

La locura, la revuelta y la extranjería. Entrevista con Julia Kristeva¹

Armen Avanessian y Lucas Degryae

... la pensée structurale, tout différente en cela du structuralisme —après le quel seulement, toutefois, elle pouvait se formuler—, roule dans son cours l'eau d'un nouveau baptême pour l'homme, mort comme homme de l'humanisme, pourrait bien nos jouer le tour de renaitre, mais transfiguré par ce baptême...

PHILIPPE NEMO, *L'HOMME STRUCTURAL*, GRASSET

INTRODUCCIÓN

Julia Kristeva trabajó las nociones de *texto e intertextualidad*, realizando una articulación entre el estructuralismo, el psicoanálisis y algunas cuestiones claves del marxismo. Estos temas fueron desarrollados en su *Semiótica*. Como durante ese tiempo su producción estuvo ceñida a un modelo *lingüístico* y éste convirtió en dogma las nociones de *texto* y de *intertextualidad*, ella misma se convirtió en un tipo de pensadora *posestructuralista*.² El modelo *lingüístico* fue

¹ Tomada de *Le philosophe*, núm. 14, París, Le lisible et l'illisible, primavera/verano de 2001.

² Tomo postestructuralismo en el sentido deleuziano de que la lingüística (de Saussure, la escuela de Praga, la escuela de Moscú) es el origen del estructuralismo y que, luego, se da la extensión del estructuralismo

derivado de su lectura —particular— de Mijail Bajtín y fue desarrollándose a través de una filiación —crítica— con Roland Barthes, principalmente, y con Jacques Lacan. Sus consideraciones acerca del lenguaje poético giraron alrededor de las posibilidades subversivas con respecto al discurso social. En este punto, el eje de su postura fue el análisis del *proceso de significación*; estos últimos temas pueden encontrarse en *La revolución del lenguaje poético*. A partir de su formación clínica, sus conceptos fueron tomando, progresivamente, un mayor peso, fundamentalmente en su adherencia a las escuelas lacaniana y, luego, de Green.

De este recorrido surge la pregunta *actual* de Kristeva: ¿cómo puede ser posible *superar la noción de ser como lenguaje o escritura* —que para ella es *otra* forma de lenguaje—? Lo que acompaña a esta pregunta es la noción de *experiencia* y con ella intenta ir más allá de la intertextualidad que implicaba una semiotización del mundo social. De esta manera, Kristeva llega a enfrentarse con lo que no se reduce al plano lingüístico ni semiótico, a saber, la *experiencia histórica y biográfica* —sobre todo, después de su experiencia clínica con pacientes—. Así, la práctica clínica psicoanalítica la habría llevado a plantear una modificación de la *concepción del lenguaje* tradicional pero, principalmente, de la *subjetividad*. En sus últimos trabajos, Kristeva se ubica genealógicamente en una tradición cultural para preguntar si hoy es posible pensar la figura de la subjetividad: porque la cultura occidental que puso en primer plano el pensamiento y la experiencia artística de la subjetividad. Se trata de una subjetividad *coextensiva al tiempo*, al tiempo de la historia y al de la persona. Y, por supuesto, al tiempo del ser. Coextensiva de una cultura que pudo pensar las figuras de la subjetividad porque tuvo las palabras para hacerlo. Al tomar posición con respecto a la estructuración psíquica, Kristeva recuerda que las diversas modalidades del tiempo inducen a pensar la posibilidad de nuevas figuras de la temporalidad. De ello da cuenta con su noción de *revuelta* y la investigación acerca de las nuevas enfermedades del alma.

En el contexto de sus últimos trabajos, Kristeva reivindica una *experiencia del tiempo* que implique, al mismo tiempo, estar dentro de los *meandros* subjetivos. ¿Cuál es la *realidad* que vivirían los hombres y las mujeres de hoy si la temporalidad se presenta múltiple, fraccionada? Se trata del tiempo de los integristas, los nacionalismos o las biotécnicas y de una *realidad* que se impone culturalmente como *show* o información, o sea, una cultura fagocitada por los medios de

a otros campos (extensión que no equivale a instauración de métodos comunes). Si sólo hay estructura de lo que es lenguaje, el postestructuralismo estaría conformado por quienes se reconocen en una serie de criterios formales más allá de la diversidad de sus proyectos.

comunicación. Un realidad de la que desaparece la cultura de duda y de crítica. Kristeva propone la experiencia de la *cultura-revuelta*, aunque ya no lo hace centrada en el modelo lenguaje. Kristeva sostiene que la realidad vivida por hombres y mujeres, así como la psíquica, ya no están sostenidas por la cultura de la tradición europea; ésta última, inherente al hecho social, actuaba como su conciencia crítica por ser una cultura de palabras, de narración, de meditación.

En el trabajo cuya traducción se ofrece a continuación, Kristeva toca algunas de estas cuestiones, pero centrándose específicamente en el tema de la locura y la creación, como lo otro marginalizado de la filosofía. El contexto de discusión es la aparición de una reflexión acerca de la psicosis, la depresión, la melancolía. Aborda el tema de las subjetividad también por el costado de la identidad: la memoria, la elaboración psíquica. Y no deja de señalar que, frente a los aspectos *normativizantes* de ciertos discursos filosóficos, no dejan de existir aquellos que son disidentes y que dan acogida al inconsciente. De manera que Kristeva se niega a situar a la filosofía sólo con relación a un ideal, el de racionalidad, y así se permite vincularla con otros discursos como el del psicoanálisis, la poesía y la literatura en general.

ENTREVISTA

LP. Usted es conocida por sus textos psicoanalíticos. Pero nos parece que el tema de la *locura*, este *otro* marginado por la filosofía entendida como ideal de racionalidad, está presente en su reflexión desde el comienzo. Pensamos especialmente en la investigación acerca de la lógica carnalesca en su texto sobre Bajtín.

JK. La obra de Bajtín se presentó como un rechazo del formalismo pero, más profundamente, tiene usted razón: la he recibido como una manera de evadir las dicotomías metafísicas que, por ejemplo, se establecen entre lo normal y lo patológico, la locura y la racionalidad, y de considerar prácticas de discurso que tienen en cuenta lo que la norma considera como locura, dándole a éstas una expresión que viene a renovar a la retórica y al lazo social mismo. Es así que la *locura*, con todas las comillas que desee, es considerada por Bajtín en la escena del carnaval como un pretexto para cambiar el discurso de la opinión y hacer intervenir lo que Sigmund Freud llamara el inconsciente, para Bajtín, el cuerpo. A partir de ahí, Bajtín considera que la vocación de la novela es retomar

esta retórica de la locura tal como el carnaval la presenta, para devenir un discurso que disemina la locura en un género codificado, el género europeo por excelencia, la novela. En esa época no me interesaba tanto en el psicoanálisis como en Bajtín, que ha sido hostil a este desarrollo; en este sentido, por ejemplo, bajo el nombre de Medvedev —que se supone fue uno de sus discípulos— y muy influenciado por él —aunque se piensa ahora que es Medvedev quien sería el autor y no Bajtín— ha escrito un panfleto virulento contra el psicoanálisis, lo que evidentemente lo sitúa en las antípodas de mis intereses ulteriores. Pero para responder a su cuestión, sí, la *locura*, en tanto aquello que trabaja el lenguaje y permite cambiar hacia nuevas creatividades, es la preocupación de mis investigaciones desde hace mucho tiempo. Distingo la locura como patología, como sufrimiento, de ese trabajo del lenguaje que es impedido por la normatividad y se desarrolla en la experiencia estética.

LP. Parece que estos últimos decenios estarían más marcados por un interés mediático en la melancolía y la depresión que en las grandes cuestiones planteadas alrededor de la psicosis en mayo de 1968. En la perspectiva de su libro *Las nuevas enfermedades del alma*, ¿qué piensa de esta evolución?

JK. No estoy segura de esta oposición que usted parece constatar. Su pregunta alude al hecho de que alrededor del 68, y antes con *El AntiEdipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, se ha llamado la atención del medio intelectual acerca de la psicosis y su lugar en la creación literaria: por ejemplo, sobre los textos de Antonin Artaud. Esto no quiere decir que las otras formas de enfermedad psíquica no hayan sido tomadas en cuenta por la creatividad también, ya sea en la pintura, la música o en diferentes formas del *happening*. Y también ahora, diversos aspectos de la depresión y de la melancolía, pero también lo que llamo *las nuevas enfermedades del alma*, me parece que están representadas en la experiencia estética. Me parece que menos en la reflexión de los intelectuales que en la práctica estética. Entonces, ¿la psicosis está ausente de la escena hoy? ¿La depresión y la melancolía la dominan? No estoy segura. Ciertamente, la depresión y la melancolía son las enfermedades del siglo. Así se ve, incluso, por las estadísticas. Yo misma he interrogado la obra de Marguerite Duras considerándola bajo el ángulo de la melancolía. Pero también es verdad que diferentes formas de *perversión* (para emplear ese término que conlleva un malentendido porque es muy normativo y que como los otros de la nosografía psiquiátrica, sirve como una identificación clínica pero transformado en su acepción psicoanalítica) encuentran su expresión en

la experiencia estética. Usted abre las páginas de *Liberation* y ve el *hard sex*, el sadomasoquismo, diversas modalidades de fetichismo que invaden la marcha del arte pictórico, el cine, la literatura. ¿Recuerda las complacencias literarias con el sexo colectivo y las puestas en escena sadomasoquistas que están extendidas completamente en la producción novelesca? Lo que pongo en evidencia en *Las nuevas enfermedades del alma* es una forma de patología que encuentro totalmente contemporánea: es la clausura del espacio psíquico, la dificultad de reencuentro del individuo moderno para representarse sus conflictos. Frente a esta extinción de la curiosidad psíquica, se asiste a un desencadenamiento de la violencia, de la somatización o de la droga: muchas maneras de anudar la enfermedad psíquica en un estado oceánico procurado por la droga o de evacuarla por pasajes al acto, por el vandalismo de los suburbios, las violaciones colectivas, etcétera, cuando no hay asfixia por la galvanización de las enfermedades psicósomáticas. Habría que tomar conciencia del momento histórico en el que vivimos y que yo definiría como el de la puesta en peligro, si no la destrucción, del espacio psíquico. Todavía ayer leía en *Le Monde* un artículo acerca de los comportamientos sexuales en los suburbios: se nota una extrema pobreza sentimental, psíquica, en el ámbito del lenguaje, que sería el revés solidario de la violencia pura y simple de los *huelguistas*. He aquí el síntoma del siglo, que reduce la expresión estética a un margen muy estrecho. He aquí el fenómeno más sobresaliente de la vida psíquica hoy, más que la oposición psicosis/melancolía.

LP. Cuando usted habla de la presencia de perversiones sexuales en la expresión artística, ¿qué piensa que puede ser toda esa corriente literaria que se podría llamar *la nueva pornografía*, para tomar un título de Marie Nimier? Se podría evocar a autores tales como Virginie Despentes o Michel Houellebecq, aun si éste último estuviera fundamentalmente en reacción contra la liberación sexual.

JK. Con respecto a los autores que usted cita, que cuentan, por ejemplo, cómo alguien se toca la vagina, despojando a sus personajes de nombre, etcétera, sus novelas responden a un pedido del público que indica, a la vez, un exceso de excitación y un *maximum* de represión; tranquilizándose con estos escritos que ponen en primer plano un estado de anestesia psíquica y una indiferencia, los cuales son un profundo rechazo de la diferencia sexual. Cuando un autor llega a simbolizar estos estados de anestesia o de indiferencia protectora frente

a la excitación aniquilante, aunque sea de modo irrisorio, es ya una psiquización que el lector recibe como un espejo, un reconocimiento, un provecho de placer.

LP. En sus obras recientes usted asocia directamente los temas de revuelta y sanidad mental, la primera siendo condición de la segunda. Escribe en *La revuelta íntima, poderes y límites del psicoanálisis II*, que la revuelta es “el cuestionamiento y el desplazamiento del pasado”. La sanidad mental y más completamente la vida psíquica, están en relación con el cuestionamiento del pasado. Pero, ¿qué es el cuestionamiento del pasado si no la capacidad de distanciarse de manera crítica de nuestra propia memoria? No obstante, se concibe generalmente que la memoria de un individuo o de un grupo constituye su identidad. La sanidad mental descansa en esta capacidad crítica de distancia con respecto a sí mismo. Se podría considerar una segunda forma de identidad, un yo psíquico ya no constituido exclusivamente por la memoria sino residiendo en esta capacidad de revuelta íntima a la vista de su propia memoria, en este poder de autoobservación crítica y de cuestionamiento de su pasado. La identidad humana residiría en esta negatividad, en este desligarse a la vista de sí misma, antes que en una adhesión positiva e incondicional a una memoria, a un pasado. Esta adhesión al pasado sería una suerte de síntoma de una detención morbosa de la vida psíquica en adquisiciones identitarias, una petrificación patológica del sujeto en un significante exclusivo. Me parece que esta problemática psicoanalítica resuena con otra más social e histórica: la del deber de la memoria de la que habla Ricoeur, entre otros. ¿Qué piensa usted?

JK. Lo acepto totalmente. Pienso que la identidad como cuestionamiento es una de las grandes adquisiciones de Occidente. Habría que tener el coraje de decirlo y no satanizar sistemáticamente nuestra tradición. Ésta comienza con la metafísica platónica o con la interpretación judía llevada hasta el talmudismo. Se encuentra una bella expresión en san Agustín cuando define el yo como cuestionamiento. El yo es lo que deviene cuestión de sí mismo. *Questio mihi factus sum: He devenido cuestión para mi mismo.* La revolución copernicana de Freud se inscribe en estos desarrollos radicalizándolos, pues la cuestión va a llegar no solo a la memoria consciente, acerca de las adquisiciones identitarias conscientes, sino también a la conciencia misma, con el fin de reunir lógicas censuradas por la conciencia y de reencontrar otra identidad que escapa a la transparencia consciente. Freud opera así una apertura extrema de la subjetividad, abismal, que conduce al escrutinio de extrañamientos insoportables que nos aterran. Pero es, precisamente, esta interrogación del inconsciente lo

que nos permite también reconciliarnos con esas extrañezas: nunca de manera definitiva, jamás para constituir una adhesión a una identidad que sea y que pase, se acaba de mencionar en la pregunta anterior, por una identidad con un cierto depósito de memoria. Tocamos aquí una cuestión actual y política. El deber de memoria puede devenir una adherencia y una fijación a un momento dado del pasado. *Tengo un deber* frente a mis ancestros y *me fijo* en un culto a esta memoria pagando las deudas infinitas a la parentalidad. La extrema dignidad de este estudio capta mal su sentido sacrificador. El desarrollo agustiniano que está orientado hacia la vida como renacimiento y no hacia la conmemoración mortífera coincide con el freudiano, que reanima la memoria para hacer posible el renacimiento psíquico, y ambos comparten otra lógica: el lazo de amor (o de transferencia) conduce a la reparación identitaria, a superar el deber de memoria y a transformarlo en un renacimiento de la memoria. ¿En qué condiciones una memoria deviene creativa y no un fardo fijo? Amo regresar a ese rasgo de ingenio de Proust que ironizaba acerca de los franceses: contrariamente a Hamlet, roto entre *etre ou n'est pas etre*, los franceses no dejan de preguntarse como *en etre ou ne pas en etre*, es decir que hay una tendencia a fijar su identidad en relación con una pertenencia, que su memoria se ha cristalizado en un medio o un clan; que el pasado está identificado con un grupo y que, adhiriéndose a ese pasado, el sujeto se contenta con adherirse a un grupo y se asegura de tener un pasado y una identidad. El desarrollo es, a la vez, protector y ridículo si se piensa que el clan portador de memoria identitaria puede ser el de Madame Verdurin, los homosexuales, los escritores, los católicos, los judíos, los aristócratas, etcétera. El papel del escritor, según Marcel Proust, sería justamente abrir estas adherencias y estas memorias fijadas. Hannah Arendt, espíritu mucho más político que retórico comparado con el de Proust, ha insistido en el valor liberador de esta ironía de la pertenencia al clan o a la memoria, reconociendo que puede ser históricamente necesario adherir provisoriamente a una identidad política. Apropiémonos de nuestra memoria, pero con la condición de poder hacer un descanso para nuevos cuestionamientos, nuevos renacimientos, nuevas creativities.

LP. Siempre en *La revuelta íntima II*, critica una revuelta nihilista que no sería más que “el rechazo de antiguos valores en provecho de un culto de nuevos valores cuya *interrogación* es suspendida”. Se trata aquí de una *pseudo* revuelta que no duda en dar estabilidad a nuevos dogmas. Usted dice además: “El nihilista *pseudo* revelado es, de hecho, un hombre reconciliado en la

estabilidad de nuevos valores. Y esta estabilidad, ilusoria, se revela mortífera, totalitaria. No podré insistir suficientemente acerca del hecho que el totalitarismo es el resultado de una cierta fijación de la revuelta en lo que es precisamente su traición, a saber, la suspensión de la vuelta retrospectiva —que equivale a una suspensión del pensamiento”—. La *pseudo* revuelta es crítica a la vista de tal memoria pero eleva al rango de dogma la otra memoria a la cual se adhiere incondicionalmente, sin cuestionarla. Esta identificación total, paranoica, a una memoria, cualquiera sea, marca el fin de la vida psíquica. El sujeto cae en la patología mental, de la cual el totalitarismo es una de sus consecuencias político-sociales. Del lado opuesto, la verdadera revuelta no se detiene jamás, su movimiento retrospectivo de cuestionamiento crítico es infinito y se aplica a toda forma de identidad memorial. Si hay deber de memoria, es ante todo crítico y no apologético. La sanidad mental descansa sobre esta capacidad crítica siempre renovada de distanciamiento en relación a sí mismo y por relación a los otros. ¿No se trata aquí de la actitud misma del ironista? ¿Se podría hablar de una ética de la revuelta íntima que sería igualmente una ética de la ironía? Paralelamente, ¿el deber de la memoria no debe ser ante todo el deber de ser capaz de ironía a la vista de la memoria?

JK. Usted ha descrito perfectamente esta forma de nihilismo que establece la constitución de nuevos dogmas, tales como los del movimiento comunista y otros movimientos de izquierda providenciales, a los cuales un cierto número de vanguardias han creído poder adherirse. Se trataba de un pasado del cual se hace tabla rasa, como lo dijo *L'Internationale*, y que, por este retorno iconoclasta, no se impide menos erigir dogmas, sin cuestionamiento posible. En esta perspectiva, se puede considerar que el nihilismo occidental ha tomado dos formas mayores en el curso del siglo XX. La primera es el rechazo de la memoria, la destrucción del pasado: no se tienen raíces, todo lo que está detrás es para ser rechazado como metafísico, como perteneciente a una sociedad de clases, según el código de referencia. La segunda versión del nihilismo es la erección, si puede decirse, de paradigmas simplemente positivos y que no soportan ninguna crítica sobre sí mismos. Se puede tratar del dogma marxista en torno al paraíso futuro del proletariado, pero también de algunos códigos formales, ya sea de la *Nouvelle Roman* o tal forma estructural de la enunciación que se ha podido preconizar como la verdad absoluta del arte. Desde aquí, todas estas fijaciones parecen, con el retroceso, defensas contra esta negatividad que está verdaderamente en el corazón de la vida psíquica y que es su verdadera

creatividad. Defensas que son, en un primer tiempo, comprensibles pero que, muy rápidamente, degeneran en nuevos academicismos, cuando no en nuevos dogmatismos. ¿La ironía es la única manera de evitar estos *impasses*? En todo caso es una, y una de las más fecundas, porque quien dice *ironía* dice *retorno analítico sobre sí*, es decir, que la puesta en cuestión no perdona a nadie, sobre todo al sujeto de la enunciación. Se puede pensar también en otras formas del eterno retorno y del eterno recommienzo que se oponen a la osificación y a sus versiones positivas del nihilismo. Pienso en esta variante de la ironía que descifro en la arqueología de lo sagrado o del arte: el interés por la música barroca, el pensamiento chino, el teatro romano o por tal escritor desconocido u olvidado. Veo en estos retornos y estas vueltas no solamente una protección y una especie de retroceso en relación con otras formas de arte pobres de las que hemos hablado en su momento, pero también una manera de desplazarse de los dogmas estéticos violentamente, dogmáticamente modernistas, que castigaban hace 15 o 20 años y que han tenido un efecto iconoclasta. Para tratar, por el contrario, de ubicarse en una tradición, porque el arte de Mozart, la poética barroca, la literatura clásica, la Edad Media latina o asiática pueden incitarnos a repensar el porvenir. Contrariamente a las apariencias, una cierta apertura de la memoria no es un nuevo romanticismo cuidadoso del *deber de memoria*, pero puede participar de una forma nueva de ironía en el sentido de reevaluación del presente inserto en el pasado.

LP. ¿Es un poco el principio del posmodernismo?

JK. Es ir más allá del posmodernismo, en el sentido de que se autoriza una inmersión en el pasado. Para volver a su pregunta acerca de la memoria, se tratará de una memoria no como deber sino, más bien, como juego de reevaluaciones.

LP. Hemos comenzado a hablar de ciertos sujetos políticos. Aquí se plantea automáticamente una cuestión: ¿cómo se pueden aplicar términos psicoanalíticos, más o menos intrapsíquicos, a un campo político como lo hace el psicoanálisis después de Freud, especialmente en *Psicología de las masas y análisis del yo* y *El malestar en la cultura*? ¿Cómo marcar los lazos entre lo intrapsíquico y lo social?

JK. El momento actual del psicoanálisis está comprometido en una profundización clínica y teórica que se opera en el nivel de sintomatologías cada vez más diferenciadas, sea el autismo o las diversas formas de la psicosis, las perversiones o las enfermedades psicosomáticas. Pienso que este estado fecundo de la investigación psicoanalítica no la pone en situación de proponer

una concepción globalizante, que sería el equivalente de una nueva versión de la *psicología de los locos*. El límite clínico de la investigación en su especificidad nos conduce menos a masificar la observación que a singularizarla. En el plano ético y filosófico, que permanece indisociable del psicoanálisis, me parece más interesante decir no cómo se comportan las masas globalmente sino poner el acento sobre lo *singular*. El objetivo de las democracias modernas me parece que reside en el cuidado por constituir grupos fundados en el respeto del individuo o del sujeto. Soy muy sensible a este cuidado de la singularidad. La *Heceitas* que se remonta en la tradición de la metafísica de occidente, al pensamiento de Duns Scoto. Formularía la cuestión política mayor hoy también: *¿una singularidad puede aparecer en una masa?* Es la cuestión que plantea el psicoanálisis a la política. Cómo hacer advenir lo singular a la masa, y no cómo llevar una reflexión global sobre el comportamiento de las masas en cuanto tal. Es en esta perspectiva que he orientado mi última obra, un tríptico que termino actualmente, sobre el genio de lo femenino. En el campo de los combates femeninos, se ha reflexionado siempre en torno a la grupalidad de las mujeres: *¿qué significa todas las mujeres?* *¿Cómo liberar a todas las mujeres?* Así planteada la cuestión se relaciona con otras, como por ejemplo: *¿qué es el Tercer mundo?*, *¿qué es el proletariado?* Siempre los grupos humanos. Y se ha olvidado el singular de cada mujer. Instituyendo mi obra *El genio femenino* y teniendo en cuenta la comunidad de las mujeres, es que he querido poner el acento sobre lo que cada una de las mujeres puede aportar de inconmensurable. He releído *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir en este espíritu y me he dado cuenta de que ella se había planteado esta cuestión en tanto existencialista, ya que los adeptos de esta corriente apuntan a la libertad, a la *oportunidad* individual. Pero en definitiva, Beauvoir ha descartado la *oportunidad* individual de la realización de cada mujer y ha optado por hablar de grupos de mujeres en situación, porque en la época era prioritario. En efecto, en tanto las cuestiones económicas (derecho al trabajo de las mujeres), sexuales (derecho a la píldora), etcétera, no estén resueltas, la cuestión individual puede parecer secundaria. Por tanto, pongo esta excusa pues pienso que se habrían debido enfrentar, desde el comienzo, los dos aspectos de la emancipación grupal e individual, de manera que evitar el feminismo desemboque en una forma de totalitarismo de masa o de jefes y jerarcas que estrangulen las oportunidades individuales. Interesarse en el genio femenino no es elitismo sino, por el contrario, llamar a cada lector, a cada lectora, a una superación personal, dándole a leer

el recorrido singular, el combate arriesgado y las realizaciones sin par de Hannah Arendt, Klein y Colette. La cuestión por desprender de esas páginas en relación con mis lectores debería ser esta: *en su propio grupo de estudiantes, en su grupo de obreros, en su grupo de psicoanalistas, ¿cómo aporta usted una singularidad que fecunde a ese grupo y manifieste vuestra libertad de renacimiento del pensamiento grupal?* Tal es la cuestión fundamental de las democracias occidentales, que han reunido, suficientemente, condiciones económicas y sexuales para garantizar la eclosión de la singularidad en el corazón del lazo social. Es también la desembocadura de los derechos del hombre: vea que Scoto no está muerto si es nuevamente considerado junto con Freud y con las circunstancias actuales.

LP. Muchos conceptos que usted ha utilizado han tenido, por ejemplo en Deleuze y Guattari, una función contraria, es decir, la de quebrar el concepto de *individuo*. De aquí, ¿qué piensa del reproche, formulado por la antipsiquiatría, contra la tendencia al conservadurismo de las teorías freudiana y lacaniana?

JK. Existe un conservadurismo en toda doctrina. La *doxa* freudiana o lacaniana se puede fijar en un sistema aplicable como *clisé*, especialmente en una cierta normalización de la cura o de la aproximación teórica. Son patinajes, mientras que la originalidad de los pensamientos de Freud y de Lacan permiten, al contrario, escrutar la chispa de libertad en cada uno. Esta chispa se la reencuentra cuando se releen los textos, cuando se pasa por la experiencia clínica, a pesar de los errores que acompaña todo nuevo surco y toda innovación. La antipsiquiatría ha tenido razón de poner el dedo en los fracasos pero también ha servido a aquellos que han desacreditado los desarrollos psicoanalíticos.

LP. Para la tradición filosófica, la locura no es verdaderamente un tema sino una frontera de la filosofía, como pensamiento de la racionalidad. Al contrario, cada vez que se trata en el siglo XX de pensar la revolución, se hizo en relación con la locura. Se piensa especialmente en Walter Benjamin y su tematización del carnaval, más bien que sobre Michel Foucault, Francois Lyotard y Deleuze.

JK. Esto no comienza en el siglo XX con Freud sino que ya está presente en Erasmo de Rotterdam. El *Elogio de la locura* es fundamental y fundador de la filosofía moderna. Aquí se plantea la constitución del discurso filosófico y, para poder hacerlo, su autor descartó continentes mayores del discurso. ¿El discurso filosófico tiene verdaderamente en cuenta ya en Platón a la poesía? Fundamentalmente puede ser que no. Dando cuenta del aspecto retórico, pero

sin analizar la experiencia subjetiva. Con la filosofía posfenomenológica, especialmente en Martin Heidegger, asistimos a un retomar magistral de la enunciación poética. Esta deviene objeto —Heidegger habla *de* y *a* Hölderlin— al mismo tiempo que un método; el mismo discurso de Heidegger se hace connotativo, poético, lo cual le será muy reprochado. La lectura de Friedrich Nietzsche no es extraña a este tipo de apropiación, nueva en filosofía. Pero la problemática de la locura queda como algo externo al discurso filosófico. Pocos pensadores implicados en el saber moderno, por fuera del psicoanálisis se han confrontado a la enfermedad mental. Se encuentran algunos ejemplos en Benjamin, en Jacques Derrida y en Deleuze. En la lingüística, Benveniste ha sido uno de los pocos en reflexionar acerca del estatuto del lenguaje en el descubrimiento freudiano. Las disciplinas de las ciencias humanas se han constituido desviándose de la problemática de la locura. Entonces, la cuestión complementaria es: ¿no hay que deconstruir la idea misma de la locura? Mi respuesta será extremadamente prudente. El término consagrado de locura, con todas sus ambigüedades, nos confronta a una catástrofe del ser y a una amenaza acerca de la integridad de la vida, en el sentido de vida biológica y de lazo social, de contacto con el otro. En contra, ciertos márgenes de la experiencia son puntos de Arquímedes en torno a los cuales se apoya la creatividad y que permiten la apertura de normas de discursos anteriores así como de disciplinas que la tratan. No hay que evitar pensar la noción de locura, pero hagámoslo con prudencia y sin complacencia. Ciertas lecturas de Deleuze y Guattari han conducido a un aniquilamiento total de la idea misma de patológico. Es a la difícil cuestión del *limite*, de la *ley* y de la *prohibición*, a lo que nos confronta la necesidad de repensar la locura. La experiencia clínica de las locuras muestra que sus límites cambian, pero la idea misma de límite no se borra.

LP. Volvamos un instante a la noción de *revuelta íntima*. Manifiesta, ante todo, una revuelta en relación con uno mismo. En ese sentido, resume el proceso mismo de la cura psicoanalítica. Para Lacan, la cura debe permitir al sujeto liberarse de una identificación muy fuerte a un significante exclusivo. Esta petrificación del sujeto en una única identidad, determinación, definición, dicho de otro modo, la dominación total y totalmente consentida del sujeto por un *discurso del amo*, un significante único, oculta la naturaleza fundamentalmente múltiple, heterogénea de la identidad humana. Considerarse a sí mismo como psíquicamente heterogéneo puede legítimamente angustiar, como evoca la disociación mental de los psicóticos en múltiples identidades. A la inversa, un

fantasma de homogeneidad identitaria es igualmente síntoma de patología: el rechazo del *otro* en sí, revela siempre un temor a la alteridad en general y se acompaña siempre de diversos delirios paranoicos de carácter nacionalista, racista o fundamentalista. Según usted, ¿se puede intentar una definición de la locura como extremismo identitario: exceso de lo *múltiple*, lo heterogéneo o exceso de lo *uno*, de lo homogéneo? Correlativamente, ¿se puede intentar una definición de la sanidad mental como revuelta contra lo *uno* totalitario que nos aprisiona, pero también como rechazo a una atomización nihilista en lo *múltiple*?

JK. Sí, es una cuestión extremadamente importante que reconduce, entre otras cosas, a lo que se considera como el objetivo de la cura. Según Freud y Lacan, se puede pensar que la salida de la cura debe ser lo que permita al analizante liberarse de un significante, usted acaba de decirlo, pero también de optar por una identidad, especialmente en la diferencia sexual. Elegirse un sexo, en la definición de Lacan. En otras definiciones, como la de Winnicott por ejemplo, se trata de adquirir la capacidad de ser solo. Y esto, dándose objetos transicionales múltiples. Elijo, mejor, la segunda solución, que remite a lo múltiple. Cuando el análisis pone en causa la pertenencia o la identidad, abre la vía al polimorfismo y éste puede ser vivido de dos maneras. En el estallido de lo abismal: la psicosis. En la reparación, la diseminación-consolidación de esta psicosis por otro polimorfismo más jubilatorio, que será la perversión postulando que *nada está perdido* y que *todo está permitido*. Todas las satisfacciones con los objetos parciales procuran al sujeto una panoplia de satisfacciones que, sin embargo, no interioriza, pero en los pasajes al acto se crea un equilibrio, provisorio, extenuante pero no menos posible. Algunas curas confrontan a los pacientes a tales límites. El sujeto está exaltado en un fantasma de poder, o completamente deconstruido en melancólico, o fijado en sujeto perverso. Pero no son los verdaderos fines de la cura, solamente pasajes provisorios que deberían poder dar lugar a una posibilidad *de decir lo múltiple*. Esta posibilidad se signa más allá de la psicosis y de la perversión. Son cuestiones difíciles que pertenecen a la modernidad, pues, ¿qué es un sujeto *que esté más allá de la psicosis y de la perversión*? ¿Es esto posible? Se podría imaginar la articulación de una subjetividad múltiple, como una especie de ser enciclopedista, el autor de la Enciclopedia no del siglo XVIII sino del siglo XX que sería un solo hombre capaz de todos esos discursos. Es lo que Joyce ha soñado escribiendo *Finnegan's wake*, ese flujo hecho del polvo de las lenguas, reunidas en una única enunciación del *Sujeto-Amo y Múltiple*. Estas formas de sublimación

de lo múltiple son problemáticas y cada vez singulares. Aquí está la verdadera cuestión, y estamos confrontados: todo el resto es un repliegue sobre la represión o sobre esas formas defensivas que son síntomas etiquetados como locuras.

LP. Usted desarrolla igualmente, en *Extranjeros a nosotros mismos*, una concepción heterogénea de la identidad subjetiva humana. En esto usted es fiel a la herencia psicoanalítica (*la inquietante extrañeza* de la que nos habla Freud). Escribe en el comienzo de su libro: “Extrañamente, el extranjero nos habita: él es la cara oculta de nuestra identidad, el espacio que arruina nuestra permanencia, el tiempo donde se abisman el acuerdo y la simpatía. De reconocerlo en nosotros, no nos perdonamos detestarlo en él mismo”. La cura analítica revela este otro extraño que me habita en aquello que me revela la salida de mi propia identidad. Por este movimiento de revuelta íntima a la vista de mi propia identidad, este retorno crítico sobre lo que creo ser yo mismo, aprendo a cavar en mí mismo una separación, una zanja identitaria y a considerarme *a mí mismo como otro*, para evocar una vez más a Ricoeur. ¿No estamos acá en el fundamento mismo de la compasión, es decir, de la acogida del otro en mí y, más completamente, en el fundamento mismo de la ética?

JK. Si, absolutamente. Es también una cuestión muy vasta que se puede abordar en el plano subjetivo y en el plano político. A la salida de la cura, cuando el analizante elige asumir el lugar de una autoridad, que no es la del poder, sino la que lo conduce a devenir analista, él mismo o ella misma, se produce un doble movimiento. El de una toma de conciencia de la interrogación; la puesta en cuestión de sí mismo es un proceso interminable, que no desembocará jamás en una identidad, pero que para perseguirla, ninguna soledad será posible pues está puesta en cuestión la necesidad del lazo, un lazo a ser jugado sin cesar en una interrogación del otro y de sí. El dispositivo analítico ofrece esta posibilidad. El lugar del analista es una *autoridad* que asocio al apostar a mi dependencia frente al otro y a la dependencia del otro frente a mí: transferencia, contra-transferencia, devengo analista. Esta autoridad, que descansa en el abismo de la relación con el otro, es, por eso mismo, una autoridad y no un poder. Se acompaña del descubrimiento de una *extranjería* irreconciliable, a saber, que permanecerán siempre elementos de nuestra vida íntima irreductibles y que permanecerán en exilio en una soledad inconmensurable. Quien no ha encontrado esta soledad inconmensurable no tiene recurso para interrogarse sobre el desenvolvimiento psíquico. Puede lanzarse a la cirugía dental o la electricidad, o explorar el cosmos, pero no se interrogará acerca de la vida psíquica. Ese

residuo exiliar de la vida psíquica, Freud lo ha encontrado a su modo hablando del *ombligo del sueño* y afirmando que no se le puede analizar más que de manera indefinida, pues permanece siempre como nudo irreductible del análisis. Más profundamente, el analizante sufre este *ombligo de los sueños* psíquicamente, descubriendo en él mismo esta soledad y este nudo de exilio. El descubrimiento de esto desconocido y de esto no integrable es, a la vez, una riqueza y una maldición. Usted ve que no hablo de autenticidad. Pero esto nos permite también investigar la *extranjería* del otro y tratar de inventar discursos para hacerla compartible. Cuando comencé a escribir mi libro *Extranjeros a nosotros mismos*, era el comienzo de la globalización, el nomadismo generalizado, *todos seremos todos un día u otro extranjeros en alguna parte*. Es una posibilidad pero, al mismo tiempo, una terrible prueba, puesto que cada uno deviene un objetivo para la *extranjería* de los otros, que ven en todo otro un intruso. ¿Cómo remediar esta situación, compensarla? Usted conoce el punto de vista económico, también el jurídico, todo el mundo trata de aportar la solución a la cuestión. En cuanto a mí, lo he abordado desde un punto de vista intrapsíquico: es confrontándonos con este exilio que constituye a los sujetos que somos, tratando de domesticarlo y sabiendo que no tendrá fin, podremos reencontrar al extranjero real, político o económico. Una oportunidad intra-psíquica, en suma, para tratar de reencontrar el exilio del otro y evitar que estos exilios respectivos se dirijan unos contra otros en forma de hostilidad, en guerras permanentes y en persecuciones. La *Historia* es una historia de persecuciones de los diferentes. ¿Puede existir una historia que sea no una reconciliación de exiliados, sino un cuidado del exilio de cada uno? Es una cuestión que se plantea el analista y es, tal vez, una de las cuestiones que se plantean a partir de una experiencia estética, ya que muestra y domestica las extrañezas a su propia manera.

LP. Escuchándola, parece que el psicoanálisis tiene una especie de ventaja natural sobre la filosofía frente a los temas marginales.

JK. *Natural*, no creo, pero un ventaja a repensar continuamente, si... Es por esto que he elegido el psicoanálisis. Queda que el psicoanálisis sin la filosofía puede quedar como una simple técnica de normalización. Estamos así confrontados a la necesaria refundación de las disciplinas.

LP. Entonces, para usted, ¿la filosofía se transformaría de una *ancilla theologicae* en una ciencia soporte del psicoanálisis?

J.K.: No verdaderamente, no. Pienso que la filosofía es un continente extremadamente móvil y que pude cuidar su nombre a condición de hacer préstamos, como ha podido hacer a la teología. Lo hará con el psicoanálisis, también, como ha podido hacer con el discurso de la poesía. Desde luego no será una filosofía institucional. ¿No es siempre en los márgenes que sobreviene lo desconocido y en el Colegio de Francia? Pero, ¿no puede olvidarse de los disidentes! Digamos que la filosofía, tal como se mencionó, es suficientemente dúctil. Existen corrientes normativas, pero existen también investigaciones de francotiradores, que son hoy marginales pero que serán mañana más y más reconocidas. Mis amigos del Colegio de Francia saben que soy frecuentemente muy irónica con ellos a pesar de quererlos mucho. Barthes ha sido integrado, Foucault también, antes que devengan monumentos. Desconfiemos de las momias. Y no olvide que en el atrio de las iglesias son los *clowns*, en el carnaval, quienes alumbran la vida del espíritu.

Introducción y traducción del francés de Beatriz Gercman