

JORGE ALEMÁN

Soledad: Común Políticas en Lacan



CAPITAL INTELECTUAL

DE AUTOR

PREFACIO

Alemán, Jorge
Soledad: común. Políticas en Lacan
la ed., Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012
80 p., 21x15 cm. (De autor N° 11)
ISBN 978-987-614-358-5
I. Psicoanálisis. I. Título.
CDD 150.195

Diseño: Verónica Feinmann
Ilustración: Hernán Haedo
Corrección: Laura Kaganas
Coordinación: Inés Barba
Producción: Norberto Natale

© Jorge Alemán, 2012
© Capital Intelectual S.A., 2012

1ª edición: 1.500 ejemplares • Impreso en Argentina

Capital Intelectual S.A.
Paraguay 1535 (1061) • Buenos Aires, Argentina
Teléfono: (+54 11) 4872-1300 • Telefax: (+54 11) 4872-1329
www.editorialcapin.com.ar • info@capin.com.ar

Pedidos en Argentina: pedidos@capin.com.ar
Pedidos desde el exterior: exterior@capin.com.ar

Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11723. Impreso en Argentina.
Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede
ser reproducida sin permiso escrito del editor.

«El saber de un Marx en política —que no es cualquier cosa— no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *fraude*.»

Seminario Aum, JACQUES LACAN

El siglo XXI nos encuentra en medio de una seria transformación en los modos de pensar lo político. Esta situación es convergente con la irrefrenable extensión del Capital en todos los vínculos sociales, incluyendo los últimos confines de la vida de los seres hablantes. Tal vez por ello, el denominado espacio del «posmarxismo» encuentra cada vez más, en aquellos desarrollos teóricos que lo representan, un afán radical de pensar la Emancipación sin las ataduras metafísicas que impregnaban su trama conceptual. Este afán se confirma cuando vemos a pensadores actuales decidir que la cuestión crucial de un proceso de transformación política es la relativa al sujeto, o a la subjetividad, o a la singularidad implicadas en la misma. Ya no se trata, entonces, de concebir los procesos históricos a partir de sujetos

universales, abstractos y constituidos por una finalidad fundamentada de antemano. Indagar ahora la experiencia política implica revelar la estructura y la constitución del sujeto que la soporta y es responsable de la misma. Por ello, ahora asistimos a una recuperación renovada y recreada con nuevos recursos teóricos del debate que a finales del siglo xx pudo establecerse entre la enseñanza de Lacan y las filosofías de Deleuze y Foucault, debate que tuvo como referencia crucial precisamente a la cuestión del sujeto en su constitución material. Los pensadores posmarxistas actuales dan testimonio explícito de la resignificación de esta encrucijada teórica alrededor del sujeto. Por ello, podemos verificar de un modo sobresaliente la impronta teórica de Jacques Lacan, asumida de distintas maneras por estos pensadores de la izquierda posmarxista, que no renuncian a construir una ontología radical de la política en su dimensión emancipatoria. La política no como una gestión profesional, ni como un subsistema de la realidad, sino como el lugar constituyente de la experiencia del sujeto en su devenir hablante, sexuado y mortal. Evoquemos aquellos momentos ejemplares de esta encrucijada teórica contemporánea:

La teoría de la Hegemonía de Ernesto Laclau, articulando a Gramsci con Lacan para hacer posible

una «ontología discursiva» de la realidad. Alain Badiou incluyendo la oposición lacaniana entre Verdad y Saber en su lógica del Acontecimiento y en su ontología matemática. Slavoj Žižek intentando reapropiarse del pensamiento lacaniano desde Hegel y el idealismo alemán para aplicarlo a la cultura pop y a las mutaciones políticas contemporáneas.

Por otra parte, en el caso de Toni Negri, una determinación decisiva en el modo de articular sus tesis políticas sobre la Multitud, el Común y la Singularidad la encontramos en el protagonismo esencial de lo que Negri, siguiendo la verbiage de Deleuze, le adjudica a la llamada «producción de subjetividad».

Como se puede apreciar, en todas estas estrategias teóricas, los términos sujeto, subjetividad y singularidad no son solo elementos periféricos en la construcción del pensamiento político, el que tradicionalmente se mantuvo ocupado casi exclusivamente del orden colectivo. Más bien constituye la piedra angular de este campo de pensamiento posmarxista.

La particularidad del texto aquí presentado es que, sosteniéndose de un modo primordial en la enseñanza de Lacan, la intención teórica puesta en juego no pretende, como sí lo hacen los importantes autores mencionados, incluir a Lacan en una

ontología de lo político. Por nuestra parte, se trata de abordar una serie de temáticas compartidas con los nuevos pensadores de la política, el Común, la Igualdad, etcétera, en función de articular distintas puntualizaciones a partir de Lacan que consideramos pertinentes para generar en el pensamiento radical emancipatorio un debate de mayor alcance en lo que hace a la relación política-sujeto. Este es el rasgo y la apuesta del texto aquí presentado, a saber, mantenerse en la referencia a Lacan sin ingresar en la modalidad propia del discurso filosófico, para intentar preservar el carácter problemático de la cuestión del sujeto, carácter problemático que según nuestro juicio solo el Discurso Analítico mantiene hasta las últimas consecuencias.

«Lo que habla solo tiene que ver con la soledad...»

Seminario AIII, JACQUES LACAN

«La indómita luz se hizo carne en mí.
Y lo dejé todo por esta soledad.»

LUIS ALBERTO SPINETTA

Conjunción-Disyunción

Hemos escogido estos dos términos, Soledad: Común, separados en este caso por dos puntos que quieren indicar una relación de conjunción y disyunción entre ambos términos, o una «mis-midad» en la Diferencia. De este modo, se podrá apreciar que, como ya hemos hecho en otros casos, especialmente en nuestros textos sobre Lacan: Heidegger, los dos puntos son separados de su función gramatical original para entonces poder establecer un lugar, un espacio habitado por una lógica paradójica que ha sido ya figurada por distintos

pensadores a partir de diversos procedimientos; la «reciprocidad en la Diferencia» en Heidegger; la «Extimidad» en Jacques Lacan, la síntesis disyuntiva en Deleuze, la razón fronteriza en Eugenio Triás. A partir de esta fórmula Soledad: Común, presentaremos en esta ocasión las posibles relaciones entre el discurso analítico elaborado por Jacques Lacan y el pensamiento político que eventualmente pueda surgir del mismo. Este «poder surgir» quiere indicar que, al menos de entrada, no es posible aprehender de un modo directo un pensamiento sobre la política en Jacques Lacan, en particular sobre una política emancipatoria.

El término «Soledad» procede directamente de la enseñanza de Lacan, ya que lo emplea, aunque en muy pocas ocasiones, para hacer referencia a la soledad del Sujeto en su constitución vacía. El sujeto lacaniano surge como un vacío sin sustancia y sin posibilidad de ser representado en su totalidad por los significantes que lo instituyen. Su soledad es radical, en la medida en que ninguna relación «intersubjetiva» o «amorosa» puede canalizar en forma definitiva ese lugar vacío y excepcional. Este vacío surge como el resultado de la desustancialización del sujeto efectuada en la enseñanza de Lacan y cuyo agente principal es el Lenguaje. Dicha operación toma en el álgebra la-

caniana la forma de una escritura tachada (\$). De allí surge también el carácter excepcional del sujeto, a saber, nunca puede ser representado en su totalidad por ningún signifiante, siempre es incomparable y al estar habitado por una opacidad inextirpable nunca es idéntico a sí mismo. Estas formulaciones sobre el sujeto están indicadas por la «barra» que tacha al sujeto, «barra» que ninguna «producción de subjetividad» al estilo deleuziano puede borrar.

Ese lugar vacío está destinado a ser colmado por aquellos significantes que lo representan, lo identifican, o lo fijan a determinados ideales o mandatos, según las distintas operaciones. A su vez, ese sujeto sin sustancia, vacío en su esencia, es también convocado a imaginar una posible «completud» a través de distintas estrategias fantasmáticas que tienen como propósito más determinante velar ese vacío estructural. No obstante, el sujeto del que estamos hablando aquí, el sujeto lacaniano, es inconcebible sin su relación al Otro que lo precede lógicamente. En efecto, en la enseñanza de Lacan, el Otro, el orden Simbólico corresponde a la estructura del Lenguaje, siempre precede lógicamente al sujeto. El sujeto nace sincrónicamente en el lugar del Otro, tachado por el Otro. Sus historias, sus legados, sus herencias,

sus destinos anatómicos quedarán siempre modulados por el juego combinatorio del significado. Incluso sus elecciones más «íntimas» y cruciales. A su vez, en la enseñanza de Lacan, el Otro fue asumiendo según las coyunturas teóricas distintas figuras, desde la estructura del Lenguaje antes mencionada hasta un «aparato» en donde se amalgaman los significantes y las pulsiones y que Lacan denominó con un neologismo: «Lalengua». Esta última vertiente es la que aparecerá de modo privilegiado en este texto, el cual intentará desde diversos puntos de vista, mostrar el encuentro entre la Soledad radical del sujeto y el carácter o más bien la condición Común de «Lalengua»*, ambos captados en su copertenencia radical.

* Es una constante en el estilo de Lacan jugar con equívocos que permitan aluzbrar de otro modo, de una manera más acorde con lo «real fuera de sentido», aquello que los conceptos en su definición estrictamente formal no pueden captar. Un ejemplo culminante de esta operación es la distinción *La langue / Lalengue*, y la otra también muy importante *symptôme / sinthome*. En estas distinciones nos encontramos con dos escrituras que remiten al mismo sonido. Sin la lectura de la letra que introduce el equívoco la diferencia no podría ser apreciada. En este caso, esto es trasladable a la lengua española, *síntoma / sinthoma* y *La lengua / Lalengua*, ya que los términos suenan idénticos. Esta operación donde la escritura juega con el equívoco entre sonido y sentido le permite a Lacan, en el último tramo de su

Soledad estructural

La Soledad del sujeto no surge de un solipsismo a partir del cual es capaz de fundarse a sí mismo por medio de un acto reflexivo que lo autopoisiona frente al mundo. No es una Soledad que proceda de alguna potencia de la que el propio sujeto dispondría para constituirse desde sí mismo. Su Soledad, por el contrario, emerge del hecho de que si bien el sujeto se constituye en el campo de Otro, su modo de emergencia se realiza de manera tal que es imposible que pueda establecer una relación estable, definitiva, fundamentada en pro-

enseñanza, jugar con un nuevo procedimiento para establecer distinciones que, a pesar de carecer de la lógica que diferencia los conceptos, obtienen diferencias decisivas, especialmente relativas a lo que se denomina el momento posestructuralista, periodo en el cual lo Real impone su peso sobre el orden Simbólico privilegiado en la primera época de su enseñanza.

Por esta pendiente señalemos que la grafía arcaica de *Sinthoma* aparece en la enseñanza de Lacan para establecer una diferencia radical con respecto al sintoma en el sentido freudiano. El sintoma, en el sentido freudiano, es esa formación del inconsciente que es susceptible de ser descifrada en su sentido reprimido. En cambio, el *Sinthoma* ya no estará subordinado al imperialismo de lo Simbólico, no podrá ser reducido a su significación, ni siquiera como «mensaje» reprimido que aún está por interpretar. En el *Sinthoma* se trata de una respuesta del ser hablante a la imposibilidad lógica de escribir la relación sexual en lo Real. Esa respuesta es el modo singular en que cada sujeto se encuentra con lo real del goce: pulsiones, repeticiones, fijaciones, cifradas

iedades comunes con respecto al Otro socio-simbólico que precisamente lo constituye. La Soledad del sujeto lacaniano es equivalente a su dependencia estructural con respecto al lugar del Otro con el cual no puede establecer un fundamento ontológico-común. Aun cuando la vida del sujeto se postule en su orientación existencial como consagrada al Otro, sostenida por el Otro, en contra del Otro, rechazada por el Otro, amada por el Otro, reclamada por el Otro, deseada, humillada, etcétera, estas distintas posiciones pertenecen siempre a un orden fantasmático que se inscribe en la brecha ontológica constituida por la ausencia de Relación. Adelantando nuestro desarrollo, afirmaremos que el Común del que aquí vamos a hablar,

al modo de un jeroglífico, marcas que conmemoran en el cuerpo un rasgo de goce, elementos todos que se caracterizan por remitir a un goce, fuera de toda utilidad, y que no se pueden inscribir en la relación con el Otro. El Sínthoma se hace con la estofa de Lalengua. Lalengua no es el lenguaje, el lenguaje, tal como lo indica Lacan en el *Seminario Aun*, es una elucubración «científica» sobre Lalengua. Lalengua es imposible de estratificar, dividir, jerarquizar o limitar, pues la misma es el lugar donde el habla «habla», y no sabe que goza de ello, donde el «sin ton ni son» la nutre permanentemente; por ello Lalengua carece de puntos de anclaje que garanticen su significación. Así se puede entender que esta Lalengua que se habla sea más «originaria» que el lenguaje, pues la misma surge del encuentro traumático entre la masa corporal del ser vivo y los signos que lo capturan. Si bien Lalengua alcanza a todos, como el germen, el parásito,

ese que coopertenece a la soledad del sujeto, debe ser distinguido de las «propiedades comunes» o «fundamentos comunes» que intenta colmar el vacío entre la Soledad y el Común. Hay el «Común» ontológico estructural y las manifestaciones imaginarias de lo común.

No obstante, para captar esta Soledad estructural u «ontológica» se la debe distinguir de la soledad en sus manifestaciones patéticas; el aislamiento, el goce auto erótico, el delirio yoico, las coartadas narcisistas de la identidad, la imposibilidad para salir de sí mismo, la obscuridad de la autoestima... Son estas figuras patéticas de la soledad las que alcanzan su cénit social cuando quedan colonizadas por los distintos dispositivos

el equívoco que afecta a la vida del ser hablante, se reinventa en cada uno de un modo singular, bajo la modalidad del Sínthoma. No hay forma de habitar Lalengua si no es a través del Sínthoma que singulariza a cada uno. El Sínthoma es el modo singular en que en cada uno se cifra Lalengua constituyendo una dimensión «incurable» de la vida, a diferencia del síntoma freudiano que puede remitir en la interpretación-construcción de la cura. Sin embargo, ese incurable, esa escritura sinthomática, es lo que posibilita que cada uno anude su realidad Simbólica, Imaginaria y Real. En este aspecto, el Sínthoma es el sostén de la existencia hablante, sexuada y mortal. Su vocación insondable. Este sostén sinthomático es la materia con la que se puede, eventualmente, construir un «proyecto». Allí se pone en juego el vínculo, que aquí intentamos problematizar entre la Soledad del Sínthoma y el Común de Lalengua.

del individualismo capitalista. Aunque si hablamos de individualismo, en el sentido del capitalismo contemporáneo, no habrá nunca que olvidar su «sentido de clase», su pertenencia incondicional al imaginario de la dominación de origen oligárquico-burgués. Individualismo no quiere decir aquí un átomo separado irreductiblemente del otro, sino que en su aislamiento y fragmentación, el partido de la oligarquía, los ricos, las nuevas burguesías financieras reconocen su trabajo.

La Soledad del sujeto que aquí intentamos discernir de las que podríamos llamar las «soledades sociológicas» de la época es una Soledad perforada, nunca plena, que solo encuentra su contorno, su borde topológico, en el Común que existe en el campo del Otro. No hay Soledad ni Común que no estén agujereados por el vacío de la «brecha ontológica», irrepresentable, fuera de sentido, que Lacan denomina la «existencia».

El Común-Deleuze

Por el contrario, el clásico término «Común» no pertenece al registro de la enseñanza de Lacan, ni siquiera de un modo metafórico. Es un término que ha adquirido una preponderancia especial en todos los pensadores de la «Comunidad» o más directamente del Comunismo. Su punto de partida puede encontrarse en Deleuze, en su pensamiento de la vida como una potencia impersonal, neutra, inasignable e indiscernible, y también por su esfuerzo en separar la Vida de las formas organizadas que pretenden controlarla, esa Vida preindividual y singular que Deleuze evoca a partir de «una hora del día», «una estación», «un soplo de viento», «un rayo de luna». Una Vida que se singulariza solo rompiendo cadenas, prohibiciones, barreras. He aquí un antecedente del Común que luego estará presente en la filosofía contemporánea.

Evoquemos como momento paradigmático de estas inquietudes deleuzianas sobre la Vida su último texto, «Inmanencia: una Vida» de 1995, donde deseando aislar la pura inmanencia (una Vida, nada más) desemboca en el cuento de Dickens *El amigo común*. Curiosamente al «vitalista» Deleuze le interesa en el más alto grado el pequeño signo de vida de un moribundo a punto de expirar; el perso-

naje en cuestión, en lo más profundo de su coma, entre su vida y su muerte, le permite a Deleuze encontrar el instante en el que la vida del individuo ha sido sustituida por una «vida impersonal» y, sin embargo, «singular» «que exhala un puro acontecimiento» liberado de los accidentes de la «vida interior y exterior». Destaquemos que para Deleuze esta vida de pura inmanencia, «neutra, más allá del bien y del mal» es una especie de Beatitud. Si recordamos aquí este último texto de Deleuze, donde de una manera extrema se intenta aislar la singularidad impersonal, la potencia preindividual y singular, es porque en esta escena con el moribundo capatamos el programa de liberación de singularidades que los pensadores del Común intentarán poner en juego como relevo del proyecto político-revolucionario. La Vida del Común será para los pensadores deleuzianos la potencia que puede exceder y subvertir el orden del Capital.

El Común-Negri y Hardt

Por nuestra parte, del lado del psicoanálisis de Jacques Lacan, no sería del todo impertinente recordar que el pensador Deleuze, que se distancia progresivamente de la «pulsión de muerte» freudiana, paradójicamente, es en la figura del moribundo donde logra aislar la potencia de esta vida inmanente captada «en el momento del devenir». El Común, como lo designan Negri y Hardt, tiene en general, en la mayoría de los autores, una procedencia ontológica con una marcada impronta deleuziana. Cuando Negri habla del «Común» se trata de una potencia ilimitada, cognitiva, amorosa, referida al trabajo intelectual, singular, en el sentido en que es transversal a la relación particular-universal. Esta singularidad alcanza su extremo cuando se la capta como capaz de «producir» una subjetividad distinta a la que se efectúa bajo la forma-mercancía en el modo de producción capitalista. Tal como lo afirman Negri y Hardt, el núcleo de lo que ellos llaman la producción biopolítica surge de la idea de que la producción capitalista contemporánea genera la posibilidad de un orden social y económico «basado en el Común». Según estos autores, esta producción biopolítica ya no produce solo objetos para sujetos, es

*

decir, mercancías, sino que la misma producción por el trabajo asociado al Común produce subjetividad. Por supuesto, esta subjetividad producida es bien diferente del sujeto que es constituido por el lenguaje a través de su «tachadura». Estas subjetividades se componen en el Común a través de la multitud, como una potencia que debe ser arrancada a los dispositivos del poder para ser reorientada al Devenir. En el proyecto de Negri, al igual que en Deleuze, Vida, producción, subjetividad se anudan en el Común y hacen Uno. Si bien no se trata de un Uno unificado en su identidad, nada le hace obstáculo, nada interrumpe su potencia productiva, nada interrumpe su fuerza, la de incluso llevar a la «pobreza» a la potencia de todas sus posibilidades.

Desde un punto de vista lacaniano, hay que aclarar de entrada que términos como «producción», «potencia», «vida», términos que surgen de la denominada «producción deseante del campo deleuziano», constituyen un «olvido», un rechazo de la dimensión ontológica del vacío del sujeto en su paradójica constitución solitaria a partir del Otro. Por ello, nos vemos obligados en este texto a encontrarle al término «Común» una lógica lacaniana distinta a la establecida en la construcción de Deleuze-Negri. En el «Común» lacaniano del

que intentamos hablar aquí, la brecha, el hiato ontológico, debe mostrarse en todas sus consecuencias. No hay potencia ni producción ni vida que no sean interrumpidas por la «causa» de esa fractura ontológica. Aunque siempre estaremos agraciados por su heroico optimismo ontológico con respecto a las posibilidades de la emancipación.

No obstante, hemos tratado de afrontar los dos términos, porque encontramos en la vinculación de ambos un modo privilegiado de articulación entre la condición singular del sujeto y el hecho colectivo de la política. Para decirlo de un modo un tanto heideggeriano, «Común» y «Soledad» aluden y nombran al mismo hiato ontológico, la misma brecha incurable, y surgen de la misma matriz significativa en la que se constituyen recíprocamente. La condición fundamental de esta matriz es su inconsistencia y su incompletud. Dicho de otro modo, el orden significantes es «no-Todo», está agujereado por el Real imposible. Aquello que en Deleuze se presenta como potencia quedará problematizado en la enseñanza de Lacan, en función de este Real imposible por las modalidades de la imposibilidad y la contingencia.

No saber y experiencia colectiva

Lacan no puede ser más contundente con respecto a la Soledad. En el *Seminario Auro*, una vez establecida la imposibilidad lógica de la relación sexual, afirma que lo único que sí «se escribe» en el ser hablante es la Soledad. Tal vez por eso profirió aquel conocido sarcasmo, cuando en su día manifestó que no le faltaban motivos para la risa y sí con quiénes compartirla. Sin duda, esta afirmación sobre el carácter radicalmente solitario del que habla por su cuenta y riesgo presenta una de las tensiones típicas que atraviesan el espacio de la relación Psicoanálisis y Política. A saber, tal como lo formulamos anteriormente, por un lado el carácter estrictamente singular, en soledad y sin equivalencias posibles del advenimiento del sujeto a la existencia hablante, sexuada y mortal; y, por otro, tal como el mismo Lacan lo demuestra, esta singularidad solo puede ser captada y volverse inteligible en una lógica colectiva que designa con distintos nombres a lo largo de su enseñanza. Desde el denominado campo del Otro que, como se sabe, se refiere siempre al orden Simbólico hasta su teoría de los Discursos, instancias todas que siempre presentan una estructura en sus propias condiciones de emergen-

cia, pues en la misma se co-implican en una lógica paradójica elementos tan heterogéneos entre sí como lo son los significantes y las pulsiones. A esta co-implicación Lacan la designa con el neologismo antes evocado: Lalenqua. A su vez, dicha estructura es transindividual porque nunca surge a partir del acto reflexivo de una conciencia ya establecida sino por el poder constituyente de significantes Amos, identificaciones, ideales de la persona, instancias superyoicas, que asumen una forma «colectiva», si entendemos por «colectivo» no un fenómeno cuantitativo, sino la matriz a partir de la cual se construyen los vínculos sociales. El vínculo social no se constituye a partir de un «fundamento en común». El Común es la imposibilidad de la relación que impone que se responda a dicha imposibilidad con la invención de un suplemento constituido por el vínculo social. En la intersección vacía entre la Soledad y el Común surge como suplemento el vínculo social. Finalmente, todas estas cuestiones se podrían resumir en la siguiente proposición: el surgimiento primero del sujeto siempre es en primer lugar en el llamado «Discurso del Amo». Aunque, a propósito del «Discurso del Amo», debemos hacer la salvedad de que, en sus formas contemporáneas, este discurso que ha estado siempre sostenido

bajo las insignias de la permanencia, los linajes, la duración en el tiempo, en definitiva, las herencias simbólicas, hoy se ve seriamente erosionado, volatilizado, por la corrosión incesante del circuito ilimitado de la mercancía y el discurso de la ciencia cada vez más modulado por el «emplazamiento de la Técnica». Lo que no impide que los llamados «significantes Amos» aún conserven su eficacia simbólica. Sin embargo, con el fin de desplegar nuestra problemática precisemos que estos «significantes Amos» cada vez se alejan más del orden Simbólico e «histórico», y son promovidos desde el campo de la Técnica y el Capital. A su vez, lo que en su día se denominó «fin de los grandes relatos» no hacía más que evocar la ausencia en el llamado «mundo desarrollado» de nuevos significantes para los discursos emancipatorios.

La conocida aseveración que vivimos en «la época del Otro que no existe», de gran circulación entre los lacanianos actuales, nos parece que merece ser matizada. Con esa formulación lo que se propone indicar es que han crujido y se han tambaleado todos los «semblantes» del Padre, la autoridad, el orden simbólico, y que a su vez los vínculos sociales han ingresado en un proceso de licuefacción, y que entonces las reglas sociales han perdido su brújula y su consistencia.

En esta pendiente descriptiva se pueden incluir muchos más aspectos, la marcada presencia del goce autoerótico del objeto técnico, el declive del aura de las instituciones y sus figuras profesionales, las distintas prácticas de goce como nuevas marcas de identidad y agrupamiento, el mismo extendido al vínculo amoroso... en suma, todo aquello que de algún modo fue anticipado por Marx en su Manifiesto cuando sentenció que «todo lo sólido se iba a desvanecer en el aire». Sin embargo, con respecto a este punto nos parece urgente realizar una salvedad. La fórmula «el Otro que no existe», que cumple una valiosa función en la enseñanza de Lacan en lo relativo al problema del fin del análisis, no puede ser tan sencillamente asignada a una época determinada. O al menos esto exige cierta puntualización. En primer lugar, señalemos que si bien acordamos con las descripciones sobre lo «líquido», sobre el socavamiento y la erosión de las figuras simbólicas actuales del Otro, también es preciso señalar que para que esta corrosión esté ocurriendo, tal como Marx lo supo ver, tiene que existir una estructura muy potente que logre emplazar como nunca se ha hecho antes, con una potencia inusitada, a los sujetos y a los vínculos sociales. Si no fuera así, este «autismo generalizado» que se

describe terminaría dispersando a toda la trama social. Por el contrario, si a pesar de tantas destituciones, de tanto cinismo, de tanta declinación del padre, de tanto colapso de las figuras de autoridad, el Poder es más compacto que nunca, es porque hay Otro que funciona regido por la Técnica y el Capital, y que ha alcanzado un orden capaz de subsumir a los cuerpos y a las subjetividades en la forma mercancía. Solo si se atiende a esta pendiente, la fórmula «el Otro que no existe» no queda circunscripta al eco rortyano liberal e irónico, que siempre insiste en que no hay más que «relatos» sin fundamentos. Nuestra desfundamentación ontológica, nuestra tachadura, es diferente en lo más esencial del ironismo liberal y relativista de cuño rortyano.

Por otra parte, es cierto que Lacan, cada vez que habla de la posición del analista en el acto que lo compromete en la cura, alude de distintos modos a esta Soledad aquí evocada. De tal modo que comenzar hablando de la Soledad, o del carácter solitario de la existencia cuando se pone en juego el inconsciente en la experiencia de la cura, puede ser en este caso el mejor modo de extremar el problema a la hora de confrontar al psicoanálisis con la experiencia de lo colectivo que la política siempre implica.

El análisis, en la conclusión de la cura, radicaliza la experiencia de la soledad, en la medida en que el sujeto logra separarse del significante Amo que constituye la matriz lógica de sus identificaciones. Esta separación —la que no puede ser considerada como una supresión sin más— le permite a su vez al sujeto una distancia inédita, una perspectiva en «anamorfosis» sobre lo que es su propio fantasma, siempre impregnado del poder constituyente de las figuras del Otro. No solo capta los espejismos en los que su Yo encuentra sus coartadas de Alma Bella, si no que atisba en una perspectiva inédita el plus de satisfacción que se ha sedimentado en las «imágenes indelebles» con las que ha construido su estatua para el otro.

Por esta vía, el sujeto en la experiencia del fin del análisis subvierte las identificaciones que lo dominaban y fijaban a su «plus de goce». Por ello, un ejemplo de esta encrucijada entre la Soledad y lo colectivo que se le presentó al propio Lacan fue la siguiente: cómo anudar el fin del análisis, experiencia que está más allá de la identificación, con una construcción colectiva de Escuela que no fue se de algún modo un espacio en donde una vez más se cumpliera el retorno de las identidades más inertes y sedimentadas, las que siempre están promovidas por la vida misma de la Institu-

ción. Recordemos que Lacan había asumido como desafío político propio, como una causa que emanaba de su propia relación con la experiencia del psicoanálisis, que la Escuela pudiese constituirse como una experiencia colectiva que no estuviera dominada por las identificaciones sostenidas por el significante Amo.

Por lo mismo, la Escuela de Jacques Lacan, definida por él mismo como una base de operaciones contra el «malestar en la Cultura», se encuentra de entrada atravesada por los siguientes interrogantes: ¿cómo se incorpora un sujeto que ha logrado separarse de las identificaciones a una instancia colectiva? En la formulación de esta pregunta resuena la problemática de la «Multitud» como hecho político refractario a toda Representación o también la de «Pueblo» de Ernesto Laclau que, en este caso, admite al modo de Lacan, una nominación que surja más allá del plano de la identificación.

¿Existe lo colectivo por fuera de su referencia al significante Amo?

¿Cómo es un conjunto constituido por sujetos que de un modo contingente han atravesado el plano de la identificación? Aquí reencontramos el problema de la nominación. Según entendemos nosotros, la hegemonía puede ser conside-

rada distinta a la «Psicología de las masas» porque el significante que organiza dicha hegemonía está vacío, es «necesario e imposible» a la vez y absolutamente posicional. Construido desde abajo y articulado a una cadena horizontal y abierta de equivalencias. Un colectivo sin ningún tipo de Nominación es una mera masa amorfa.

¿Cómo se organiza una pertenencia que está más allá de la identificación y, por lo tanto, de aquello que Freud llamaba la «Psicología de las masas»? Pero este más allá no es supresión ni cancelación, sino atravesamiento del límite impuesto por la «Psicología de las masas».

Estos interrogantes remiten a la problemática y difícil distinción entre la relación colectiva con la Causa y el Ideal. Mantenerse en la Causa sin idealización implica soportar en la apuesta sin garantías que toda causa conlleva el retorno de lo reprimido o la repetición de lo mismo. En este aspecto, soportar el proyecto de la Causa implica asumir la aparición de reiteradas formas del obstáculo, de lo heterogéneo que resiste al proyecto, hasta incluso aceptar el fracaso diferido que siempre invita a intentar fracasar, una vez más, de la «buena manera». De ello resulta una diferencia tajante con el Común que, sin ninguna construcción, se expande de modo rizomático como contrapoder bio-político en

la versión de Toni Negri. Mientras la Causa es el lugar vacío desde el cual lo Común puede eventualmente engendrarse de modo contingente y re-tractivo, el Ideal, en cambio, es siempre la aglutinación en masa que obtura la invención del acto político de enunciación. Precisamente, fue este problema el que obligó a Lacan a diferenciar su Escuela de las Sociedades Analíticas sostenidas aún por lógicas identificatorias.

El «precio», si se nos permite la expresión, que Lacan tuvo que pagar para concebir una Escuela que funcionara a contracorriente de las identificaciones fue intentar que se constituyera como un conjunto inconsistente, como «no-toda», tal como se formulará a partir del *Seminario Aun*, cuando presenta su «lógica de la sexuación». A diferencia de una Sociedad regida desde su centro mismo, por un dispositivo de saber capaz de definir qué es un analista de modo estándar y para todos los casos, Lacan llega a plantear que, en el centro mismo de la Escuela, debe operar un vacío, un «no saber» que la misma debe contornear con sus procedimientos, pero nunca borrar o colmar definitivamente a través de ellos. Cuando este vacío no está localizado de un modo pertinente, se desliza ideológicamente su confusión con la «nada» y, por último, con la «nulidad». Esto explica, según La-

can, por qué en muchas ocasiones las «nulidades» son las que terminan al comando de las Instituciones. Incluiremos con mucho gusto entre estas «nulidades» al mando a los evaluadores y expertos.

A esta operación Lacan la designó en su día como la «confusión sobre el Cero»; aquella confusión que se establece entre el Uno no numérico del vacío marcado por el significativo y el Cero de la cantidad. Mas, si evocamos esta tensión lacaniana entre la Soledad del Sujeto y la construcción colectiva de una Escuela, es para aproximarnos a un ejemplo sobre el modo en que se puede concebir, por un lado, una transformación del Sujeto y, a su vez, que la misma pueda llegar a tener como resultado una relación colectiva, nueva y distinta, con una causa. A esa nueva y distinta relación con la causa, entendida como un vacío de «no saber», es a lo que intentamos llamar «Común» en el texto que aquí presentamos. Es efectivamente un «Común» constituido topológicamente por un vacío central y exterior a la vez, figura topológica a la que Lacan recurre en diversos momentos de su enseñanza. Insistimos en que este «no saber» es un hiato entre la verdad insabida de la situación y el saber ya articulado sobre la misma. Toda invención que se precie de su nombre surge de ese hiato constitutivo.

Esta función central, del vacío del no saber y la posibilidad del conjunto abierto e indecidible de los no identificados, podría ser un posible punto de partida que puede ofrecer el psicoanálisis como propuesta para pensar la lógica interna de una transformación política, incluso en su condición emancipatoria, si la misma ya no está dominada enteramente por la metafísica de una totalidad homogeneizante.

La Conjetura: una izquierda lacaniana...

Tiempo atrás hemos publicado en Argentina un pequeño ensayo: *Para una izquierda lacaniana...* Allí pretendíamos, de un modo conjetural y en primera persona, a través de «puntos suspensivos» que aparecen por doquier, presentar la tensión aquí evocada entre Psicoanálisis y Política, tensión que, en nuestro caso personal como en muchos otros, exige una reformulación de los planteamientos clásicos de la Izquierda.

Aunque de entrada hacíamos la salvedad, y así lo indicaban los puntos suspensivos del título, que se trataba de una conjetura que no intentaba fundar ningún punto de identificación en su consistencia, que no hay ni puede haber grupo, ni institución, ni sujeto que, en principio, pueda pertenecer a algo que se llama «izquierda lacaniana». Sin embargo, el sintagma en cuestión tomó una extraña consistencia imaginaria y fue refutado y rechazado como si se tratara, para algunos, de un nuevo fundamento universal del proyecto de izquierda; para otros, una estrategia reaccionaria para cancelar a la izquierda; para algunos más, el intento de transformar a Lacan en un pensador de izquierda. En cuanto a la estrategia reaccionaria para cancelar a la izquierda,

siempre se hace referencia a la formulación clásica de la lucha de clases. En efecto, ya no se trata solamente de que se haya puesto severamente en cuestión el sentido teleológico de la historia, o la figura del proletariado como el «sujeto supuesto saber» que pasará del «en sí al para sí» en la realización universal de la Historia. Lo que está en el fondo de la cuestión es que, por nuestra parte, ninguna contradicción dialéctica, ningún momento endógeno interno al sistema es susceptible de transformar históricamente al Sistema. Los explotados, los excluidos y los asalariados participarán en un proyecto emancipatorio solo si advienen como sujetos, separándose del circuito de la mercancía y sus servidumbres. En el sistema no hay crisis, solo procedimientos de acumulación del Capital a partir de distintas modalidades, según las operaciones financieras de la coyuntura. La crisis solo emerge si en lo Real de la producción de la plusvalía adviene un sujeto que desea otra cosa y esa «otra cosa», según nuestro parecer, exige algo más que la «multitud» y su devenir, exige una construcción política con vocación Hegemónica.

En cuanto al intento de pensar a Lacan como un pensador de izquierdas, estaríamos ante un ejercicio vano. Sobran razones a lo largo de su en-

señanza que desmienten esa posición. Pero esto no lo vuelve un pensador de Derecha. En nuestra posición, lo consideramos uno de los pensadores más decisivos para dar cuenta de los impasses de la izquierda.

Dejamos al agudo lector que deduzca por su cuenta el fervor inusitado de todos estos reproches, que estaban precisamente despejados al inicio del texto. Lo cierto es que las palabras «izquierda» y «lacaniana» no están hechas en principio para ir juntas, pues proceden de campos que guardan entre sí una distancia insalvable y, seguramente por esto, la expresión promueve inevitablemente distintos tipos de malentendidos, los cuales tal vez alcancen ahora una mayor intensidad cuando intentamos vincular la palabra «Soledad» con la palabra «Común». Pero si en ningún momento ha existido el deseo de fundar algún agrupamiento o alguna corriente, no hemos pretendido ignorar todo aquello que en la enseñanza de Lacan hace obstáculo a los espejismos y a las promesas de la izquierda, en cambio sí hemos intentado una nueva puntuación, una disponibilidad y apertura que juegue alterativamente en distintos sentidos. Por un lado, que violente las posiciones teóricas habituales de la izquierda desestabilizando su semántica,

aún dominada por el progresismo, la utopía y la revolución. Obviamente, no nos referimos a las distintas derivas críticas del marxismo teórico, las que ya han asumido plenamente una travesía posmetafísica sobre estas cuestiones. Nos referimos a cierta ideología canónica de la izquierda. Progresismo, utopía y revolución son tres figuras que en su temporalidad y espacialidad están aún regidas por una metafísica de la totalidad como fundamento: en esa metafísica el proceso de transformación está orientado por una lógica identificatoria que sigue guardando una relación exclusiva con la denominada «Psicología de las masas». Intentando ser claros en este punto, lo que se anhelaba con la conjetura de la propuesta «izquierda lacaniana» era pensar la posibilidad de una izquierda que pudiera tener su lugar en el tiempo histórico en que la metafísica ha cumplido ya su itinerario definitivo. La tarea del pensar, en el sentido de Heidegger, aquella que ya ha frunquizado el plano «ontoteológico» de la misma filosofía, tiene entre sus propósitos la apertura a un acontecimiento epocal que nos entregue las señas de una nueva donación del Ser. A nuestro juicio, si despojamos esta propuesta de sus acentos teológicos, se trata de construir una «poética política» hecha con los mimbres de Freud, Marx, Heidegger

y Lacan. Obviamente a partir de estos mimbres, pensamos que la experiencia de los movimientos nacionales y populares latinoamericanos pueden alcanzar una inteligibilidad inédita con la que se puede interpelar el panorama europeo, en muchos casos aún dormido en su eurocentrismo, el que impide que hable la gran experiencia histórica europea. La gran experiencia europea, aquella que estuvo involucrada, a través de los años, en pensar y practicar una transformación política de izquierda separada del estalinismo.

Žižek-Badiou-Deleuze

Por otro lado, hemos intentado abrir una interrogación desde el discurso analítico y su experiencia con lo real sobre la experiencia del Común, de aquello que hay en Común como algo previo y anterior a todas las diferencias generadas por las trayectorias y las identidades culturales. El Común, insistimos en esto, no como la potencia deleuziana, sino como la respuesta contingente al hiato ontológico que constituye por igual a todos los seres hablantes, sexuados y mortales. A su vez, con ello hemos intentado renovar la pregunta sobre qué es ser de izquierda, si se aceptan razones tales como: que la división del sujeto es incurable, que el plus de goce no es cancelable históricamente por ninguna dialéctica de superación, que la labor de repetición de la pulsión de muerte horada los espejismos de progreso de cualquier civilización, que la política y el discurso del Amo mantienen la voluntad de que «la cosa marche», que la Revolución es el retorno de lo mismo al mismo lugar —a veces con consecuencias mortíferas—, que la singularidad del goce y el deseo, en definitiva, no es subsumible en el «para todos» de la cosa política del Amo.

Podríamos seguir sumando razones desde distintos lugares de la obra de Freud y de la en-

señanza de Lacan, que nos muestran de manera rotunda cómo los llamados fundamentos de la izquierda quedan perforados en su suelo ontológico más seguro cuando se confrontan con la lógica del discurso analítico. A su vez, tal vez sean precisamente este tipo de razones las que han provocado que muchos lacanianos se hayan apartado de los caminos trazados históricamente por la izquierda, y que sean los filósofos los que vean con buenos ojos a Lacan, para renovar aquello que en el marxismo aún ha permanecido impensado: la subjetividad en su materialidad discursiva.

Si esto es así, ¿por qué hemos preferido la fórmula «izquierda lacaniana» que vuelve a interrogarse por el Común, en vez de permanecer en la indagación de la Soledad del sujeto en cualquiera de sus ángulos habituales?

Esos ángulos vienen a recordarnos, muchas veces con argumentos lacanianos muy bien escogidos, que estamos irreduciblemente solos frente al «ser ahí» de nuestra castración y finitud, y que lo demás es puro espejismo. Pero, sin embargo, se puede seguir siendo de izquierda, no a pesar de la enseñanza de Lacan sino por las derivas que esta enseñanza puede proponer para un pensamiento de la emancipación posmetafísica. No afirmamos que los caminos de esa ense-

ñanza conduzcan necesariamente a una posición de izquierda. De hecho, vemos a muchos colegas que han sabido construir con argumentos lacanianos una sabiduría escéptica en materia política, o un conservadurismo lúcido o una lectura irónica y en diagonal de los fenómenos políticos. Por tanto, se hace necesario explicar que, a pesar de todo, momentos relevantes del itinerario laciano configuran una cámara de ecos propia para que vuelvan a resonar, en todas sus modulaciones, los asuntos de la izquierda. Para ello presentaremos distintos puntos.

En primer término, postularemos como un anhelo que el marxismo encuentre un lugar para hacer su duelo en la enseñanza de Lacan, teniendo en cuenta que, en donde verdaderamente se hace el duelo es fuera del hogar, y que ese hogar solo puede ser la única teoría materialista del siglo XXI que sigue proponiéndose pensar una práctica que opere sobre lo real imposible. Sin duda, es un hogar en la intemperie, pero en esa intemperie es tal vez donde el marxismo puede separarse de su «fantasma filosófico», especialmente el hegeliano, que siempre lo atrapó con la pinza metafísica del Fin de la Historia como versión de una sociedad reconciliada consigo misma en sus distintas modalidades. Obviamente, nos referimos a la enseñanza

de Lacan. Pero en este punto es necesario insistir en que el trabajo de este duelo debe tener como condición de posibilidad que la relación Psicoanálisis-Política, sus relaciones fronterizas de conjunción y disyunción no puedan ser subsumidas en el movimiento interno de la filosofía. No se trata de subordinar lo Real a la Idea, como intenta llevarlo a cabo Badiou, al menos en algunas ocasiones, ya que subordinar y domesticar lo Real laciano a la idea platónica es una operación donde finalmente el «sujeto inmortal», tal como lo define Badiou, «fidel al proceso de verdad» y garante de la operación, es un nuevo intento de disolver al discurso analítico en la filosofía. En particular, en una ética filosófica donde solo es digno del nombre sujeto, según Badiou, si «se es fiel y se deviene inmortal» por relación con el símbolo de una idea. Por esta pendiente, el proyecto teórico de Badiou es un psicoanálisis sin Psicoanálisis, donde se disimula que ese «sujeto» fiel e inmortal, al estar ya definitivamente identificado a su realidad signifiicante, no es otra cosa que un sujeto muerto. Es extraño que, conociendo Badiou a Lacan, no perciba que semejante identidad lograda entre el Sujeto y su Símbolo no es más que la lápida que lo eterniza en su nombre. Este anhelo de eternidad por parte de Badiou guarda una sutil relación con la

«potencia preindividual» deleziana. En ambos casos, Badiou y Deleuze se presentan rechazando o bien el «ser para la muerte» heideggeriano, que en Badiou muchas veces se confunde con la mera finitud óntica y biológica, o bien la «pulsión de muerte» freudiana, que en Deleuze sería testimonio de la tristeza propia de la negatividad freudiana. Pero el «ser para la muerte» en Heidegger y la «pulsión de muerte» en Freud y Lacan, más allá de las claras diferencias a las que estos conceptos remiten, evocan en todo caso una imposibilidad, una dislocación constitutiva en la estructura, una heterogeneidad que impide que una realidad se pueda concebir como una totalidad que sea saturada y determinada conceptualmente. El ser para la muerte y la pulsión de muerte son distintos nombres de aquella huella que cercena al Símbolo con su sentido radical.

También Žižek cuando, a pesar de sus lecturas psicoanalíticas, siempre remite a las mismas a un problema filosófico prelacaniano que se caracteriza por determinar la lógica emancipatoria como un conflicto entre el universal de la Razón y un universal encarnado por los «excluidos», «los de la parte sin parte» —tal como los define Rancière— que, de un modo automático, sabrán siempre organizar supuestamente su contraataque. En

este punto, Žižek siempre es ambiguo en su performance teórica. Tan pronto se burla del «populismo de izquierda» por sus esfuerzos de conquistar el Estado en el proceso emancipador, como también ironiza con los que, celebrando la potencia del Común o la verdad del acontecimiento, ignoran las exigencias de la política en su vocación de poder. En ambas posiciones, en las de Badiou y Žižek, el Psicoanálisis se vuelve garante de la operación filosófica y, por lo mismo, ya no puede constituirse en ese nuevo ámbito donde el trabajo de duelo sea posible. Una práctica que opera con lo Real imposible, y esta es nuestra vecindad con el desarrollo teórico de Ernesto Laclau, implica que cuando el campo de lo colectivo surge ontológicamente fracturado, en las mismas condiciones que el sujeto y, por tanto, las decisiones hegemónicas vienen a ocupar el lugar de la llamada «objetividad» —ya que solo ellas mismas se hacen cargo de las fracturas emergentes de lo real—, el ámbito de la filosofía ha llegado a su fin, no a su fin histórico, fechable, sino a la experiencia del Fin en cuanto constitución de una nueva frontera. En ese final de la Filosofía, en el espacio de su exterioridad íntima, lo político debe advenir. El tan citado «Ereignis» heideggeriano, traducido como «Acontecimiento», o bien es un evento cuasi teo-

lógico en el horizonte del emplazamiento realizado por la Técnica o, tal como nosotros sugerimos, se trata de dar lugar a un pensamiento de izquierda posmetafísico donde la condición de la existencia hablante, sexual y mortal no se engañe ya con las coartadas filosóficas con respecto a sí misma, más precisamente con respecto a su oscura satisfacción en el dolor y en el odio.

A su vez, estos propósitos se sostienen sin ningún fundamento, en el sentido clásico del término. Lacan no puede ser un nuevo fundamento para la izquierda; por el contrario, es su «desfundamentación» o, si se quiere, la demostración de que solo la causa ausente es realmente operativa, nunca como una opción de saber previamente constituida, sino constituida retroactivamente por la serie de acontecimientos. Se trata de una apuesta sin el Otro de la garantía pero, sin embargo, esto no debe conducir ni al relativismo irónico rortiano, ni al constructivismo historicista de inspiración foucaultiana. La brecha ontológica, la «ontología tachada» de Lacan, nos posibilita una serie de operaciones lógicas con el «medio decir» de la verdad, que funcionan como «fundamentos contingentes» o «cuasi trascendentales», que nos dan un principio de inteligibilidad de gran alcance. Según nuestra

apreciación, las estructuras psicoanalíticas concebidas por Jaques Lacan podrían ser denominadas «aparatos intrascendentes», para distanciarles de la huella kantiana aún presente en la tradición estructuralista. No se trata de presentar una narrativa compacta y consistente, ya que esto es incompatible estructuralmente con el Real puesto en juego en la operación, pero sí se puede afirmar que están todas las condiciones lógicas, topológicas y retóricas para dar cuenta sobre cómo la existencia hablante, sexuada y mortal es en su propia constitución un hecho político susceptible de ser inscripto en una voluntad de transformación.

Voluntad y Servidumbre

Para referirnos a esta inscripción del sujeto en una voluntad transformadora es inevitable realizar un breve rodeo por la célebre cuestión histórica de la denominada «servidumbre voluntaria». Hagamos constar de entrada que, para nosotros, la Emancipación no consiste en rechazar la servidumbre voluntaria como algo impuesto sobre una vida que se presenta y se quiere originariamente libre y enamorada de la potencia de sus posibilidades. Por el contrario, en la propia constitución del sujeto en el campo del Otro, existen ya condiciones para que el imaginario de la servidumbre voluntaria emerja como tal. La alienación y dependencia con respecto a la propia imagen especular y la dependencia amorosa en relación a las exigencias obscenas del superyó dan testimonio del modo en que esa servidumbre contamina la posición «fantasmática» del sujeto con respecto al Otro.

La emancipación en este aspecto es un «saber hacer» con la Soledad: Común para establecer las condiciones del atravesamiento contingente del plano fantasmático de la servidumbre. El recurso del que disponemos para dicha operación es el Común de Lengua donde de modo singular cada uno hace existir la Soledad de su diferencia soberana.

En estos cinco siglos, esa servidumbre voluntaria presentada por La Boétie ha sido reformulada de distintos modos, con distintas estrategias teóricas, y apuntando a distintos problemas políticos. En cualquier caso, una cosa es cierta: la llamada emancipación se deja imaginar mejor si se trata de una «opresión externa», pues, en esas circunstancias, una fuerza que parece exterior y ajena impide que el sujeto realice su propia esencia. Con variaciones, sabemos que durante siglos esto moduló la semántica de la emancipación, a saber, la liberación de una supuesta fuerza oprimida por los intereses dominantes. ¿Pero qué sucede si se admite que, por distintos motivos, la opresión no es solo exterior, que si bien el Amo está sostenido por la investidura de los obedientes, sin embargo, no se quiere ceder sobre la emancipación, la justicia ni la igualdad? El recurso a un proyecto emancipatorio de tipo ingenuo ya no vale, exige ser reinventado con lo que ya sabemos del sujeto y su relación con lo real. He aquí un problema típico de lo que consideramos conjeturalmente la «izquierda lacaniana». En este sentido, para nosotros el problema está en la expresión Voluntad. ¿Qué es una Voluntad distinta de la que se puso en juego en los proyectos totalitarios? ¿Cuáles son las condicio-

nes para pensar en una Voluntad que tenga otros soportes que aquellos que se pusieron en juego en los voluntarismos sacrificiales de la izquierda y en el decisionismo heroico de la tradición fascista? Habría que extraer el término Voluntad de la metafísica que lo dominó en el siglo xx, interrogarse sobre si es posible la emergencia de una voluntad colectiva, contingente, no programada a priori ni exaltada por los ideales, pero que esté en condiciones de alterar el circuito de la servidumbre. Esto exige interrogarse una vez más acerca de qué es capaz un colectivo humano o si solo está abocado a la exaltación identificatoria. Por supuesto, cuando pensamos en Voluntad no nos referimos a la deliberación crítica a la que se remite la izquierda de tradición socialdemócrata. Tampoco se trata de pensar en el gran acto colectivo, sino en una serie inédita que vehiculice un deseo nuevo, que invente retroactivamente su causa, porque no tiene por qué tener un fundamento a priori, y que reconozca como soporte lógico lo que Lacan llamó en su día un «deseo decidido». Se nos responderá que estos términos fueron pensados por Lacan en referencia a la particularidad del caso por caso. Ahora bien, en primer lugar, el asunto de la servidumbre voluntaria apunta a un hecho colectivo; en segundo lu-

gar, corregiríamos lo de «particular» por «singular». La emergencia de una voluntad popular es una experiencia política singular y, por esto mismo, «universal», aunque en términos lacanianos hablemos de un Universal roto, tachado por la incompletud y la inconsistencia. Sin apropiarnos del término Voluntad desde la lógica lacaniana del «deseo decidido», nos parece que no es posible pensar en la interrupción aunque sea parcial de la servidumbre voluntaria.

Capitalismo y Transformación

Esta apuesta por una voluntad política, cuya base es el «deseo decidido», muestra su verdadero alcance problemático si se considera que el capitalismo es descrito por Lacan como un movimiento circular y sin corte, del cual no se puede deducir el lugar de su salida. Incluso no se puede nombrar el ámbito en donde dicha salida se pueda realizar históricamente, como tampoco dispone del nombre de aquello que viene a sucederlo después de su consumación. Sin embargo, el capitalismo no es una realidad eterna, necesaria, cuasi natural, donde la condición humana se realiza en su último escalón. Por el contrario, se trata una vez más de afirmar su carácter contingente, y por lo tanto, el advenimiento siempre posible de otra manera de «ser con los otros» distinta a como se la conoce en el capitalismo. He aquí la tensión histórica e irrefragable que domina el horizonte de nuestro pensamiento político.

Por último, nos gustaría recordar que ser de izquierda es considerar que la explotación de la fuerza de trabajo realizada en la forma de la mercancía es un insulto a la diferencia absoluta. Las diferencias ópticas del Mercado; origen de clase, inscripción en el aparato productivo, condición

salarial, etcétera... ocultan la Diferencia Absoluta donde la Soledad: Común juega su partida. Es muy distinto aceptar la inquietante «homología» entre el plus de gozar y la «plusvalía», homología que en su extremo nos lleva a pensar en la posibilidad extraña, como en su momento lo afirmó Lacan, de que «el sujeto es siempre feliz» desde el ángulo de la soledad de su goce, que aceptar la explotación como si en sí misma fuera un rasgo más de la condición humana necesaria y eterna, y en la actualidad, a un paso de ser «fundamentada» por alguna disposición cerebral. La jerarquía del mercado no es la diferencia sino su tergiversación numérica y equivalencial. La praxis del psicoanálisis solo puede conversar con la Diferencia Ontológica si la misma es interpretada en términos políticos. Como lo hemos afirmado anteriormente, en el final de la Filosofía, el Psicoanálisis y la Política pueden presentar de distintos modos la lógica que responde por lo real imposible de la Diferencia Absoluta.

En este punto es interesante observar en muchas operaciones filosóficas contemporáneas una presentación, por un lado, del Capitalismo en su condición sistémica, regido por un circuito ilimitado de la forma mercancía y, a su vez, una vez presentado este carácter ilimitado y sin exterior del

Capitalismo, se nos presenta la axiomatización de la igualdad y la configuración teórica de una hipótesis comunista sin la necesidad de dar cuenta de la transformación lógica interna de ese pasaje. Indudablemente, esta dificultad surge con toda su fuerza a partir de que se acepta que no existe una superación dialéctica del capitalismo ni ningún nombre que se refiera a una nueva etapa histórica.

Debemos insistir en que si el discurso analítico laciano presenta una especificidad inconfundible, es en su preocupación constante por poner a prueba las posibilidades e imposibilidades de la transformación de los lazos sociales cuando lo real de plus de goce está en juego. Si la satisfacción propia de ese «plus de goce» está en juego, nos enfrentamos siempre a las denominadas inercias sociales, a todo aquello que hace obstáculo y detiene la dinámica de la transformación. Después de todo, las insignias, los blasones, las tradiciones, los monumentos, las leyendas, etcétera, son distintas modalidades de fijación de ese «plus de goce» o, más sencillamente, son inscripciones donde la historia se cristaliza para luego prepararse como tradición. El «sentido marxista de la historia» no ha encontrado las condiciones teóricas para dar cuenta de esos «enclaves de satisfacción» que fijan los mundos simbólicos a sus referencias más estables

y sin embargo más enigmáticas y alcanzadas, incluso por el sinsentido. Pues el monumento esconde siempre un síntoma escondido, una fijación de goce enigmática que la épica esconde entre sus argucias retóricas. Por ello, no es de extrañar que el psicoanálisis haya sido más pertinente para pensar los obstáculos en las transformaciones sociales que sus procesos de apertura. Tal vez por ello mismo, se eche de menos en la construcción discursiva del psicoanálisis un pensamiento sobre la Igualdad y lo Común por fuera de su fantasmaticización homogeneizante. En el texto que aquí presentamos, no hacemos más que intentar establecer una condición preliminar sobre el Común, por fuera de la «Psicología de las masas» que disuelve la singularidad en el todo. Pero también intentamos marcar una distancia con respecto a las lógicas de la «inmanencia» que imaginan al Común como una potencia que logrará en su devenir productivo una nueva subjetividad distinta a la del Mercado. A su vez, entre algunos psicoanalistas se desliza a veces el siguiente malentendido: dado que Lacan presentó el Discurso Capitalista como un movimiento circular sin corte exterior alguno, donde en definitiva el sujeto accede a su plus de gozar sin estar ya interpelado por imposibilidad alguna, se acuña con esto una nueva versión, en este

caso lacaniano, de un fin de la historia kojéviano presentado como una totalidad sin un exterior operante, lo que Kojève junto a Bataille llamarían «una negatividad cesante». En algunos ensayos Žižek se inspira en esta orientación.

Por último, hablar de la Soledad en esta ocasión sirve para recordar que el Discurso del Amo, cuya contemporaneidad cruje en sus cimientos históricos que le servían de semblante, aún mantiene la propiedad de ocultar y velar la singularidad del sujeto. En cambio, el sujeto en la radical Soledad del *sinthoma* en la cura sí puede inventar otra manera de leer e interpretar el «para todos» que sostiene el mundo. Y es esto mismo lo que podemos considerar un hecho político, en el sentido más radical del término, lo que es un modo de afirmar que, con respecto a otras posiciones teóricas de la provisionalmente llamada «izquierda lacaniana», nuestra posición es que lo más radical de la enseñanza de Lacan con respecto al pensamiento político se encuentra en su dilucidación de la experiencia de la cura y en la construcción lógica de su Escuela. Allí las distintas manifestaciones de lo Real, angustia, trauma, pesadilla, repetición, pulsión de muerte, deben ser recibidas en su «no saber» para luego elaborar la construcción correspondiente propia de una «invención

de saber y su transmisión». El «no saber» no es la pasión por la ignorancia, es la distancia irreductible entre la verdad y el saber, distancia que debe ser habitada para que surja una invención. Por ello nunca es suficiente el carácter disruptivo del «Acontecimiento»; el hecho de que el «Acontecimiento» perfore la situación y al saber dominante que la regía no sirve de nada si a su vez no se constituye en un llamado a la construcción-interpretación que transforme ese «Acontecimiento» en una transmisión nueva. El prestigio, el aura de lo irrepresentable propia del acontecimiento, de su estado de «gracia», o de su carácter «sinietro», más allá de fascinarnos, debe ser la ocasión para la reestructuración simbólica que haga posible el advenimiento de un nuevo sujeto.

El Común y Lalengua

¿Qué es el Común?, si el punto de partida no es el «para todos» que marcha hacia un punto ideal, un punto final, utópico, sin fracturas ni antagonismos, un orden de la sociedad reconciliada consigo misma, como lo ha creído históricamente la izquierda clásica. ¿Qué es el Común?, si se lo entiende como aquello que surge de la «no relación sexual», el Común brotando de la soledad sinthomática en relación al inconsciente, sin dialéctica ni superación alguna. O, dicho de otro modo, el Común como el verdadero término donde la Diferencia Absoluta puede jugar su partida. Se trata de un Común socavado en su fundamentación. Singularidad sinthomática insustituible, no relación sexual son distintos nombres de la paradoja del Común sin «fundamentos comunes».

Desde esta pendiente, los nombres del Común surgen del «no hay»: no hay Relación sexual, no hay Metalenguaje, no hay Otro del Otro. Estos tres «no hay» que hacen obstáculo a que el Común sea idéntico a un todo son el «imposible» constitutivo que, a diferencia de la «potencia», engendran un Común siempre sinthomático y abierto a las contingencias que intentan realizar alguna respuesta a la «brecha ontológica». A su vez, estos tres «no

hay» indican que una determinada civilización, la capitalista en este caso, no se sostiene solo por una opresión violenta y exterior sino también por la complicidad del sujeto en su respuesta fantasmática e ideológica a esos distintos «no hay». Añadimos que la ideología es el «fantasma» fuera de la experiencia analítica. La vida social está dominada por la respuesta fantasmática a estos tres «no hay» que tienen en Común los seres parlantes. Proponemos pensar el Común desde la lógica del «no hay» para inaugurar una nueva posibilidad acerca del enigmático «ser con los otros» que, en su día, abandonó Heidegger reemplazándolo por la expresión Pueblo, expresión en su caso romántica, que pretende siempre presentarse como una identidad fija y estable, y que recientemente Laclau ha sabido restablecer en su dignidad lógica al considerar al Pueblo como una invención-construcción hegemónica a través de distintas operaciones discursivas.

El propio Marx tampoco quiso pensar el Común, ya que daba como un supuesto establecido que había lo que se llama «comunidad». Es en la enseñanza de Lacan, a partir de la soledad sinthomática como aquello que se escribe frente a la «no relación», que tenemos la oportunidad de entender el Común en un nueva perspectiva. El Común sin fundamento identitario, distinto de las propiedades ho-

mogeneizantes del capitalismo, anterior a toda visión del trabajo o jerarquía burguesa, irreductible a todo cálculo utilitario de los semblantes. Nuestro Común es lo que podemos hacer juntos con el vacío de lo que «no hay». No es la propiedad que nos unifica, ni la potencia que nos constituye; el Común es lo singular del sínthoma, la Soledad que inventa al lazo social para que la misma se transforme en una voluntad política. Pero plantear el Común en estos nuevos términos exige algunas precisiones.

Si Freud ha visto siempre a la «Psicología de las masas» como un prolegómeno del totalitarismo, en cambio existen en Lacan serias razones para aislar una perspectiva del Común que se pueda diferenciar del «para todos» capitalista o totalitario. Un estar juntos, un ser con los otros, en un proyecto sin garantías, donde el Común no está dado de antemano sino que es la contingencia que se puede encontrar en el arte, en el amor, en la amistad y en el orden específicamente político. Consideramos aquí arte, amistad, amor, política suspensiones transitorias y contingentes del «no hay», pero estas contingencias nunca cancelan dialécticamente el «no hay» pues llevan en su construcción específica las marcas de la imposibilidad. Recordemos que esta experiencia del Común es posible cuando el sínthoma de cada uno

nombraba la radical y singular Soledad del sujeto en el instante en que se separa de las figuras del Otro. Esto exige pensar que frente a la imposibilidad de la relación sexual no se trata a partir de allí de considerar entonces al amor como un simple tapón o un velo de la imposibilidad. Para Lacan siempre se pone en juego la exigencia de algo verdadero con respecto a la imposibilidad. La contingencia que sea capaz de suspender trastorniosamente la imposibilidad de tener la dignidad de una experiencia de transformación, y el amor, para Lacan, entra dentro de esta perspectiva. Alain Badiou en sus distintos trabajos referidos al «procedimiento genérico» del Amor como experiencia de la Diferencia ha entendido cabalmente este imperativo lacaniano; pensar el amor más allá de su constitución narcisista o de su función de «velo» de la relación sexual imposible. Por lo mismo, los trabajos de Badiou acompañan la pregunta que surge inevitablemente de la enseñanza de Lacan: ¿cómo pensar al amor de un modo diferente de lo que han sido las propuestas formuladas por las tradiciones humanistas o bien sus críticas freudianas? En resumen, en la apuesta lacaniana aparece el anhelo de pensar en un amor menos «tonto» que el propuesto por la religión o la filosofía.

¿Cuál es la única constancia material de esa matriz de lo Común con la que han tenido que ver los seres parlantes? La materialidad del Común procede del encuentro de lo real con Lalengua. No hay otra matriz del Común que dicho evento. Antes de que se instalen las diferencias entre los que enseñan y los que aprenden, entre los que trabajan y los que mandan, antes de que se aprenda la gramática y se ingrese a las buenas o malas escuelas, y también antes del «intelecto general» de referencia marxista, que siempre evocan los filósofos italianos. Por esto, no le adjudicamos de entrada, como hará Negri junto a otros filósofos italianos, un valor «cognitivo» a Lalengua ni tampoco la integramos en el orden de los bienes comunes de la naturaleza o en el sistema neuronal como hace Deleuze en el final de su vida o en las redes de cooperación de la multitud rizomática.

El solitario encuentro con lo real de Lalengua, el primer traumatismo, es paradójicamente el único punto que demuestra la existencia del Común como aquello diferente al «para todos» homogeneizante de la «Psicología de las masas». Por lo mismo, este encuentro solitario con el Común de Lalengua no puede tampoco ser subsumido en el individualismo, o en el denominado ámbito de lo privado. Más bien constituye el punto de fuga de

dichos ámbitos, el punto de deconstrucción de los mismos. Tal vez, por estas razones, los lingüistas y los lógicos que tuvieron la valentía de vislumbrar lo que se pone en juego en el encuentro primero con Lalengua nunca han deseado dimitir del proyecto de emancipación, aun cuando este se presente agujereado en sus fundamentos y sostenido solo por su causa ausente. El relato emancipatorio exige por eso, después del discurso analítico, presentarse tanto en su incompletud (que pertenece a la lógica masculina) como en su inconsistencia (ámbito definido por la lógica femenina). No puede haber una narrativa emancipatoria compacta que pretenda eliminar las interrupciones propias del hiato ontológico y las manifestaciones contingentes de la imposibilidad.

La existencia hablante sexuada y mortal pertenece en primer lugar al no-Todo del Común y no al Universal que siempre se sostiene en una excepción. Ser africano, ser árabe, ser latinoamericano pertenecen al Universal, que siempre es ya una deriva segunda con respecto a la primera pertenencia del ser hablante al Común de Lalengua. Es lo que, a nuestro juicio, Lacan intuyó claramente: de lo que se despoja a las multitudes excluidas es de la posibilidad de hacer del encuentro traumático, sintomático y solitario con Lalengua, un lazo social.

En cierta forma, el Sujeto puede quedar incluído en un proceso de transformación colectivo cuando percibe que es algo más que sus identificaciones, pues solo de este modo se enfrenta finalmente a la responsabilidad en su modo de habitar Lalengua. Desde este punto de vista, de lo que se despoja a las multitudes es de su derecho a experimentar la «nada», o sea, algo distinto a sus identificaciones constituyentes.

No-Todo y Emancipación

Como se habrá apreciado hasta aquí, hemos trasladado la temática de la Soledad y de la «no relación» al campo del Común, para así poder sugerir las siguientes cuestiones:

a) Que el discurso del Amo contemporáneo nutre al «para todos» con un individualismo mercantil que impregna al propio Estado, y solo deja un «subdesarrollo» amontonado en su «plus de gozar» para los excluidos. Este individualismo se manifiesta paradójicamente como una ideología dominante de clase. El individuo reducido a su mera evaluación es la razón de ser del partido de los ricos o para los ricos. Por lo mismo, ese «para todos» no está libre de ser pensado en su fractura. El discurso del Amo, aunque se proponga que la «cosa marche», no puede liberarse de los antagonismos constitutivos de lo político. Ese antagonismo constitutivo se encuentra en la propia división del sujeto, entre el Común sinthomático de Lalengua y las figuras que nos sujetan a sus significantes amos. En la perspectiva que hemos trazado hasta aquí, consideramos que lo político surge del encuentro real con Lalengua, mientras que la política es un «saber hacer» con ese encuentro. En el encuentro de lo Real con Lalengua, el «para-todos»

se descompleta y se torna inconsistente; son los instantes en donde la experiencia del Común puede dar lugar a la invención política.

b) Pero esta invención política debe aún reconocer la metamorfosis actual de las condiciones de la pobreza en la lógica del discurso capitalista contemporáneo. A saber: la miseria no es solo la privación de las «necesidades materiales», como lo pensó Marx, sino estar a solas con el plus de gozar frente al eclipse de lo simbólico. Si antes la pobreza era un signo menos, una falta, actualmente, desde la perspectiva del plus de gozar y sus objetos, la pobreza es un lugar de exceso y condensación de goce, se llame a eso droga, armas, juego, etcétera. En la pobreza contemporánea propia del discurso capitalista, se trata finalmente de un consumidor, incluso un consumidor excesivo que ha sido despojado de todo. Por lo tanto, no se trata ya del excluido, como esa figura que no tenía más que perder que sus propias cadenas; ahora, desde la pendiente del «plus de gozar», siempre puede haber algo para perder. También esta relación de la pobreza con el exceso del plus de gozar puede dar lugar en sus derivas simbólicas a la invención de un tejido cultural propio que se articule finalmente a nuevos tipos de movimientos sociales, que si bien aún seguirán marcados

por esos modos de gozar, la elaboración política de los mismos puede permitir nuevas formas del vínculo social. Por lo tanto, tal como lo afirma Ernesto Laclau, la denominada «lucha de clases» no puede ser pensada en su mero funcionamiento endógeno y automático; exige, en primer lugar, un consentimiento a rechazar los términos de la explotación, pues no se trata de una dinámica inmanente, sino de un Acto capaz de inventar a un sujeto por fuera de los dispositivos de la explotación capitalista.

c) Pretender naturalizar la explotación con el pretexto de que no hay «justicia distributiva» es, como dijimos antes, un rechazo de la Diferencia Absoluta. Que no haya justicia distributiva, tal como lo formula Lacan, implica más bien que en el Común siempre existirá una dimensión que es irreductible para el cálculo del valor. Es tal vez un deber del psicoanálisis proteger ese lugar, pues es Común aquello que no puede ser intercambiado como Valor, a saber, Lalegua en la que cada ser hablante encuentra su lugar sinthomático.

Por todo esto, siempre se nos podrá sugerir que el analista debe cuidarse de proferir su ideología política o social; en definitiva, no pavonearse de sus significantes amos, y esto es así y pertenece a la lógica de la dirección de la cura.

Sin embargo, la «Ideología» retorna en todos, muchas veces incluso a través del uso de fórmulas lacanianas que, como dijimos antes, van dejando como sedimento un tipo de argumentación inspirada en un nuevo estilo de conservadurismo laico o en una adopción irónica de los semblantes de la tradición. Pero si se trata de operar sobre lo real en la cura, una vez más se debe plantear el problema acerca de cómo el «fundamento ausente» se vuelve causa. Asumir como causa el «fundamento ausente» de la «no relación» puede ser la condición para que una Escuela sea una «base de operaciones contra el Malestar en la civilización», cuestión formulada por Lacan, si se quiere bastante más atrevida aun que la expresión «izquierda lacaniana».

Las figuras retóricas del «Santo», el «guerrero aplicado», el «trabajador decidido» constituyen distintos intentos por parte de Lacan para elaborar en qué consiste la acción del Sujeto cuando la misma se sitúa en un más allá del plano de las identificaciones. Son nombres sinthomáticos del «ser ahí» en una acción política.

A su vez, nos permitimos insistir en este punto: ese más allá siempre se sostiene en una lógica del «no-Todo», que aun cuando Lacan la formula como perteneciendo a lo femenino, no debe confundirse con ninguna identidad de género.

Mientras la lógica del Todo y la excepción masculina siempre llaman a la restauración de un nuevo significativo Amo que garantice el orden del «para-todos», el «no-Todo», que podría dar cuenta del momento emancipatorio, se constituye en una relación con los otros que solo retroactivamente, luego de la invención contingente de un nuevo límite, nos entrega su verdadero alcance transformador. En este arduo y problemático punto se nos permitirá sugerir que hasta ahora la Igualdad ha sido siempre pensada en la lógica masculina del «Paratodos». Sin embargo, si admitimos que el Universal del «Paratodos» se sostiene siempre por una Excepción que le hace de Límite, en esa Igualdad existirá siempre una exclusión. Cualquier totalidad encuentra aquello que la limita en lo que necesariamente excluye. En cambio, el llamado «no-Todo» de la lógica femenina, al carecer de límite que funcione como excepción, no excluye nada, y por lo mismo se presenta como el lugar propicio para pensar la Igualdad, como un ámbito distinto de la totalidad homogeneizante. Esta Igualdad, sería idéntica a lo que aquí llamamos el Común.

d) Después del discurso analítico, la izquierda no puede ser utópica, pues nunca existirá una sociedad reconciliada consigo misma y sin frac-

tura. No puede ser revolucionaria, pues no hay un corte que permita que empiece todo de nuevo, y si hay un acontecimiento semejante, es el signo más logrado de la pulsión de muerte, y no puede ser progresista, su tiempo será el del «futuro anterior»: «lo que habré sido, para lo que estoy llegando a ser». Tratar al retorno del pasado sin nostalgia y con la energía de lo venidero: ¿no es esta la guerra aplicada del deseo?

Para finalizar con respecto a este espinoso problema, donde aún nos aguardan muchas lecturas pendientes relativas al último tramo de la enseñanza de Lacan, nos permitiremos una digresión cuasi ontológica, con el propósito de recapitular lo anterior en su complejidad.

En la enseñanza de Lacan, el Común nunca se presenta como una esencia inmutable, emerge siempre a partir del «no hay», no tiene más remedio que comparecer o bien como el «Todo» y la «excepción en la lógica masculina» o bien como el «no-Todo femenino». En este sentido, el Común emerge como una ontología de un Uno siempre fracturado, fallido, como dirá Laclau. El Común del que hablamos aquí no puede sostenerse axiomáticamente en la simple hipótesis comunista donde «todo ser parlante es igual a otro ser parlante», pues dicha hipótesis exige, para ser

planteada, una referencia a la Totalidad bajo su forma axiomática. El Común sinthomático, la Soledad Común hasta aquí presentada, está originariamente arrojada a las vicisitudes de las diferencias entre el Todo, la excepción y el no-Todo. Estas modalidades lógicas, como se sabe, fueron construidas por Lacan como respuesta a la imposibilidad de la relación sexual, y son conocidas como las fórmulas de la sexuación.

El «Para-todos» masculino no es la Igualdad, porque es un universal que se sostiene de una exclusión radical que funciona como excepción constitutiva, una excepción fuera de la Ley que, a la vez, la constituye para todos. Desde esta lógica masculina, podemos permitirnos captar realidades diversas en su fenomenología, que pasamos a mostrar en distintos ejemplos: el tirano excepcional que sostiene en su límite a la burocracia del «para-todos»; el servicio de inteligencia apartado de las reglas de juego del universo democrático del para-todos; el superyo mortífero y obsceno escondido en el ejercicio de la ley simbólica; el héroe como hombre de excepción que condensa en su singularidad la causa de un movimiento de masas; el infatuado que, con su ley del corazón, pos-tula su singularidad como ley universal; el nuevo dios distinto al de la tradición ontoteológica, o el

actual golpe de Estado financiero en Europa que, al modo de un nuevo Estado de excepción, pone en suspenso las reglas de juego democráticas.

Estos ejemplos desordenados en su heterogeneidad radical y en sus cruciales diferencias éticas pretenden mostrar por qué en su día Lacan afirmó que el pensamiento espontáneamente y de manera inevitable «paratodea». Como si se tratara de una ley de hierro del pensar que, de un modo u otro, nos lleva a captar en cualquier realidad discursiva un juego permanente entre el Todo y la excepción. Por eso, los ejemplos pueden ser variadísimos y abiertos y, sin embargo, se mantienen en dicha lógica.

Es evidente que si decimos que el Común no se presenta más que a través de estas modalidades, es imposible no contar con ellas, y el sueño de su cancelación es inútil y peligroso. No obstante, habrá que seguir interrogándose sobre la última enseñanza de Lacan cuando intentó elaborar su escandalosa fórmula «La Mujer no existe» en cuanto universal, presentando esta difícil e inaprensible modalidad lógica del no-Todo que, en muchas ocasiones, se confunde y se desliza espontáneamente en su interpretación hacia la lógica de la incompletud del Todo y la excepción.

No hay forma de presentar el no-Todo sin su referencia inevitable al Todo y la excepción. Sin em-

bargo, es en el ámbito del no-Todo donde se puede pensar esta «x» enigmática de un proceso de subjetivación de lo político que no esté de entrada reducido a las identificaciones que lo totalicen.

En el «no-Todo», si bien el sujeto está referido de entrada a la ley «falologocéntrica» que lo constituye, por otra parte, tal como lo indica la propia fórmula, no todo «x» está regido por la función de la Ley; la misma nos permite pensar en una relación del sujeto con lo Real por fuera de la Ley. Con esta parte del Real fuera de la Ley es con la que tal vez el sujeto pueda poner en juego una invención del lazo social, «un amor sin límites», tal como lo expresó Lacan, un nuevo tipo de Voluntad no capturada ni por las identificaciones del Ideal de Yo, ni por los circuitos mortíferos del superyo. Dado que se trata de lo Real fuera de la Ley, ya no se puede abordar este Real por la vía de la transgresión de la Ley; la transgresión es propia de la lógica masculina del límite y su atraesamiento. En el no-Todo ilimitado, se trata de la invención contingente de un límite que no procede del Universal del para-todos, sino del Común de Lalengua. Esta invención se da cada vez, a través de procesos coyunturales, donde una intervención incluso mínima establece un límite no previsto por el programa.

Tal vez muchos estarán pensando que este es un desvío irrelevante para nuestro intento de pensar la relación entre el psicoanálisis y la política, especialmente la Política siempre apremiada y asediada por sus condiciones urgentes. Pero es en la propia experiencia como analizando donde se puede volver sobre las marcas de determinadas herencias y legados, encontrando que ese es el modo más pertinente de resolver la respuesta urgente: encontrar un modo de ir más allá, de buscar un nuevo límite, en un proceso de Emancipación y poder hacerse responsable del deseo implícito en el mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEMAN, J., LARRIERA y S. *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*. Madrid: Miguel Gómez Ediciones, 2009.
- ALEMAN, J. *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009.
- BADIOU, A. *La filosofía, otra vez*. Madrid: Errata Naturae, 2010.
- DELEUZE, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas, (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- HARDT, M. y NEGRI, T. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal, 2011.
- LACAN, J. *El seminario, Libro XX. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACLAU, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LACLAU, E. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- LARRIERA, S. *Nudos & Cadenas*. Málaga: Miguel López Ediciones, 2010.
- MILLER, J. A. *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- ŽIŽEK, S. *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal, 2011.

ÍNDICE

Prefacio	7
Conjunción-Disyunción	11
Soledad estructural	15
El Común-Deleuze	19
El Común-Negri y Hardt	21
No saber y experiencia colectiva	24
La Conjetura: una izquierda lacaniana...	35
Žižek-Badiou-Deleuze	40
Voluntad y Servidumbre	48
Capitalismo y Transformación	52
El Común y Lalengua	58
No-Todo y Emancipación	65
Referencias bibliográficas	75