden de un marco epistémico y ontológico hiper-constructivistas.

FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS

Como el diálogo entre filosofía y psicoanálisis en la *Escuela de Liubliana* es un proceso sistemático y extenso, sólo se presentarán unos punteos acerca de los alcances que dicha escuela ha presentado en referencia a la intersección que existe entre ambas disciplinas. Más allá que Lacan tenga claras referencias a Hegel, Kant, Descartes, y otros filósofos modernos, lo cierto es que su lectura no representa un trabajo sistemático que implica una investigación rigurosa sobre los conceptos, metodología y demás cuestiones inherentes al acto de comprender la naturaleza de un sistema filosófico o de aproximarse al corpus teórico de un autor determinado. Empezando por el hecho de que la recepción de Hegel fue mediada por las clases impartidas en Francia a cargo de Kojève, quien ha realizado una lectura antropologizada de *la Fenomenología del espíritu*, siendo criticado en la contemporaneidad por especialistas en la filosofía de Hegel, entre quienes podemos destacar a Carlos Pérez Soto, por el hecho de tergiversar y desconocer el sistema filosófico hegeliano.

Sin embargo, fuera de la lectura superficial de Lacan de Hegel, el psicoanálisis lacaniano por su inscripción en una metafísica del goce necesita de un diálogo próspero con la filosofía, en tanto esta representa una metafísica u ontología del ser. Goce y ser son dos conceptos diferentes, así como también su lectura de la ontología. Si retomamos el trabajo de

Leguil (2013) sobre los usos de la ontología en el pensamiento de Lacan, lo primero que ella nos advierte es que por ontología se entiende un discurso sobre el ser. Ya esta definición es problemática, porque la ontología como principal rama de la filosofía no es un discurso, sino una pregunta radical sobre el fundamento de lo real, el cual desde Parménides en adelante fue identificado con el ser, aunque no ha habido un acuerdo global sobre el sentido de tal término, y en esto Heidegger ha sido muy claro cuando expone sobre la diferencia ontológica en *Ser y tiempo*.

Leguil insiste en una ontología lacaniana del reconocimiento del deseo (Hegel) o de una recuperación de la ontología fenomenológica de Sartre que le permitiría a Lacan sostener su tesis acerca del atravesamiento del fantasma. Lo cierto y problemático es que al no poseer una ontología precisa, ya que Leguil habla de un último Lacan que desontologiza el psicoanálisis, resulta problemático comprender de forma sistemática las intenciones del psicoanalista francés en relación a la filosofía. Por este motivo, entendemos que la *Escuela de Liubliana* significa una refundación de los diálogos entre psicoanálisis y filosofía, principalmente por el hecho de que la carrera principal de los que hacen parte de dicha escuela es la filosofía y no se dedican a hacer una práctica clínica. En este sentido, reconocemos en este acto de refundalización del diálogo lleva consigo una impronta que disputa contra el sentido posmoderno de la práctica filosófica, es decir, la dispersión en los campos ónticos del deseo del individuo, dejando de lado el horizonte ontológico que funciona como límite y posibilidad.

La *Escuela de Liubliana* intercede en la intersección entre filosofía y psicoanálisis desde la perspectiva de una comprensión teórica de esta última disciplina, escapando de las lecturas centrada en los avatares de la clínica y aquellas cuestiones referidas al tratamiento de determinadas estructuras subjetivas. La pregunta clave para interpelar a dicha escuela refiere al hecho de si es posible pensar al psicoanálisis desde una mera lectura teórica de sus supuestos, dado el carácter clínico del dispositivo psicoanalítico. Por ello, advertimos que la *Escuela de Liubliana* centra en una lectura filosófica del psicoanálisis, y no tanto de una fundamentación de la filosofía a partir de los supuestos del psicoanálisis. Podríamos arriesgarnos a predicar que el psicoanálisis resulta ser devorado por la filosofía devenida en construcción racional del concepto, entendiendo a este último como lo propio de la producción filosófica en su desentrañamiento de lo real.

Entendemos en este punto una tensión que gira alrededor del concepto como finalidad propia de la filosofía, mediante una referencia hegeliana que lo entiende como el último paso de su propia génesis, que va desde los sentidos hasta la noción misma de concepto (*Das Begriff*), la cual sería “el pensamiento liberado de la sensibilidad y que ha logrado sintetizar las oposiciones” (Vásquez, 2008, p. 127). En la filosofía hegeliana el concepto es actividad, movido por la propia negatividad que está contenida en aquel y que hace posible su exteriorización, entendiendo dos elementos centrales que lo componen: la singularidad y la universalidad. Con el primero estamos haciendo referencia al contenido en sí del concepto y a la universalidad en referencia a su forma, demostrando que

para Hegel no hay una limitación del exterior sino una especie de autolimitación, dado que el movimiento se origina por la exteriorización que se actualiza por la negatividad que lo impulsa.

Comprendiendo esta funcionalidad central del concepto para la filosofía, será Alenka Zupančič, una de las fundadoras de la *Escuela de Liubliana*, quien reconoce un diálogo necesario y de asimilación por parte de la filosofía con respecto al psicoanálisis. Ella considera que: “Freud no descubrió la sexualidad, sino que descubrió su problema, su núcleo negativo, y el rol de este núcleo en la proliferación de lo sexual” (Zupančič, 2020, p. 113). ¿Qué significa que Freud haya descubierto la sexualidad y el rol del núcleo de proliferación de lo sexual? Si nos atenemos a las tesis de Foucault (2014), la sexualidad es un invento de la modernidad, de la época victoriana con sus prácticas y discursos que al nombrarla la producen. En este sentido, la sexualidad emerge por inflación discursiva, por convertirse en objeto epistémico en el mismo momento en que ella es declarada como centro de discusión epocal desde una interseccionalidad de disciplinas. Pero para la filósofa eslovena, la noción freudiana de sexualidad escapa de un modelo constructivista e historicista como lo es el paradigma foucaultiano, por lo que tampoco entiende a la sexualidad como una dimensión o ente transhistórico. Ella considera lo siguiente:

Mi postura es que la noción freudiana de sexualidad es, sobre todo, un concepto, una invención conceptual, y no meramente el nombre para ciertas “actividades” empíricas que existen allí afuera y a las que Freud se refiere cuando habla acerca de la sexualidad. Como tal,

este concepto es también genuinamente “filosófico” (Zupančič, 2020, p. 111).

Considerar a la noción de sexualidad como un concepto filosófico es comprender que la sexualidad no puede ser únicamente un objeto inscrito en una dimensión óptica, sino que nos obliga a pensarlo dentro de una ontología de la negatividad, es decir, una ontología que más que dar cuenta de sus atributos positivos, lo que termina haciendo es dando cuenta de su imposibilidad de inscripción simbólica. Ese es el núcleo negativo que encuentra Freud, ante lo cual podemos afirmar, siguiendo la lectura del texto citado de Zupančič, que no puede reducirse la hermenéutica a la mera práctica clínica, como si ella fuera el fundamento y base de los conceptos psicoanalíticos. Reconoce que el psicoanálisis tiene una dualidad expresada en la clínica y la teoría, siendo en gran medida la clínica también una práctica y una teoría, pero rechaza que ella sea la base experimental de derivación de los conceptos. En este sentido, ella considera una nueva sensibilidad para trabajar con los conceptos psicoanalíticos, en tanto plantea lo siguiente: “Pienso que los conceptos psicoanalíticos genuinos no son derivados de la clínica, sino que de alguna manera “comprenden” o contienen la clínica, un elemento de la clínica, en sí mismos” (Zupančič, 2020, p. 108).

Esto es lo central del diálogo que reconoce la *Escuela de Liubliana* entre la filosofía y el psicoanálisis, la necesidad de que el concepto revele ciertas determinaciones que no pueden hacerse por la vía experimental de las ciencias naturales. Por ello, tanto el psicoanálisis como la filosofía no son ciencias experimentales, no tienen procesos de evaluación a partir de una segmentación

de la realidad bajo un esquema de verdadero o falso. Es allí donde Zupančič reconoce una hermandad entre ambas disciplinas aunque manifiesta lo siguiente en relación a la posibilidad de que la filosofía conceptualice la heterogeneidad de la que es parte el psicoanálisis:

No estoy proponiendo un affaire filosófico con aquello que “resiste la filosofía” —vale decir, el psicoanálisis—, un compromiso romántico con una heterogeneidad que la filosofía nunca podrá asimilar completamente. No, mi punto es que la filosofía puede asimilar al psicoanálisis y, si no lo hace, ello constituye una genuina decisión filosófica, conceptual, y requiere una invención filosófica; la distancia/brecha es producida en este caso desde dentro de la propia filosofía. Pero, ¿cómo? Ustedes mencionaron la sexualidad, mi insistencia en ella, así como el concepto de diferencia, de un tipo diferente de diferencia. Deleuze es un buen ejemplo aquí. Él es un verdadero filósofo, y a menudo muy crítico del psicoanálisis, pero cuando está desarrollando su más importante y genuinamente nuevo concepto de diferencia —un tipo diferente de diferencia—, él se apoya fuertemente en Freud y el psicoanálisis, especialmente en la teoría de las pulsiones. Él se apoya en Freud y el psicoanálisis no simplemente para importar o asimilar estas ideas, sino para pensar de manera diferente en la filosofía (Zupančič, 2020, pp. 110-111).

Un ejemplo concreto de este diálogo entre filosofía y psicoanálisis lo

representa Žižek en sus análisis de la cultura contemporánea desde la noción de ideología que se distancia de la tesis marxista clásica, es decir, de aquella que la concibe como una falsa conciencia, hasta la repercusión de la sexualidad en su núcleo problemático para pensar la identidad sexual como mera proliferación imaginaria. En su libro introductorio a Lacan, denominado *Cómo leer a Lacan* (2008), donde ensaya sobre los alcances de los términos psicoanalíticos freudianos/lacanianos para abordar la contemporaneidad de la vida social, el filósofo esloveno remite a los conceptos psicoanalíticos en su carácter teórico como intérpretes de la condición humana contemporánea. Lejos de un análisis erudito sobre la génesis y formación del concepto, deviene en una lectura en clave filosófica de los mismos para afrontar los avatares y contradicciones propios del capitalismo posmoderno y su ideología dominante.

EL IDEALISMO ALEMÁN AL DIVÁN

En cuanto a la formación filosófica de la *Escuela de Liubliana* se puede apreciar un núcleo central que reconoce como antecedente y parte constitutiva de su filosofía al idealismo alemán, entendiendo que su génesis se encuentra en las filosofías post-kantianas, inaugurándose con el *texto El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*. Este texto fue escrito por los jóvenes estudiantes alemanes: Hölderlin, Schelling y Hegel, quienes conciben un programa propio del movimiento romántico del que hacían parte como un proyecto utópico. Allí, los tres autores entienden que todo problema de conocimiento debe ser reducido a la ética, en tanto intentan superar los avatares en los que había caído la filosofía

kantiana, es decir, en un subjetivismo que daría inicio al correlacionismo que las filosofías realistas contemporáneas se dedican a criticar. La Escuela de Liubliana asume críticamente la filosofía de Kant, Hegel, Schelling, Fichte, etc., sin asumir sus posiciones filosóficas como fundamentos dogmáticos, sino más bien se puede apreciar una especie de devoramiento conceptual de sus términos sin perder uno de los puntos centrales de idealismo alemán: la ausencia de un fundamento trascendental (Ground) y la dinámica de lo real en el plano de la inmanencia.

El padre del idealismo trascendental es abordado con sistematicidad por Žižek, Zupančič y Copjec en sus diferentes obras, pero con la singularidad que dicha tradición filosófica es interpelada a partir de las fórmulas de la sexuación que Lacan desarrolla en su vigésimo seminario que lleva por nombre *Aún*. Las fórmulas de la sexuación en Lacan han sido criticadas desde varios horizontes de pensamiento, desde aquellos que ven en ellas una mera formalización de una norma que se reviste de heterosexualidad, hasta aquellos que consideran que ejemplificaría una especie de biologicismo encubierto por hablar del lado femenino y masculino. En el presente trabajo no desarrollaremos dichas hipótesis de lectura porque no han tenido una respuesta concreta desde la *Escuela de Liubliana*, ya que se han ocupado de interrogarlas a partir de las antinomias matemáticas y dinámicas que Kant desarrolla en su crítica a la metafísica dogmática, es decir, en *Crítica de la razón pura* (2014).

Allí Kant establece una crítica a lo que considera como metafísica dogmática a partir de una esquematización de las facultades de la sensibilidad, el

entendimiento y la razón. Se distancia del empirismo y del racionalismo por reduccionistas acerca de la posibilidad del conocimiento, desarrollando un camino intermedio entre ambas corrientes gnoseológicas, reconociendo que el conocimiento se origina en la experiencia (la sensibilidad es una facultad pasiva que se ve afectada por el fenómeno), pero no se acaba allí, sino que posteriormente opera la facultad del entendimiento que organiza los datos recibidos por la sensibilidad que los organiza mediante el concepto, bajo la dirección de la razón. Lo que advierte Kant allí es que la razón tiene una tendencia a elaborar ideas que no tienen su origen en la sensibilidad, siendo el rasgo general de la metafísica dogmática. Identifica que en este operar de la razón sobre sí misma existan dos tipos de antinomias: las matemáticas y las dinámicas. Las antinomias en el sistema trascendental kantiano viene a exponer una crítica al racionalismo y el empirismo mediante una serie de tesis y antítesis que conforman un par de contradicciones irresolubles, por lo cual son consideradas antinomias.

En relación a estas antinomias kantianas, será Copjec quien ensaya una serie de aproximaciones a esta problemática desde las fórmulas de la sexuación, reconociendo que es Kant quien va a pensar a la sexualidad como aquello que hace tropezar a la razón, provocando el fenómeno de la eutanasia de la razón. La psicoanalista norteamericana fundamenta que toma este concepto de la filosofía kantiana por el hecho de que el filósofo prusiano fue “quien la utilizó para calificar una de las dos respuestas posibles a las antinomias de la razón, es decir, a los conflictos internos de la razón consigo misma” (Copjec, 2005, p. 19). Copjec realiza un cruce entre las antinomias de la razón con

las fórmulas de la sexuación, reconociendo que fue este filósofo prusiano quien fuera el primero en teorizar sobre la exclusión que existe entre la posición masculina y femenina que Lacan desarrolla a partir de la función fálica. La psicoanalista norteamericana entiende que la intención de Lacan no fue la de instalar un reduccionismo biologicista que separa lo masculino de lo femenino a partir de un registro orgánico, sino que la diferencia se desprende de una exigencia lógica, en tanto las palabras fallan.

Por ello, retoma su argumento con las dos formas de fallar la relación sexual, por un lado la llamada forma macho y por otro lado la forma hembra, palabras que están presentes en el mencionado seminario de Lacan. Lo común de ambos lados de las fórmulas es el funcionamiento de la función fálica que provoca el fallo de los seres hablantes en cuanto renuncian al goce para poder entrar al lenguaje. Estas antinomias generan un impasse en cada lado de la fórmula, pero no es una diferencia simétrica, tal como creen reconocer aquellos que hacen gala del pensamiento hiper-constructivista o se definen como deconstruccionistas. Es el propio Žižek quien reconoce que hay una lectura equivocada de las fórmulas de la sexuación, las cuales reducen las diferencias entre ambos lados al hecho de que lo masculino sería una función fálica universal y lo femenino fuese una mera excepción. El filósofo esloveno reconoce que existe una forma correcta de interpretar dichas fórmulas, y para sostener esta afirmación argumenta lo siguiente

La mujer socava la universalidad de la función fálica por el hecho mismo de que no hay excepción

en ella, nada que se resista a esta función. En otras palabras, la paradoja de la función fálica por el hecho mismo de que no hay excepción en ella, nada que se resista a esta función. En otras palabras, la paradoja de la función fálica reside en una especie de cortocircuito entre la función y su metafunción.: la función fálica coincide con su limitación propia, al establecer una Excepción no fálica (Žižek, 2016, p. 276).

Otros de los puntos centrales que toman de Kant es la noción de fisura lo universal, entendiendo que lo universal está fisurado por una singularidad, y esta se corresponde a la figura del sujeto vacío de la apercepción trascendental. En este punto es esclarecedor el planteamiento de Santiago Castro-Gómez, para quien esta apercepción trascendental se basa en lo siguiente:

Con su doctrina de la apercepción trascendental, Kant fue el primero en mostrar que el sujeto “rota” alrededor de su propio vacío constitutivo. Pues el “yo que acompaña todas mis representaciones” no es una *cosa* pensante, como quería Descartes, sino que es una grieta, un elemento que rasga el tejido del ser y no se asimila a él. No es, por tanto, un elemento cognoscible, sino que es puro fantasma. Es esta “ausencia de ser” la razón por la cual el sujeto busca reconocerse a sí mismo en las “posiciones de sujeto” que asume la vida social, intentando (en vano) llenar el vacío ontológico que lo constituye (Castro-Gómez, 2015, p. 30).

Zupančič retoma esta problemática de la fisura en lo universal a

partir de la problemática ética que le habría ocupado a Lacan cuando hizo un cruce entre Kant y Sade para demostrar el núcleo perverso de la propia ética kantiana. Más allá de las problemáticas ontológicas que implican las fórmulas de la sexuación en diálogo con las antinomias de la razón, la singularidad del sujeto kantiano que fisura lo universal tiene sus implicaciones en la ética, en esta fundación del acto ético en la libertad, pero también se hace presente en el atolladero de la imaginación trascendental que la tercera crítica que escribe el filósofo prusiano intenta abordar. La *Escuela de Liubliana* comprende esta fisura en la universalidad no como un problema reducido a lo epistemológico, sino como un problema particularmente ontológico, en tanto no hay un acceso completo a la realidad porque ella no puede ser simbolizada en su totalidad debido a la operación de lo Real como aquello que imposibilita la simbolización. Por ello, imaginación trascendental kantiana posee un estatus problemático en el edificio ontológico del ser, ya que en la *Crítica del juicio* () opera como una facultad mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad (bello), pero también media entre el entendimiento y la razón (sublime).

El despliegue de la imaginación trascendental sufrió una serie de cambios que van desde el período pre-crítico hasta la formulación de las tres críticas que hacen de marco central de la filosofía trascendental kantiana. Quien recupera esta problemática es Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1996), entendiendo a la imaginación trascendental como una tercera facultad que permitiría una síntesis pura, generándose problemas teóricos a partir de que ella no puede ser más que sensible por su cercanía a la sensibilidad, aunque

sea también próxima al entendimiento, dotándolo de un carácter de espontaneidad. Entonces, la imaginación trascendental tendría una doble función: ser espontánea y receptiva al mismo tiempo, introduciendo un nuevo problema: la imposibilidad de hacerla funcionar dentro del par fenómeno/noúmeno. “Es ante este carácter misterioso de la imaginación trascendental que no sólo hizo retroceder a Kant, sino también a Heidegger, quien menciona el vínculo entre la imaginación trascendental con el abismo, el cual será leído por Žižek como el abismo radical de la subjetividad” (Sicerone, 2020, s/n). Es ante este abismo radical de la subjetividad que tanto Kant como posteriormente Heidegger retrocederán, especialmente por su carácter disolutivo de la imaginación que hace recordar a Žižek la noción de *noche de mundo* de la filosofía temprana de Hegel.

Esta *noche de mundo* que recupera el filósofo esloveno de Hegel no viene a significar un alegato en favor de la irracionalidad, ni tampoco intenta pensarla en la locura como tal. Por ello, piensa a la subjetividad fuera del orden contemporáneo de la posmodernidad que termina por igualarla con respecto a los modos de subjetivación, una subjetividad que sería un mero efecto de las múltiples relaciones de poder, tal como la entiende el filósofo francés Michel Foucault (1992). Esta idea de la *noche de mundo* como metáfora del abismo de la libertad es significativa para el filósofo esloveno a partir del hecho de que no hay posibilidad de cerrar la subjetividad como sí misma, y que esta imposibilidad no es un problema epistemológico, tal como Kant lo habría propuesto. La imposibilidad tiene sus raíces en un problema ontológico, en tanto la realidad es incompleta no por razones

epistemológicas, sino por una brecha que es constitutiva de la propia realidad, y es ante la cual retroceden las teorías posmodernas que intentan decir todo acerca de los múltiples accesos a ella.

Aquí resuena la herencia schellinguiana que interpela constantemente los conceptos que elabora Žižek, una herencia que pone un freno ante cualquier intento de historizar toda simbolización. Si Kant pensó que la falla del sujeto es del orden de lo fenoménico, dado que lo nouménico es pensado sólo como límite, sin posibilidad de acceso a esta dimensión, “los idealistas postkantianos dirán que la falla constitutiva no es tan sólo de orden fenoménico, sino que es de orden propiamente nouménico. En otras palabras: la ilusión fundamental que constituye la experiencia humana pertenece al orden mismo de lo Absoluto” (Castro-Gómez, 2015, p. 33). Žižek recurre a la ontología de Schelling por el hecho de que este filósofo post-kantiano se pregunta por la existencia de Dios antes de la creación, es decir, indaga por el carácter pre-ontológico, por aquello es ontológicamente anterior al principio, manifestando que “*el verdadero Principio no está al principio*: hay algo previo al Principio en sí, un movimiento rotatorio cuyo círculo vicioso se ve interrumpido, en un gesto análogo al corte del nudo gordiano, por el propio Principio, esto es el acto primordial de decisión” (Žižek, 2016, p. 29).

Ese antes de la palabra, antes de que Dios se elija a sí mismo y dote a la existencia de realidad ontológica, es un principio de los principios que se caracteriza por el caos, el desorden, la noche de mundo en sentido hegeliano. Antes del principio (*Grund*) se encuentra el abismo (*Abgrund*), el cual es una

voluntad sin sujeto, una impersonalidad pura, anterior a todo acto de decisión. Más allá del carácter enigmático de un Dios anterior a la creación o de una espesura metafísica que implica una abstracción de las condiciones de vida presentes, en tanto la pregunta gira sobre que sucedió antes de la creación misma, lo cierto es que tiene una repercusión directa contra el hiper-constructivismo que penetra las teorías críticas contemporáneas, desde aquellas que historizan los modos de subjetivación, hasta aquellas que consideran que toda dimensión humana es un efecto de un dispositivo de poder determinado, y por ende, no habría naturaleza ni desteñido pre-fijado. Es aquí donde la filosofía Žižek y de la *Escuela de Liubliana* se hace insurrecta, una batalla ontológica que discute el propio sentido de la filosofía, la cual ha caído en una mera reflexión del corazón, a decir de Hegel.

En este sentido, el filósofo post-kantiano que más influencia ha tenido para esta escuela de pensamiento ha sido Hegel, de quien el psicoanálisis tuvo históricamente una lectura tergiversada a partir de los seminarios que impartiera en Francia el filósofo ruso Kojève y al cual asistiera Lacan y parte de la intelectualidad francesa que hiciera vida académica en la segunda mitad del siglo XX. Particularmente Žižek discute esta recepción de la filosofía hegeliana, llevando a cabo una investigación en Francia acerca de la posibilidad de pensar lacanianamente la filosofía hegeliana. Dicha investigación llevará nombre *El más sublime de los histéricos* (2013) en su versión comercial, expresando los puntos fundamentales de la recepción de Hegel por parte del filósofo esloveno, aunque su recurrencia en la filosofía de Hegel es permanente, más allá de que determinados críticos crean ver más a

Lacan que a Hegel en la re-interpretación de este corpus teórico. Žižek encuentra en Hegel una radicalización de la filosofía cartesiana: el descentramiento del sujeto, el cual, junto a la negatividad, operan como dos marcos de diálogo con el psicoanálisis lacaniano, en especial cuando Lacan refiera que el significante se articula a partir de un vacío traumático.

Otro de los elementos que permite a Žižek encontrar un paralelismo o la posibilidad de un diálogo con Lacan resulta ser el concepto de pulsión de muerte que hereda de Freud. Encuentra esta noche de mundo que escribiera Hegel en sus textos de juventud como un signo de la inscripción de esta pulsión de muerte en la propia realidad, lo que permite una lectura de la negatividad hegeliana en el marco de un antagonismo. Esta noción de antagonismo no viene a significar una mera confrontación, como si a una tesis se le opusiera una antítesis y confrontaran ambas distintos campos de sentido, sino que opera a nivel ontológico, como una brecha insalvable que imposibilita toda reconciliación posible. Por ello, hace expresa una re-interpretación de la supuesta triada hegeliana que se popularizó en los términos de tesis-antítesis-síntesis, para reformularla mediante dos elementos: por un lado hace mención a la necesidad de una doble muerte del sistema (doble negación), ya que no sólo debe desaparecer aquello que contradice, sino también el propio horizonte que hace posible la confrontación. Pero también introduce la noción de la síntesis negativa como afirmación de la imposibilidad de una reconciliación o cierre ontológico del ser.

El idealismo alemán es recibido por la Escuela de Liubliana como una

respuesta al sentido epocal de la posmodernidad que reduce a la filosofía a una sociologización progresiva y una pérdida del concepto filosófico en pos de un relativismo que construye sus categorías de forma dispersa y con cierta libre voluntad. No se trata de oponer al relativismo posmoderno un dogmatismo confeso, sino operar sobre un marco filosófico ajeno a la normatividad, al imperativo de cómo debe estar ordenado el mundo. La filosofía del idealismo alemán le permite a la Escuela de Liubliana desarmar los argumentos de las teorías constructivistas que hoy tienen un alcance importante, por no llamar hegemónico, en el ejercicio filosófico. El idealismo alemán les permite entablar un debate contra las teorías “deconstructivistas” de la sexualidad, las cuales terminan por reducir esta dimensión humana a una inscripción simbólica contingente, es decir, ser una expresión más de lo que Žižek ha denominado como historicismo posmoderno.

ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA SEXUAL

La *Escuela de Liubliana*, al conformarse a partir de una re-lectura del psicoanálisis lacaniano, rechaza el uso y abuso del concepto de género por considerarlo una categoría propia de una teoría constructivista que niega toda posibilidad de pensar a la sexualidad atravesada por una negatividad constitutiva. El género es un concepto que tiene un carácter epistémico preciso, pero que ha sufrido en las últimas décadas una serie de desplazamientos que lo han conllevado a expresar una suerte de sustancialización. Género dejó de ser una categoría epistémica que describe el paso del sexo al campo simbólico, es decir, una culturalización de la diferencia sexual,

para pasar a ser, en términos heideggerianos de la diferencia ontológica, el ente que acompaña la respuesta cuando se pregunta por el ser. Cuando se pregunta por el ser del sexo se responde con un ente preciso, lo cual opera bajo una lógica de la multiplicidad inacabada por el hecho de considerar que sobre la sexualidad se puede decir todo, y que toda forma de simbolización lleva su incompletitud en su propia dimensión.. En término de Žižek, falla inherente al orden simbólico está representada por el registro de lo Real, un obstáculo que no proviene de afuera ni es pensado como un resto ontológico, sino como la falla constitutiva que funciona como condición de posibilidad.

Por ello, el debate entre diferencia sexual y género esconden un debate mucho más profundo, el de ontología y el constructivismo/historicismo posmoderno. Cuando se constituyen debates tan marcados por la diferencia como sobre este tema, lo primero que resaltan son las divergencias explícitas e implícitas que recorren los debates como personificación de aquello que es irreconciliable. En este sentido, el debate entre constructivismo y ontología ha sido pensado de forma novedosa por la filósofa española Laura Llevadot, quien en su artículo “No somos histéricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual” reflexiona a partir de las divergencias y convergencias entre el feminismo de la diferencia, la teoría de la escuela eslovena y *la Teoría Queer*. Allí, una de las convergencias que encuentra la autora española es el hecho de que el sexo no es pensado como una inmediatez, al estilo del resto de los animales, comprendiendo que “si bien la sexualidad natural es una ficción cultural, dicha ficción se produce justamente porque el hombre es natural,

pertenece a la naturaleza como su herida” (Llevadot, 2006, p. 2020). Si la distinción entre naturaleza y cultura es pensada como una distinción propia de la dimensión cultural, creo que es importante pensar que la cultura no un otro radical de la naturaleza, no puede existir sin ella, es una manifestación organizada por el espíritu, a decir de Hegel.

En este sentido, nos diferenciamos ampliamente de aquellos que consideran que tanto la cultura como la naturaleza son dos dimensiones totalmente diferentes, dimensiones que estarían separadas por una frontera imposible de franquear. En esta diferenciación radical caen las teorías constructivistas que insisten en que el género es una construcción social, como aquellos que plantean que el sexo resulta ser una naturaleza estática, *a priori*, e inmutable. Ambas posiciones son reduccionistas, por lo que vamos a recuperar el concepto que elabora Elizabeth Grosz (1999) en su concepción de la sexualidad como *una cinta de moebius*, es decir, una sexualidad que no puede ser reducida a uno de los polos, dado que la característica de esta cinta es el hecho de que no hay una diferencia radical entre un afuera y un adentro, es más bien un *continuum* a decir de Anne Fausto Sterling (2006), para quien:

La masculinidad y la feminidad completas representan los extremos de un espectro de tipos corporales posibles. El que estos extremos sean los más frecuentes ha dado pábulo a la idea de que no sólo son naturales (esto es, de origen natural) sino normales (esto es, la representación de un ideal estadístico y social) (Sterling, 2006, p. 100).

En este punto funciona el continuum sexual como dos extremos sobre los que son posibles una serie de espectros o posibilidades de intercalación de atributos, dado cuenta de una intersexualidad originada en el propio proceso de sexuación. La normalidad de estos extremos no sólo está basada en su mayor frecuencia, sino en el orden social que compone su metabolismo a partir de la unión de aquellos que pueden engendrar en sí la vida con aquellos otros que necesitan de un otro para engendrar. La reproducción humana deja de ser una reproducción inmediata para desplegarse en una serie de mediaciones culturales que no son independientes de su origen natural pero que tampoco pueden quedar reducidas en este origen. Por ello, pensar a la sexualidad como *continuum* tiene como primer efecto evidente el rechazo de una reducción del sexo a dos extremos desconectados o como un simple binarismo reduccionista, pero también conlleva a criticar aquellas posiciones que sólo inscriben a la sexualidad en el orden simbólico o en múltiples posiciones imaginarias.

Advertida esta lectura de la sexualidad, es necesario reconocer la ontologización que propone la *Escuela de Liubliana* frente a los mecanismos de desontologización del historicismo posmoderno que hace coincidir a la subjetividad con los modos de subjetivación. Reconocer que la sexualidad sea un *continuum* no implica pensar que ella quede reducida a una mera posición simbólica, es decir, la sexualidad pensada de forma transparente y positiva. Hay una tensión sobre el propio concepto de ontología que la *Escuela de Liubliana* trabaja y aquel concepto desarrollado dentro de la propia disciplina psicoanalista lacaniana. Cuando se introduce el concepto de ontología surge

una confusión bastante expresa desde los críticos que enuncian sus posiciones en el marco de las teorías deconstructivistas: el hecho de que se estaría hablando de una realidad trans-histórica. Y uno de los desplazamientos comunes de dicha crítica ha sido que esa realidad trans-histórica que fundaría la diferencia sexual es la realidad biológica, por lo que toda posición femenina o masculina haría referencia a una instancia esencialista, entendiendo el concepto de esencia como aquello que es inmutable, dado *apriorísticamente*. La socióloga francesa Karine Tinan aclara lo siguiente

Ahora bien, las personas no están solamente configuradas por lo cultural y lo social, sino que es imprescindible rescatar la parte psíquica y subjetiva que justamente conlleva la diferencia sexual tal como el psicoanálisis la concibe. Esta rama del psicoanálisis considera que tanto la determinación sexual como la estructuración del deseo se dan de manera inconsciente y que ni lo femenino ni lo masculino remiten al referente biológico (Tinan, 2016, p. 56).

Esta aclaración de la investigadora francesa permite pensar que uno de los ámbitos donde está pensada la ontología de la diferencia sexual remite a la metafísica del goce, tal como lo ha expuesto Cevasco en referencia a que si el psicoanálisis es una ontología, “lo es entonces en la medida en que se ocupa de una única sustancia, la sustancia del goce” (Cevasco, 2013, p.83). Antes había advertido que el ser del que hacía referencia Lacan no era propiamente el ser de la filosofía, con lo que queda más clara su metafísica del goce que se inscribe en el cuerpo, el cual opera como

un lugar (topos) donde se goza mediante el lenguaje. Se entiende entonces cuando Žižek remite a la figura del lenguaje para dar cuenta de los lazos entre el registro de lo simbólico y lo real, en tanto este último registro no es exterior y/o trascendente a lo simbólico, sino que precisamente funciona como la propia falla del lenguaje que funciona como condición de posibilidad. En este sentido, la comunicación lingüística está habilitada por la propia incompreensión ontológica entre los seres parlantes, dado el caso que el lenguaje existe porque no hay posibilidad de una comunicación completa con el otro. El lenguaje existe por la propia falla de una comprensión de lo que el otro quiere manifestar.

La *Escuela de Liubliana* no sólo piensa en el orden de la metafísica del goce como desenlace de la noción de ser que postula Lacan a partir del sintagma de *ser-para-la-muerte* en la reversión del sintagma heideggeriano de *Ser y Tiempo*, sino que provoca también una conmoción del propio concepto ontológico de ser de la propia filosofía. En cierta forma, esta escuela de pensamiento opera sobre una ontología del espectro, una frontera no clara ni transparente de una comprensión de los mundos como constituidos por porosidades, es decir, sin la preeminencia de una dimensión sobre otra. Elaboran una metafísica del espectro para dar cuenta de la sexualidad como aquella desviación estructural que es denominada como Real, ya que a decir de Zupančič “los descubrimiento psicoanalíticos, en cuanto a la naturaleza de lo sexual (y su cómplice, el inconsciente) han llevado al descubrimiento y la conceptualización de un espacio topológico singularmente curvado, que se llama lo Real” (Zupančič, 2013, p. 36).

En función de ello, la filósofa eslovena se pregunta por la relación entre la sexualidad o diferencia sexual y lo Real, recurriendo al clásico texto freudiano de Tres ensayos donde se hace expresa que la sexualidad acompaña al ser humano desde los primeros momentos de su vida. Allí, Freud, determina que en relación a la libido no es correcto hablar de dos sexos, sino que debe concebirse principalmente la existencia de un solo sexo o sexualidad y que esta tiene una propulsión (autodiferir inerno). De esta forma, podría pensarse que el continuum sexual indica un carácter especulativo en sentido hegeliano, una especulación que implica pensar a la diferencia sexual como un auto-diferir que en su despliegue se objetiva en múltiples determinaciones. La sexualidad es comprendida como un concepto que se actualiza o efectiviza en lo concreto sin recurrir a una instancia externa, ya que su movimiento es posible por las propias potencias inmanentes que lo constituyen. Pero la explicación de la diferencia sexual no queda reducida al campo simbólico, porque no hay respuesta que en el psiquismo pueda haber una justificación de las formas de identificación del sujeto con la posición macho o hembra. Ser hombre o ser mujer son significantes que adquieren sentido en el campo simbólico, por lo que en gran medida se puede justificar las transgresiones identitarias como marcos de desplazamientos de sentido con la concepción simbólica que viene a significar ser hombre o ser mujer. Pero aquí es necesario introducir la cita de otro de los pensadores de esta escuela, Mladen Dolar, quien sostiene lo siguiente:

La diferencia sexual plantea el problema del dos precisamente porque no puede ser reducida a la oposición binaria o ser explicada en términos del dos numérico

binario. No es una diferencia significativa, de modo que defina los elementos de la estructura. No puede ser descrita en términos de rasgos opuestos, o como una relación de entidades dadas preexistentes a la diferencia (Dolar, 2010, p. 88).

Como la diferencia sexual no puede ser explicada mediante la oposición binaria, entonces fracasa todo intento de explicarla mediante el registro de lo simbólico, lo que implica que la diferencia sexual sea una diferencia estructurante del resto de las diferencias, en contraposición a las diferencias de género que conciben a la diferencia en el campo de las meras multiplicidades. Žižek deja en claro que cuando las posiciones imaginarias de las identidades autopercebidas de género se expresan en múltiples significantes (asexual, demisexual, pansexual, género no binario, género fluido, etc.), lo que se estaría agregando a la cadena de significantes mediante el símbolo del + no es otra cosa que la repetición de la diferencia sexual que re-emerge cada vez que se la desea borrar. Este es el mecanismo de borrado de la diferencia sexual que termina por eliminar al sexo, es decir, la curvatura del espacio topológico, para poder dar cuenta de los múltiples posicionamientos imaginarios. Esto explica el hecho de que Lacan en su seminario Aún (2004), cuando haga referencia a las fórmulas de la sexuación, no conciba en ellas un antagonismo entre las posiciones de masculino y femenino, y es aquí donde insisten los teóricos y teóricas de la Escuela de Liubliana. Zupančič aclara que es el antagonismo lo que ambas partes comparten, y es de este modo lo que une a ambas posiciones.

La sexualidad no encaja en dos partes: no constituye un uno. Está atascada entre «no exactamente uno» y «no exactamente dos (o más)»; gira alrededor del hecho de que «el otro no sexo no existe»; lo cual implica decir que la diferencia no es ontologizable, más bien, es (o funciona) como la piedra en la que tropieza toda ontología (Zupančič, 2013, p. 42).

Hay que aclarar que cuando hacen mención a la no existencia no están queriendo decir la no existencia de un ente imaginario o provocado por el repliegue de la razón sobre sí misma en sentido kantiano, como si se tratara de negar algún ente que no tuviera una existencia material, ya sea efectiva o en potencia de ser. Esta idea de no ser es la negatividad que se evanece al provocar la exteriorización del concepto, es decir, no es una negatividad sustancializada, lo que implica retomar el concepto de eutanasia de la razón que Copjec utiliza para pensar el carácter propio de la sexualidad. La sexualidad para Copjec “se manifiesta exclusivamente en fenómenos negativos: en los fallos e interrupciones que indican una discontinuidad o interferencia en la cadena causal” (Copjec, 2013, p. 49). Por ello, para la Escuela de Liubliana, no habría un campo específico propio de la sexualidad, el cual ya habíamos anticipado que no podía reducirse a la dimensión cultural o biológica.

Plantear una ontología de la diferencia sexual implica reconocer que ella no puede ser reducida a una diferencia anatómica, tal como la teoría de género, especialmente *la Teoría Queer*, concibe que sea el carácter o naturaleza de la diferencia sexual. Paul B. Preciado resulta ser uno de los principales críticos del concepto de diferencia sexual,

particularmente cuando concibe que dicha diferencia se vea amenazada por la invención del dildo en *Manifiesto contra-sexual* (2002). Reconocer a la diferencia sexual como una diferencia anatómica es borrar al sexo de la sexualidad y una forma clara y evidente de poder decir todo sobre ella, ya que como se parte de un enfoque historicista, la sexualidad no es más que el efecto que los dispositivos de poder han producido en sus diferentes formas históricas de producir las marcas de género. Oponerse a la invisibilización de la diferencia sexual no significa oponerse a la multiplicación de derechos para aquellos que ópticamente se definen con una posición imaginaria autopercibida, ya sea que los sujetos trans-masculinos o trans-femeninos sean reconocidos como población vulnerable o exijan determinados derechos en el plano de la identidad.

Plantear el problema de la diferencia sexual como un problema político tampoco implica volver a plantear una redefinición del género a dos significantes, sino que significa una reposición del carácter antagónico de la sexualidad que trastoca toda política liberal individualista de convertir a las autopercepciones de género como fenómenos ideológicos de un capitalismo ultraliberal-individualista que ubica a los cuerpos humanos como meros depositarios de los deseos del mercado. El proyecto del capital es un proyecto de homogeneización que necesita derrocar toda diferencia estructurante en pos de la emergencia de la diversidad como aquello que no pone en cuestionamiento la propia lógica del capital en su despliegue inmanente por la historia. El capitalismo resulta ser una máquina desontologizante que en su proceso de des-esencialización del mundo de las mercancías produce su efecto contrario, un mayor

reconocimiento del sujeto con la propia lógica de producción de nichos de mercado más allá de lo que naturalmente es concebido como una relación mercantil. *La Teoría Queer* como desplazamiento academicista inaugurado por De Lauretis en el año 1991 y sus posteriores teorizaciones son ejemplos de cómo se desustancializó a los movimientos queers de los años ochenta de sus potencias críticas del orden establecido.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Transitar una ontología de la diferencia sexual no significa solamente esclarecer, detallar, ordenar, pensar diagramas, etc., de lo que otros han trabajado sobre este especial tema para la comprender la sexualidad como fenómeno humano. Es también pensar contra los tiempos presentes en los que vivimos, contra el desencanto por las transformaciones colectivas, el fin de las utopías y las clausuras de las grandes narrativas, tiempos presentes que se ven atravesados por una creciente atomización de los cuerpos, acompañadas por un discurso que removió el concepto de revolución del campo social para someterlo a la dictadura del individualismo, del empoderamiento de las decisiones personales sobre el cuerpo como la única vía de lograr una libertad desconectada de la vida de los otros. Contra los tiempos presentes resuena Aristófanes y la política sexual de las asambleas de mujeres que no sólo combatieron el imaginario masculino materializado en una democracia de hombres libres para hombres libres, sino que transformaron el propio horizonte antagónico, porque muy bien lo explica Žižek cuando intenta pensar hegelianamente de qué se trata el

complicado concepto alemán de Aufhebung:

El error de esta actitud no consiste en que sea “demasiado radical”, en que se quiera aniquilar al Otro en lugar de reemplazarlo, sino, por el contrario, en que no es lo bastante radical: no examina el modo en que la identidad de su propia posición (la posición de obrero, de mujer, de afroamericano...) está “mediada” por el Otro (no habría obreros sin un capitalista que organice los procesos de producción, etcétera), de modo que para liberarse del Otro opresor es preciso transformar sustancialmente el contenido de la propia posición (Žižek, 2001, p. 81).

Aristófanes en la Asamblea de mujeres (2011) representa este modo en que la revolución sexual de las mujeres modifican sustancialmente el contenido de la propia posición, es decir, no eliminan físicamente a los hombres, sino que cambian ese contenido que era expresión de la dominación masculina. En términos hegelianos habría una reconciliación que al contrario de armonizar a los opuestos lo que provoca es la intervención de la negatividad como ruptura de todo lazo inscrito en un significativo Amo. En cambio las políticas queer o de las teorías de género quieren subvertir al Uno mediante la multiplicación al infinito de una serie de Unos autopercebidos imaginariamente, pero con una clara repercusión material. Aunque podamos concluir que la Escuela de Liubliana al ontologizar la diferencia sexual no está proponiendo una filosofía política efectiva, lo cierto es que provoca una conmoción de las formas políticas

ultra-liberales que mediante la noción de multiplicidad quieren abolir el antagonismo ontológico que sostiene toda subjetividad posible.

[1] Su sitio web www.drustvo-dtp.si

Referencias

- Aristófanes (2011). *La Asamblea de mujeres*. Buenos Aires: Proyecto Larsen.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto*. México D. F.: Akal.
- Copjec, J. *El sexo y la eutanasia de la razón*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Dolar, M. (2010). «One Splits into Two» en *Die Figur der Zwei/The figure of Two*, *Das magazin des instituts fur Theorie*, N° 14/15.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (1992). *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Grosz, E. (1999). *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Lacan, J. (2004). *Seminario XX. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Leguil, C. (2013). “Usos lacanianos de la ontología” en *Revista Virtualia*, N° 13, pp. 1-6.
- Llevadot, L. (2020). “No somos histéricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual” en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, N° 23 (3), pp. 342-354.
- Preciado, P. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Sicerone, D. (2020). “El atolladero de la imaginación trascendental: una fisura en el edificio ontológico del ser” en *Reflexiones Marginales*. N° 49.
- Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Tinat, K. (2016). “Diferencia sexual” en *Conceptos clave en los estudios de género, Volumen I*, Moreno, H. y Alcántara, E. (Coords.) México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Vásquez, E. (2008). *Los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel*, Caracas: Alfa.
- Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- (2016). *El resto indivisible*. Buenos Aires: Godot.
- (2013). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós.
- (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Paidós.
- Zupančič, A. (2020) “Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!” En *Revista Demarcaciones*, N° 8, p. 113.