



© Grama ediciones, 2016.  
Av. Maipú 3511, 1° A (1636) Olivos. Pcia. de Buenos Aires.  
Tel.: 5293-2275 • grama@gramaediciones.com.ar  
<http://www.gramaediciones.com.ar>

© Jorge Alemán, 2016.

Alemán, Jorge  
Horizontes neoliberales en la subjetividad / Jorge Alemán. - 1a ed. - Olivos : Grama Ediciones, 2016.  
192 p. ; 21 x 14 cm.  
ISBN 978-987-1982-85-1  
I. Psicoanálisis. I. Título.  
CDD 150.195

Diseño de tapa: KILAK | Diseño y Web  
[www.kilak.com](http://www.kilak.com)

Foto de tapa: "Río sin fin", de Roberto Graziano

Hecho el depósito que determina la ley 11.723  
Queda prohibida la reproducción total o parcial de este libro  
por medios gráficos, fotostáticos, electrónicos o cualquier otro  
sin permiso del editor.

Impreso en Argentina

## Índice

Presentación .....	11
Horizontes neoliberales en la subjetividad .....	13
El retorno de lo político y la política .....	45
Capitalismo y Hegemonía: una distinción clave .....	53
Apuntes sobre la emancipación .....	59
El Neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto	63
Neoliberalismo: totalitarismo y democracia .....	77
Žižek y el discurso del amo .....	81
El goce del filósofo .....	83
Laclau y la vocación por construir una ontología política .....	87
Badiou y el deseo del filósofo .....	97
Diferencia entre sujeto y subjetividad .....	109

El dispositivo Grete Stern .....	117
Lo inapropiable, la excepción, lo que retorna .....	123
Evocación de Panero (presencia de Panero).....	141
Borges y lo real .....	145
Terrorismo y movimiento circular capitalista .....	155
Revolución .....	157
Capitalismo y sujeto .....	159

El mundo se fue,  
 eso que, alguna vez,  
 llamaste "el mundo"  
 no está más, se fue:  
 cosas quedan, palabras,  
 igual que lo que  
 deja, al  
 retirarse, el mar.

*Daniel Freidemberg*

la propia experiencia psicoanalítica, las experiencias políticas de los '70 en Argentina, la interpelación de la escritura poética, la responsabilidad institucional en el interior del Gobierno saliente, las distintas singularidades de las experiencias latinoamericanas, el final del sueño europeo y sus nuevas torsiones, el nuevo e irreversible malestar en la cultura, y la irrupción de un fuerza política populista de izquierda con una frontera crucial con el republicanismismo en España.

Lo cierto es que he tratado de discernir una vez más lo que puede ser una lógica emancipatoria, siempre muy frágil de por sí, con las "malas noticias" del psicoanálisis con respecto al sueño ilustrado. Pero ahora, con otra vuelta de tuerca, promovida por los últimos cambios políticos en América latina y Europa. Puntualmente, las vicisitudes de la experiencia del kirchnerismo y la emergencia de *Podemos* en sus distintas vertientes.

Por supuesto, como no podría ser de otro modo, mi profundo agradecimiento a todo el espectro de conversaciones, voces y lecturas que intervinieron en la urdimbre textual que aquí se presenta y que no nombro, a sabiendas de que podría olvidar algún nombre importantísimo, por razones insondables o por simple torpeza.

Por último, también se lo dedico a los buenos contrincantes que mueven el avispero.

## Horizontes neoliberales en la subjetividad

### I

Después de Gramsci, el poder no puede ser pensado en el campo emancipatorio, únicamente en su aspecto coercitivo y localizado. Hay una línea que, partiendo de Gramsci y siguiendo por Althusser, Foucault, y otros, nos indica que el poder no solamente oprime, sino que fabrica consensos, establece la orientación subjetiva y produce una trama simbólica que funciona de modo "invisible", naturalizando las ideas dominantes y donde siempre, y en esto consiste su éxito definitivo, esconde su acto de imposición. El procedimiento de los medios orientados por las corporaciones dominantes se define como un acto de enunciación que siempre busca esconder su carácter histórico, y también los intereses que promueve bajo un modo supuestamente universal. En este aspecto, el orden simbólico que atraviesa al Neoliberalismo, se comporta como un dispositivo racional que aparenta promover diversas formas de subjetividad, mientras la repetición de lo mismo en el circuito ilimitado de la mercancía prosigue su marcha incesante y circular. Sin embargo, en la medida en que los medios de comunicación, más allá de sus diversas modalidades de transmisión, se sostienen en el lenguaje, es necesario, según nuestro juicio, despejar una confusión muy habitual entre las ciencias sociales y las filosofías contemporáneas concernidas por esta cuestión.

histórica, tocar y alterar severamente el lugar del advenimiento del sujeto en el campo del lenguaje. Tal como de distintas maneras Lacan lo supo demostrar.

Actualmente el Neoliberalismo disputa el campo del sentido, la representación y la producción biopolítica de subjetividad. Y siempre aparecerán ensayistas que, como el surcoreano Byung Chul-Han, claro sucesor menor de Baudrillard, insistirán en que el crimen perfecto del Capitalismo neoliberal se ha realizado definitivamente. Pero la política, en la medida en que está soportada por los seres hablantes y no puede ser reducida a una mera gestión profesional, es la que en esta época puede hacer irrupción y proteger el carácter fallido de toda representación. Por definición, el sujeto es aquello que no puede ser nunca representado exhaustivamente porque su dependencia estructural del lenguaje lo impide. El ser hablante, sexuado y mortal, hecho sujeto por el lenguaje, nunca encuentra en él una representación significativa que lo totalice. De última, esta es la razón por la que el Neoliberalismo, en su afán de representar la totalidad hasta extinguirse como representación, no es el fin de la historia. Por ello, debemos insistir en el enorme valor político que posee, para un proyecto emancipatorio, la distinción clave entre la dependencia del sujeto en su advenimiento en el lenguaje y la dominación socio-histórica, que nunca agota al sujeto en su apertura a las posibilidades de una transformación por venir.

## II

Cualquiera que sea la posible caracterización del Capitalismo, en su mutación neoliberal, hay un hecho que se impone: el carácter ilimitado del mismo. El Capitalismo se comporta como una fuerza acéfala, que se expande ilimitadamente hasta el último confín de la vida. Esta es precisamente la novedad del Neoliberalismo: la capacidad de producir subjetividades que se configuran según un paradigma empresarial, competitivo y gerencial de la propia existencia. Es la "violencia sisté-

Es determinante admitir que, cuando se trata del orden simbólico del lenguaje en sus distintas variantes y modos de comparecencia, siempre se deben distinguir dos dimensiones distintas de dicho orden. En primer lugar hay que señalar de entrada la "dependencia y subordinación" del ser hablante con respecto al orden estructural u ontológico del lenguaje con respecto a la constitución del sujeto. El ser vivo es capturado por el lenguaje para volverlo un sujeto. Esta captura se establece antes de su nacimiento y prosigue después de su muerte. Tal dependencia del sujeto que solo se puede constituir de ese modo, siendo siempre un efecto del lenguaje que lo precede, exige ser distinguida de la dominación construida de una forma socio-histórica. Son dos vertientes de lo simbólico que, aunque se presentan en la llamada realidad fenoménica mezcladas, obedecen a lógicas radicalmente diversas y distintas. La primera dependencia simbólica es ineliminable y constitutiva del sujeto. La segunda, en tanto construcción socio-histórica, es susceptible de distintas transformaciones epocales.

Lo que le otorga su especificidad terminante al Neoliberalismo es que es el primer régimen histórico que intenta por todos los medios alcanzar la primera dependencia simbólica, afectar tanto los cuerpos como la captura por la palabra del ser vivo en su dependencia estructural. Señalemos que dicha dependencia constitutiva es la que opera como condición de posibilidad de los legados históricos y las herencias comunes, donde la memoria puede aún recoger el dolor de los excluidos en el pasado, y si bien de ningún modo es una garantía de ello, sí su condición de posibilidad. En este aspecto el Neoliberalismo necesita producir un "hombre nuevo" engendrado desde su propio presente, no reclamado por ninguna causa o legado simbólico y precario, "líquido", fluido y volátil como la propia mercancía. Si alguna indicación de lo que denominamos "izquierda lacariana" tiene una relevancia decisiva, es aquella que indica que la política, ahora más que nunca, debe oponerse al "crimen perfecto" del Neoliberalismo, que en su despliegue contemporáneo intenta, en su dominación socio-

mica" del régimen de dominación neoliberal: no necesitar de una forma de opresión exterior, salvo en momentos cruciales de crisis orgánicas, y en cambio lograr que los propios sujetos se vean capturados por una serie de mandatos e imperativos donde se ven confrontados en su propia vida, en el propio modo de ser, a las exigencias de lo "ilimitado".

Desde muy temprano las vidas deben pasar por la prueba de si van a ser o no aceptadas, si van a tener lugar o no, en el nuevo orden simbólico del Mercado. El Mercado funciona como un dispositivo que se nutre de una permanente presión que impacta sobre las vidas, marcándolas con el deber de construir una vida feliz y realizada. La creciente expansión del fenómeno de la autoayuda da testimonio de ello, construcción imposible ya que lo "ilimitado" de las exigencias del Capital están hechas para impedir la realización plena que se demanda. Es una explotación sistemática del "sentimiento de culpabilidad" que formalizó Freud en "El malestar en la cultura".

De este modo, las epidemias de depresión, el consumo adictivo de fármacos, el hedonismo depresivo de los adolescentes, las patologías de responsabilidad desmedida, el sentimiento irremediable de "estar en falta", el "no dar la talla", la asunción como "problema personal" de aquello que es un hecho estructural del sistema de dominación, no son más que las señales de que el Capitalismo contemporáneo nace tal como lo confirma la cultura norteamericana con la primacía del yo y los distintos relatos de "autorrealización" formulados para sostenerla.

Las exigencias de lo ilimitado del Capital no van sin la propagación de la autoayuda, la inflación de la autoestima, cuyo reverso obscuro esconde la peor condena de la propia existencia. Hasta el extremo de provocar en los sujetos un sentimiento de culpabilidad por el hecho de la propia finitud. La dominación de lo ilimitado necesita colaboradores culpables y deudores de algo imposible de satisfacer.

Ya no se trata de la clásica alienación, esa parte extrañada de uno mismo, ahora el Neoliberalismo se propone fabricar

un "hombre nuevo", sin legados simbólicos, sin historias por descifrar, sin interrogantes por lo singular e incurable que habita en cada uno. Toda esta dimensión de la experiencia humana debe ser abolida al servicio de un rendimiento, que está por encima de las posibilidades simbólicas con las que los hombres y mujeres ingresan al lazo social. En este aspecto hay que recordar que la experiencia del amor, de lo político, de la invención poética y científica, exigen siempre de la referencia al límite. Lo que hace pensar que el carácter ilimitado de la voluntad del Capital por perpetuarse, expandirse y diseminarse por doquier, introduce una inevitable pobreza de la experiencia. ¿Qué significa pensar, hacer política, desear transformar lo real, operaciones siempre limitadas cuando se enfrentan al poder ilimitado del Capital? Esta condición ilimitada, y por tanto sin salida, no es el viejo panóptico ni el *Leviatán*, es una mezcla de *Matrix* con *Alien*, una voluntad que "se quiere a sí misma" en una reproducción ilimitada que se presenta como un fin de la historia catastrófica.

Cabe preguntarse qué tipo de "santidad" laica debe abrirse ante nosotros, para salir del circuito culpabilizante de la "salud mental" neoliberal y no ceder a los designios del "consumidor consumido", con los que se regodea el tiempo histórico que nos toca vivir. Aunque sea metafóricamente, intentamos hablar aquí de un nuevo tipo de militancia.

### III

La Hegemonía es la lógica constitutiva de la política y no simplemente una herramienta de la misma, pero para diseñar esta afirmación debemos dar algunos rodeos que nos permitan cierta captación del asunto. La Hegemonía no es una voluntad de poder, ni un deseo de adueñarse del espacio de la representación política. Es siempre muy llamativo, que cada vez que emerge una fuerza política transformadora, con vocación de ruptura y con un horizonte emancipatorio, se le enrostre su "pretensión hegemónica". Cuando esto está

proferido por los medios corporativos de la derecha, se ve claramente la jugada; el poder neoliberal es una dominación que se disimula como consenso, una dominación que se presenta más como una dependencia a una serie de dispositivos que conforman a la subjetividad que como una sumisión impuesta. También se presenta como una dependencia inerte a determinados mandatos que ni siquiera son explícitos, pero sin embargo eficaces. Es lo que llamamos corrientemente la "naturalización" del poder neoliberal, disfrazar su ideología bajo la forma del "fin de la ideología".

Pero ¿qué es la Hegemonía?, ¿cuál es la lógica política que en principio la sustenta según Ernesto Laclau? De entrada hay que admitir una complejidad intrínseca a este concepto, a partir de esa radicalización del programa gramsciano que encarna Laclau con su pensamiento. Partamos de los momentos básicos de su constitución como concepto fundamental de una "ontología política". Primero: la realidad está constitutivamente construida por discursos; los afectos, los cuerpos, las pulsiones, están atravesados por el discurso, marcados por sus significantes, determinados por una retórica y una gramática que suspende toda idea de una "fuerza original e inmanente" que se pueda representar directamente. En este aspecto señalamos que muchos de los pensadores "radicales" de la emancipación suelen apelar a una potencia original de los cuerpos, como si ellos no estuviesen perforados de entrada por las pulsiones, las zonas erógenas y la pulsión de muerte. Segundo: estos discursos que constituyen la realidad, lo hacen de tal manera que no pueden nunca representarla en su totalidad. El discurso constituye la realidad, no la puede representar de modo exhaustivo, y sin embargo, se tiene que hacer cargo de intentar representarla de un modo fallido. Esta brecha "ontológica" entre discurso y realidad es irreductible e imposible de ser suturada. La representación vehiculizada por el discurso es estructuralmente fallida, ya que existirá siempre una "heterogeneidad" que impide que la representación se produzca como totalidad. Por último, en este límite del discurso al representar la realidad, frente a esta hetero-

geneidad irreductible, frente a esta "diferencia" imposible de cancelar, se articula el momento político que llamamos hegemónico. No puede haber política sin pasar por el dilema hegemónico. Hacerse cargo de representar aquello que se sus- trae a la representación nos muestra que lo político no es un subsistema de la realidad, sino el modo privilegiado en que la misma se constituye. El momento hegemónico se resuelve de forma siempre fallida a través de un término límite, ya sea el denominado significativo vacío en Laclau, objeto *a* en Lacan, clase hegemónica, en Gramsci. La brecha insalvable entre el discurso y aquello que no puede eludir representar es lo que la Hegemonía (insistimos en su carácter fallido) intenta resolver. En términos lacanianos, diríamos que la Hegemonía es una respuesta a lo real imposible.

Una vez formulado este rodeo teórico y, ya entrando en nuestras propias consideraciones, debo decir, y este es el sesgo de lo que denominamos la "izquierda lacaniana", que no consideramos al Poder neoliberal una Hegemonía, al menos en este sentido estricto que hemos intentado delimitar. Las lógicas de dominación repudian y son fundamentalmente refractarias a la construcción de experiencias políticas hegemónicas. El discurso capitalista que soporta al poder neoliberal no admite ninguna brecha, ninguna heterogeneidad inicial, se presenta con la potencia de representar todo y llevar todas las singularidades y las diferencias a la totalidad del circuito circular de la mercancía. La Hegemonía nunca es circular, está siempre agujereada en sus fundamentos, mientras que el discurso capitalista es un funcionamiento "contra-discursivo"; podríamos decir que intenta incluso adueñarse de todo el espacio simbólico, siendo la propia producción biopolítica de la subjetividad un claro ejemplo de esta cuestión. Por ello, el odio por la política hegemónica por parte de la derecha es finalmente un odio a lo simbólico y al sujeto que puede emerger en dicho campo, un sujeto distinto de los proyectos uniformizantes de la biopolítica neoliberal.

Solo puede existir la emancipación, que es un duelo y una despedida de la "metafísica" de la revolución y sus "leyes his-

tóricas", si se pasa por la apuesta hegemónica como articulación de diferencias que nunca serán anuladas. La emancipación nunca logrará realizar una sociedad reconciliada consigo misma, como esperaba el marxismo canónico. El momento hegemónico es insuperable. No hay sociedad que no sea en su propia existencia una respuesta a la brecha que la constituye.

El "saber hacer", con esas brechas, esas diferencias, esas heterogeneidades, en la construcción de una voluntad colectiva, es el arte de lo político.

Por todo esto, y esta es una cuestión crucial, de entrada debemos señalar que líderes, elecciones, participación en las instituciones políticas, medios de comunicación, pedagogía, etc., no expresan la Hegemonía ni la representan, son parte de la misma, juegan en su interior, en lo que Ernesto Laclau denomina, en su lógica hegemónica, la "extensión equivalente de las diferentes demandas". Estas se deberán articular a un significante vacío que represente a la totalidad imponible, para permitir la emergencia de una voluntad colectiva, que nunca es algo dado de antemano por ninguna identidad o por la llamada "psicología de las masas". Aquí debemos hacer una apuesta sin garantías, o el crimen es perfecto y el discurso capitalista se ha adueñado de la realidad y su sujeto, de tal manera que ya está definitivamente emplazado y solo llamado a ser material disponible para la forma mercancía, o existen diferentes superficies de inscripción donde lo político-hegemónico, de modo contingente, puede hacer advenir un sujeto popular y soberano, un sujeto interpelado por aquellos legados simbólicos que lo preceden y por las demandas de distintos sectores explotados por las oligarquías financieras. Estas demandas singulares se caracterizan porque no pueden ser absorbidas por la arquitectura institucional dominante. Las demandas no satisfechas institucionalmente son el punto de partida, pero solo el punto de partida, para que las diferencias ingresen a una lógica equivalencial. Teniendo en cuenta que ya no podemos imaginar una fórmula de desconexión del Capitalismo, fundamentada supuestamente desde "leyes objetivas y científicas", la ruptura populista es la respuesta a ese

"esencialismo" de tradición marxista. El Populismo no es una renuncia a la radicalidad de la transformación revolucionaria, es aún más radical, porque de un modo materialista admite los *impasses* y las imposibilidades que se presentan cuando la parte excluida y no representada por el sistema intenta constituirse como una Hegemonía alternativa al poder dominante.

En cuanto a los medios de comunicación y los distintos debates que acompañan al asunto, parece que no se puede ser optimista con respecto a los mismos. Como aquellos que ven en los medios y particularmente en las redes una posible forma de "capital variable" escindido que contribuiría, a la larga, con una nueva emergencia de una multitud transformadora. Pero tampoco como la realización del crimen perfecto, donde el sujeto desaparece en la enunciación de los medios de comunicación para volverse parte de la "gente". El pueblo comienza cuando "la gente" se revela como pura construcción biopolítica. En esto, el pueblo es tan raro y singular como el propio sujeto en su devenir mortal, sexuado y hablante. El pueblo es una equivalencia inestable, constituido por diferencias que nunca se unifican ni representan del todo. Sin embargo, su fragilidad y contingencia de origen, es lo único que lo salva de la televisión, los expertos, los programadores, la contabilidad, etc. Pero solo en los pliegos más íntimos de los dispositivos de dominación neoliberal es que el sujeto popular puede advenir. Lo otro es soñar con el espejismo de una realidad exterior pura y sin contaminación, que por su propia fuerza inmanente terminaría por desconectar la maquinaria y sus dispositivos.

Es cierto que, desde perspectivas anteriores más propias de lo que podríamos llamar una "ortodoxia lacaniana", se podría pensar que lo político se queda, en efecto, en la superficie de las cosas, y que nunca consigue transformar radicalmente nada, y que la "repetición de lo mismo" socava desde dentro cualquier proyecto. Pero ahora ya no se trata del ejercicio lúcido del escepticismo, ni de la razón clínica, posturas por otra parte anacrónicas y patéticas. Hemos ingresado en un tiempo histórico donde vemos consumarse lo que Lacan precisamen-

con otros insultos —la palabra *querer* podría valer como ejemplo—, ha cambiado el registro de su recepción en el ámbito del pensamiento contemporáneo.

En este sentido, el término Populismo ha adquirido en la izquierda europea una nueva legitimidad teórica y política. Ya no se lo rechaza de entrada, tal como era usual en su régimen de circulación en los debates teóricos y políticos. Por supuesto esto no hubiera sido posible sin el impacto teórico de la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, especialmente a partir de esa obra clave del pensamiento político que constituye *La razón populista*.

No obstante, ahora que el tema circula en los ámbitos de la izquierda, especialmente en la Europa del sur, aún nos encontramos con frecuencia que se considera al Populismo como un mal menor, un contenido político empírico que debe ser admitido por las dificultades propias de la coyuntura definida por su dominación neoliberal, una suerte de entretiempos, hasta que vuelva la "auténtica" lucha de clases y el camino al socialismo. Esta posición esencialista propia de una metafísica marxista imagina al Populismo como un hecho superestructural que no afecta seriamente a la "base económica", donde de verdad se juega —según esta posición— el verdadero proyecto transformador.

Sin ir más lejos, Slavoj Žižek últimamente vuelve a insistir en una nueva "lucha de clases", que deja sin definir cuál sería el "sujeto histórico" que la sostendría. Žižek, a través de distintos razonamientos, muchas veces contradictorios y heterogéneos entre los mismos, insiste en que los nuevos refugiados, los habitantes de las "favelas" o los barrios marginales de las grandes orbes occidentales, constituirían la nueva sustancia del antagonismo contemporáneo. No obstante, no se explica claramente a partir de qué tipo de construcción política el movimiento interno de la llamada "lucha de clases" se desplegaría.

En cualquier caso, si bien debemos reconocer que esta posición esencialista últimamente se ha vuelto más elaborada y sofisticada, sigue siendo notable cómo se ignora que en el plan-

te llama el "discurso capitalista", y Heidegger las llamadas "estructuras de emplazamiento técnico", que a la vez constituyen radicalizaciones teóricas y prácticas de lo que Marx llamaba "la subsunción real" del Capital en su dominación abstracta. Por ello, es inevitable pensar en la política como el único lugar posible donde se puede dar un combate con respecto al proyecto de deshistorización y desimbolización que el Neoliberalismo comporta. El Neoliberalismo es la primera fuerza histórica que se propone tocar, alterar, y volver a producir al sujeto, intentando eliminar así su propia constitución simbólica. Parafraseando al filósofo, "solo en el peligro de la política puede crecer lo que nos salva".

Sin correr el riesgo de quedar atrapados en aquello que queremos a la vez destituir, no hay actualmente posibilidad de asumir un proyecto populista de izquierda de vocación emancipadora. Estamos siempre a punto de naufragar, y hay que entender que, a partir de ahora, siempre será así, porque ya no volverá a nosotros aquel espejismo ideal de estar cumpliendo con los pasos revolucionarios que supuestamente expresaban el fundamento de una ley histórica. No solo nunca fue así, por más que el ensueño metafísico fue trágicamente potente, sino que ahora sería absolutamente funcional a la dominación neoliberal, jugar el juego de un hipotético radicalismo revolucionario.

Conectar la política con la vida real implica que la misma es travesía, construcción, articulación, de una heterogeneidad que no siempre toma la dirección que más anhelamos, pero que sin ella no habría nada que oponer como Hegemonía al régimen del Capital.

#### IV

Después de mucho tiempo durante el cual el término "Populismo" designaba siempre una anomalía política, un exceso retórico, un recurso demagógico, una apelación a los sentimientos más espurios de la comunidad, tal como ha sucedido



vido en su propia constitución por el discurso. Esta fractura, esta brecha que vuelve imposible pensar en una sociedad unificada y totalizable, es la condición formal y no empírica del antagonismo. Este antagonismo no niega las tensiones irreductibles entre la acumulación de renta del Capital y la fuerza de trabajo generadora de plusvalía; en todo caso no considera que esa "contradicción" por sí misma engendre un proceso histórico emancipador. Populismo significa para Laclau, que ningún proceso histórico es "necesario" y es portador de una ley "objetiva" que no tiene más remedio que cumplirse. La brecha del antagonismo es la precondición de lo "político" para que pueda emerger siempre de un modo contingente una voluntad colectiva transformadora de la institucionalidad vigente.

A esta brecha ontológica, no cancelable históricamente por una dialéctica "finalística", solo se la puede nombrar a través de nominaciones límite: el número 0, la cosa en sí kantiana, el ser heideggeriano, el objeto *a* lacaniano, etc. Estos nombres marcan en las respectivas teorías de dónde proceden, el lugar donde el discurso se detiene frente a un "real innombrable" por la realidad construida simbólicamente. Y, por lo mismo, estos nombres son siempre el resultado de una disputa hegemónica que muestra que nunca hay una totalidad unificable de lo social, y que "el antagonismo es el límite de la objetividad". Se dice límite y no extinción de la objetividad, tal como lo pretendería un relativismo posmoderno. La "Hegemonía populista" es el nombre que se le da al movimiento histórico capaz de asumir el antagonismo constitutivo de lo social.

Este denso problema ontológico alrededor de una división, fractura o brecha no superable dialécticamente, es a lo que llamamos Populismo. Por ello, es una forma y no un contenido empírico específico de tal o cual estrategia política. Es un "saber hacer" de la izquierda cuando admite que lo social no se puede tratar objetivamente por una ley trascendental. Ni siquiera por la lucha de clases, cuando se pretende que la misma, sin construcción política mediante, puede transformar la historia.

teamiento de Ernesto Laclau, no se admite por definición una ruptura total que se imponga por sí misma. Tampoco se trata de atemperar o suavizar la naturaleza del proyecto transformador, sino de radicalizarlo a partir de su condición de posibilidad: la construcción de un proyecto hegemónico vehiculado por una voluntad colectiva. Teniendo en cuenta que esta voluntad colectiva, por razones de estructura, nunca está garantizada de entrada, tal como sueña el esencialismo que se autodefine como marxista. El esencialismo marxista desconoce que el discurso y aquello que el mismo engendra y soporta, pulsiones, afectos, rituales o liturgias, no pertenecen a la denominada súper-estructura, sino que constituyen una fuerza material, tan infraestructural como la propia economía que también pertenece al orden de la construcción discursiva de la política.

Por otro lado, las nuevas izquierdas ahora admiten que es necesario para su propio proyecto hacer un claro reconocimiento del papel que juegan las pasiones plebeyas, las pulsiones o el goce de las identificaciones, y que estos elementos constitutivos del ser hablante no pueden ni deben ser regalados a las derechas en sus distintas variantes.

Sin embargo, lo que entendemos por Populismo no implica establecer como recurso último de la política a las pasiones, los afectos, los rituales arcaicos o plebeyos. Cuando se lo presenta así se impone oponer el Populismo a la "razón ilustrada y los valores republicanos", pero se trata de un malentendido. Recientemente han sido publicados en España dos importantes libros que indagan sobre la cuestión Populismo o República, desde ópticas distintas, pero tocando los puntos esenciales del debate: *Populismo*, de José Luis Villcañas Berlanga, y *En defensa del Populismo*, de Carlos Fernández Liria; y a partir de estos textos y la novedosa experiencia política de *Podemos* discutida en otro libro entre Iñigo Errejón y Chantal Mouffe, se despliega un nuevo debate sobre el asunto.

Populismo, según la razón construida por Laclau, nombra la imposibilidad del discurso de nombrar objetivamente a la totalidad de lo social. Al igual que en la emergencia del sujeto dividido por el lenguaje, lo social se presenta fracturado y di-

A su vez, sobre la insistente analogía entre fascismo y Populismo, es pertinente señalar que el fascismo se presenta como un proyecto homogeneizante que pretende alcanzar una totalidad plena siempre amenazada por la excepción que la socava desde adentro: extranjeros, inmigrantes, judíos, etc. Totalmente diferente de la heterogeneidad y la diferencia irreductible de la cadena equivalencial y su articulación hegemónica planteada en la razón populista por Laclau. La Hegemonía siempre está agujereada, es inestable y heterogénea, y no se puede clausurar en identidad alguna. La Hegemonía, en este aspecto, y en su punto de partida, es el grado cero de la homogeneidad. Su construcción solo es posible si se parte de diferencias, es decir, demandas sociales singulares y diferentes entre sí, que nunca se reabsorben en la "cadena equivalencial" que hace posible a la voluntad popular, que de un modo contingente irrumpe en el proceso histórico.

Desde esta perspectiva no debería aceptarse que exista un "Populismo de derechas". En el sentido riguroso, que Laclau presenta en su lógica hegemónica, no es pertinente decir por ejemplo que el lepenismo es un "Populismo de derechas" y que *Podemos* es "Populismo de izquierdas". Aun cuando sus propios seguidores lo presentan de este modo en su argumentación, es una descripción que solo retiene los aspectos descriptivos del asunto y no la cuestión formal que está implicada en la articulación hegemónica del Populismo de izquierda.

En cuanto a quienes enfrentan al comunismo como posibilidad más radical y auténtica que el Populismo, habría en primer lugar que discutir si nos referimos a lo realizado en China o la Unión Soviética, o si se trata de un "comunismo filosófico" al modo de Alan Badiou o Toni Negri. En cualquier caso, aun admitiendo que en esas revoluciones aún habita en reserva algo muy serio por descifrar sobre lo que es una irrupción igualitaria en el tiempo histórico, sin embargo, solo si el comunismo es otra cosa que ese "ser histórico" y es un saber hacer con lo común de los seres hablantes, entonces el Populismo es el camino siempre inconcluso por estructura y no

por déficit alguno al comunismo o incluso habla del mismo proyecto emancipador.

Pero todos estos apuntes solo son válidos si se admite que habitamos, en el sentido fuerte de la expresión, en la época del Capitalismo, en definitiva, un poder que es capaz de homogeneizar cualquier tentativa política a su favor. En este aspecto, nos encontramos ante otro malentendido: el Capitalismo definitivamente es la estructura de poder del mundo contemporáneo, homogéneo, circular, capaz de borrar cualquier diferencia o heterogeneidad y, por tanto, es un poder y no una Hegemonía.

Mientras el Capitalismo, más allá de sus diferentes caracterizaciones, es un poder acéfalo que se propulsa desde su propio interior, anulando toda diferencia y borrando la huella de cualquier brecha antagónica, la Hegemonía popular de izquierda es inestable, crítica y siempre sacudida por sus propias tensiones internas. Sin esta fatal asimetría entre el poder y la Hegemonía, es muy difícil que los procesos transformadores que eventualmente surjan puedan ser pensados en su verdadero alcance y, lo que es más importante, el verdadero "saber hacer" de la izquierda populista no encontraría la operatividad que desea.

## V

Analizando el trabajo de Chul Han, el exitoso ensayista de moda, podemos señalar que sus descripciones sobre el Capitalismo contemporáneo son pertinentes, aunque resumen de un modo eficaz lo ya dicho por otros pensadores contemporáneos. No obstante, lo que ocurre es que lo que él describe, la potencia actual del Capitalismo neoliberal para producir una subjetividad que ya se explota a sí misma sintiéndose en libertad, es solo el comienzo del problema.

En el fondo, a Chul-Han le place esmerarse en demostrar cómo el Capitalismo es en su estructura contemporánea. Y nunca encontramos en él ni siquiera un esbozo, por proble-

mática que sea, sobre la propuesta de una lógica emancipatoria. Por ejemplo, en su último *Topología de la violencia*, se sumerge en Freud para terminar afirmando que su construcción teórica solo es válida para las "sociedades disciplinarias", y que ha quedado obsoleta en las sociedades de "rendimiento neoliberal". Lógicamente no podemos acordar con esto. Si bien es cierto que Freud elaboró su teoría en el tiempo de las sociedades disciplinarias, el inconsciente que emerge no se reduce a un tiempo histórico, y menos el superyó del que Chul Han se ocupa especialmente.

La producción de una subjetividad neoliberal en el dispositivo de rendimiento que la sitúa, siempre en un más allá ilimitado del principio de placer, solo es explicable por la coacción del superyó, su engendramiento de culpa y necesidad de castigo, que el Neoliberalismo coloniza con sus dispositivos. Sostener, como hace Han, que en el Neoliberalismo ya no hay inconsciente, es confundir el plano óptico-empírico de la producción de subjetividades, con la brecha, la ruptura ontológica que el sujeto dividido del inconsciente implica. Una vez más, no todo es apropiable por el Capital, al menos si deseamos seguir pensando en lo político.

Desde mi punto de vista, la confusión primera procede de no distinguir el historicismo del lugar de la "historicidad". En lo que hace a la existencia hablante, sexual y mortal, siempre se trata de historicidad. Es decir, en Grecia, en Roma, en Bizancio, en la modernidad o posmodernidad, en Asia y en África, hay cuatro pulsiones, la relación sexual es imposible, lo real está excluido del sentido, etc. Otra cuestión es el modo en que la Historia trata y coloniza esas condiciones estructurales u ontológicas.

No tengo dudas de que la práctica psicoanalítica sí esdatable históricamente y no tiene en absoluto garantizada su existencia. Esto dependerá de su política. Los dispositivos neoliberales que describe Han solo pueden ser efectivos si los sujetos se atienen al tipo de mandato superyoico que los mismos implican. Sin ese resorte libidinal, no sería posible explicarlos. Es cierto que Freud, cuando establece una homología

entre el Imperativo Categórico y el superyó, emplea metáforas referidas a la obediencia y la prohibición características de las "sociedades disciplinarias". Pero en definitiva, como lo supo ver Lacan, el superyó es una instancia que ordena gozar, siempre más allá de cualquier equilibrio subjetivo.

Todas las figuras subjetivas del Neoliberalismo referidas al "rendimiento, la competencia con uno mismo, la fábrica de endeudamiento permanente", no constituyen un nuevo tipo de alienación en el sentido marxista, porque pretenden llegar más lejos, hacer desaparecer al inconsciente en favor de un dispositivo de la pulsión de muerte consumada como depresión. Lo que no puede explicar Han es por qué los sujetos ceden su inconsciente a favor del dispositivo de la pulsión de muerte, y esto es porque se quiere quitar de encima el superyó y encontrar únicamente a la depresión como la patología que representa exhaustivamente a la época.

Desde luego no es la única, pero esto ya nos abre a otras cuestiones. También necesita hacer desaparecer el "conflicto" para sumergir todo en el consenso neoliberal. En este punto ejerce un historicismo definitivo. Deberíamos tener en cuenta que esa "libertad" donde el sujeto goza explotándose a sí mismo, está acompañada de un nuevo estado de intimidación, amenazas y distintas formas cada vez más violentas de segregación. Pero Han quiere insistir en que la dominación se ha vuelto sistémica e invisible gracias a poder haber extendido el rendimiento empresarial a todo el mundo. El Neoliberalismo ha llegado tan lejos que ha hecho desaparecer al inconsciente, el conflicto, el antagonismo, y se ha adueñado hasta del propio campo onírico.

En este paisaje, lo diga Han o no, solo resta la contemplación del "fin de la Historia". Para Han ya no tiene sentido psicoanalizarse porque ya somos los "últimos hombres". ¿Para qué pensar lo político si todo será integrado en el *Alien rizomático del Capital*? No creo que le disgusten mucho estas ideas a los que también saben que el Capitalismo es indefinible pero no tiene alternativa. ¿No es esta, una vez más, otra forma de escepticismo lúcido, tan presente en el ensayismo contemporáneo?

Por ello, es preferible ser incauto con respecto a lo real siempre contingente, y estar advertidos sobre el goce. Nos pueden contar una y otra vez la grandísima capacidad del Capitalismo hasta para fabricar un hombre nuevo, pero el riesgo del pensamiento, aunque se fracase una y otra vez, es intentar decir algo sobre lo que puede sustraerse a esa potencia.

## VI

Nada autoriza en la enseñanza de Lacan a "ser de izquierdas". Como todo gran pensador, existen, en sus posibilidades teóricas y clínicas, algo que desborda las categorías políticas en tanto se dan históricamente. Se puede ser lacaniano de derechas, liberal, de izquierdas, etc. Otro tanto sucede con Kant, Hegel, Nietzsche o Heidegger, entre otros. Incluso, gracias a Lacan, se puede ser de izquierda contra las opiniones constituidas de la izquierda, al menos en sus aspectos más dogmáticos y canónicos.

En nuestro caso, los textos sobre la izquierda lacaniana, *Soledad: Común, En la Frontera*, etc., no se autorizan en Lacan ni reclaman autorización alguna de ninguna otra instancia; constituyen una apropiación y lectura de Lacan, que por nuestro legado simbólico y el juicio que sobre lo político el mismo vehiculiza, no puede ser entregado a los procedimientos neoliberales de la producción de subjetividad contemporánea afines al Capital. En este aspecto debemos insistir en que, aun cuando nuestra experiencia como analistas se reclama del "uno por uno", también es el propio discurso capitalista el que apunta a lo más particular del goce de cada uno, a la par que logra, a través de distintos procedimientos, nivelar y homogeneizar todas las particularidades. Por ello se impone diferenciar la singularidad irreductible de cada uno de lo "particular y privado"; y por la misma razón, la "subjetividad producida" del sujeto del inconsciente, el cual, por razones de estructura, nunca puede ser producido sino causado por el lenguaje.

Los lacanianos que votan a la derecha neoliberal no se equivocan con respecto a Lacan. En todo caso entienden que

el psicoanálisis solo puede vivir en el sueño liberal del grado cero de lo político, o se equivocan o desean "equivocarse" con respecto a su propia nación y la suerte de su pueblo. Y a la larga, en una lectura más afinada, con la futura existencia del psicoanálisis.

Es ya evidente que el Neoliberalismo espera de los seres hablantes otra cosa que la verdad del inconsciente. La proliferación de *managers* del alma de distinto cuño, apenas constituye la primera avanzada de la gerencia empresarial que se apresta a reconfigurar lo simbólico desde la lógica de la mercancía. En otros términos, a realizar en cada una de las vueltas del discurso capitalista una "desimbolización" que anule la relación del sujeto con la verdad de su deseo. ¿Hasta dónde los psicoanalistas deben colaborar con lo que Lacan en su día denominó "impases crecientes de la civilización"? Nuestra insistencia en proponer que la experiencia analítica y la enseñanza de Lacan constituyen una herramienta extraordinaria se sostiene en lo siguiente: intentar pensar en una lógica política de carácter emancipatorio que pueda sustraerse de las derivas totalitarias y sacrificiales, es nuestro modo de habitar entre las tensiones que la pregunta de Lacan sobre los impases suscita.

Finalmente, la cuestión sobre si aún es posible una transformación radical de las estructuras del Neoliberalismo en el campo de la democracia, es siempre una indagación sobre todo aquello que Lacan ha dicho acerca de los seres hablantes.

## VII

Vamos a intentar dar algunos principios de inteligibilidad a lo que podríamos llamar el malestar del siglo XXI. ¿Cuál sería la diferencia con lo propuesto por el texto clásico freudiano, que es un texto bastante radical, donde Freud despliega todas sus objeciones a los ideales modernos? Freud es un hombre de la ilustración, pero no es un progresista. Lo caracterizaría, me permitiría formularlo así, como un "conservador subversivo",

todo lo sólido se iba a desvanecer en el aire, se empieza a percibir que el nuevo malestar ya no puede ser pensado con las figuras de ese amo clásico que tenían aún solidez, que aún tenían consistencias, que aún tenían autoridades que se consituían en un ordenamiento de las subjetividades. Actualmente, como el propio Foucault lo describe, podemos decir que se ha pasado de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control, en donde efectivamente las figuras del amo clásico tambalean, crujen, y es el propio Capitalismo y su marcha ilimitada, su despliegue incesante, el que erosiona, socava desde adentro todas las figuras de la autoridad.

Lacan formuló una tesis, una conjetura que denominó discurso capitalista, que introdujo una variación lógica dentro de lo que él denominaba el discurso del amo. El discurso capitalista se caracteriza fundamentalmente por auto-propulsarse desde el interior de forma ilimitada, de manera tal que no conoce crisis por más que haya catástrofes sociales, ni conoce ningún límite que pueda verdaderamente interrumpir lo que Lacan considera el movimiento circular del Capitalismo.

La idea de Lacan es que el Capitalismo ha logrado introducir una nueva relación entre la falta y el exceso, una nueva relación entre el carácter insaciable del deseo humano y el exceso del goce. Esta nueva relación hace —y aquí ya me despego de Foucault— que podamos captar que en el siglo XXI ha surgido un nuevo tipo de subjetividad neoliberal, que podríamos caracterizar del modo siguiente: como el “empresario de sí mismo”. No alguien que tiene una empresa, sino que gestiona su propia vida como un empresario de sí mismo, como alguien que está todo el tiempo desde su propia relación consigo mismo y en su relación con los otros, concibiendo, gestionando, organizando su vida como una empresa de rendimiento. Agregáramos, desde el punto de vista de Lacan y del discurso capitalista, como una empresa de rendimiento y plus de gozar.

Para que tengan un ejemplo más patente de esto, cuando uno va, por ejemplo, a las villas miserias, visita las favelas o visita los poblados de los excluidos, hay empresarios de sí

como alguien que, efectivamente, al ser contemporáneo de los procesos revolucionarios, no piensa que pueda darse o existir o tomar forma la posibilidad de un comienzo absoluto, un corte, un antes y un después, como después de todo la metafísica de la revolución lo pensaba. Es decir, Freud piensa en la repetición, piensa en lo que vuelve al mismo lugar, en las condiciones irreductibles de la existencia del sujeto que ninguna cultura va a lograr jamás apaciguar o transformar. Quiere decir que el malestar que Freud describe es estructural, sistémico y que no habrá jamás progreso histórico que lo cancele.

El error, a mi juicio, de los momentos filosóficos que intentaron incorporar desde el pensamiento marxista el proyecto de Freud, fue que limaron las malas noticias de Freud, quisieron conjurarlas. La filosofía, en muchas ocasiones, trató de desprenderse de ese caudal de malas noticias que Freud había desplegado, precisamente, en su texto sobre el malestar en la cultura, y había mostrado justamente ese carácter irreductible, la incompatibilidad radical entre la existencia de la condición, sexuada, mortal y hablante con la estructura social, con el campo colectivo.

Sin embargo, tenemos que decir —y aquí empiezo con la diferencia con el siglo XXI— que el texto freudiano, para utilizar una breve referencia a Foucault, está poblado de metáforas de la sociedad disciplinaria. En el texto de Freud todavía tiene una gran eficacia simbólica la familia, la prohibición, el amo que todavía regula la vida de las personas, las figuras de la autoridad, las instituciones. Freud teje toda una estructura colectiva que se ordena según las renunciaciones que va imponiendo al sujeto, desde una lógica que podríamos decir que es aún disciplinaria, que forma parte, si se quiere, de las soluciones de un Capitalismo industrial. Es decir, un campo donde todavía las autoridades están presentes, los lazos sociales tienen consistencia, los linajes familiares siguen teniendo eficacia simbólica, y es desde allí desde donde Freud finalmente piensa toda la lógica del malestar.

Una vez que el Capitalismo empezó a desplegarse, y que se fue cumpliendo la epifanía extraordinaria de Marx de que

mismos. Es decir, ha habido una metamorfosis de la pobreza. La pobreza ya no puede ser entendida como Marx, es decir, como la no satisfacción de las necesidades materiales, sino que en la pobreza hay relación con el plus de gozar, en la pobreza hay tráfico de armas, marcas, drogas. Es decir, aun no estando satisfechas las necesidades materiales básicas, el goce despliega todas sus fuerzas.

Ese malestar del siglo XXI es precisamente el que se determina de este modo: el acceso de sujetos a maneras del plus de gozar, que tienen que ver con un rendimiento de sí mismos que los pone más allá de sus propias posibilidades. Concebirse todo el tiempo como un empresario de sí, necesita desde luego consumir muchos libros de autoayuda, muchos libros de autoestima, muchos *coachs*... El *coach* para los asalariados de arriba, y el seguimiento y las evaluaciones para los asalariados menos favorecidos. Pero como se trata todo el tiempo de un rendimiento ilimitado, que tiene que estar todo el tiempo consagrado en un exceso más allá de sí mismo, nunca del lado del principio del placer, sino siempre del lado del goce, es decir, siempre del lado de la pulsión de muerte, el sujeto del Capitalismo como empresario de sí tiene como contrapartida clínica la depresión, que se ha expandido de manera exponencial. ¿Qué es la depresión, ya no en el sentido clínico, sino en este aspecto del malestar en el siglo XXI? Una patología de la responsabilidad, una patología del sujeto que dice que no da la talla de sus exigencias, un sujeto que se hace cargo de no haber cumplido. Porque ser empresario de sí mismo ya no es trabajar para el otro, tal como lo describía Marx bajo la forma de la explotación de la fuerza de trabajo, es explotarse a uno mismo, explotarse a uno mismo en la culminación del rendimiento y en la obtención del plus de goce. Por lo mismo, el confín clínico de esta experiencia del empresario de sí es la depresión o la adicción, para aquellos a los que la adicción ayuda a sostenerse en esa carrera ilimitada y circular, donde todo el tiempo está comenzando. Porque el empresario de sí mismo no tiene historia, ni tiene legado simbólico, ni puede ya remitirse a ninguna biografía, ni puede remitirse a ninguna

na tradición que lo sostenga. No hay nada que lo garantice atrás, y está su puro emprendimiento entregado a su plus de gozar.

Culmino. Si fuera así, la pregunta que inmediatamente se haría Freud, o se hace Lacan, es: ¿cómo es que los sujetos aceptan esto? ¿Cómo es que dentro de un mundo donde todo se erosiona, donde todo se ha vuelto precario, donde todo se ha vuelto líquido —como dicen algunos—, donde no hay ningún lazo social que se sostenga, donde no hay ninguna autoridad que lo proteja, donde no hay ninguna brújula del padre, y donde ni siquiera la comunidad internacional parece ya existir con sus propósitos reguladores, cómo puede ser que el sujeto haya aceptado esta figura de la subjetividad que lo ha convertido en un empresario de sí que se autogestiona? Y en donde, además, y esto lo tengo que decir muy rápido, la sexualidad, el trabajo y el deporte lo unifican. Es decir, el rendimiento también se metaforiza a través de la sexualidad, que se convierte en una fotografía paradigmática, un gran paradigma. Hay varios *coachs* que se especializan en el logro del éxito, el éxito en los equipos, el éxito en las empresas, el éxito en el rendimiento sexual. ¿Cómo es que el sujeto acepta esto? Esto es lo que Foucault no puede explicar: el sujeto, para la gobernanza, se subjetiva como un empresario de sí.

Creo que hay otro reverso de esta cuestión, y que vuelve a tener que ver con el discurso capitalista en Lacan, que es un nuevo viraje del Neoliberalismo, que el liberalismo clásico no había producido, y que termina de culminar lo que podría ser la descripción del malestar en el siglo XXI, que es la relación del acreedor con la deuda. No solo se fabrica a sujetos que deben ser empresarios de sí, sino que también se fabrican deudores. Desde el momento donde no se asumieron ni por el Estado ni por el capital financiero las pérdidas que fueron transferidas a la población, con un relato que, además, de distintas maneras, se replicó en distintos países del mundo, según el cual "habéis participado de una fiesta", "habéis dilapidado el dinero", "habéis gastado un dinero que no teníais", y ahora es necesario empezar con la austeridad, las restricciones, un

discurso que, ustedes ven, vuelve a reproducir exactamente la matriz del superyó freudiano.

De modo que el reverso de este empresario de sí es precisamente un deudor que está frente a un acreedor frente al cual no va poder jamás cancelar la deuda. Las deudas, tanto la soberana, como la privada, como la pública, son las nuevas formas de sujetivar al sujeto en la época neoliberal del Capital. Esto es, un empresario de sí o un deudor, o las dos cosas a la vez. De manera tal que la deuda no es una anomalía en su vida, ni un elemento exterior, sino aquello que modula y condiciona toda su existencia, como también modula y condiciona toda su existencia volverse un empresario de sí. Por lo que la pregunta con la que hay que concluir todo esto es aquella a la que he intentado responder en mis últimos trabajos: ¿Qué hay en el sujeto que no sea colonizable por la estructura del Capital? ¿Qué hay en el sujeto que no esté al servicio y a disposición del Capital?

Es cierto que el sujeto tiene un costado por donde, vamos a decir, no es una sustancia eterna, es el resultado de una construcción histórica, así que podemos decir que confirmamos que hay actualmente sujetos que se perciben a sí mismos en la ecuación rendimiento-goce, o en la ecuación del deudor. Pero la pregunta es: ¿hay algo en el sujeto que haga obstáculo a la reabsorción completa de la subjetividad por el Capital? Porque el secreto del Capital es la subjetividad, y el verdadero botín de guerra del Capitalismo contemporáneo es el sujeto. ¿Hay algo en el sujeto que le haga objeción al discurso capitalista? Ya no está el sujeto histórico teleológico denominado proletariado por Marx, que garantizaba la desconexión en la maquinaria capitalista. Ese lugar ha quedado vacío. Así que hay que volver a la pregunta acerca de qué recursos tiene el sujeto en sus síntomas, en la construcción de su fantasma, en sus maneras de vivir el amor, en sus maneras de entender la amistad, en su relación con el otro, que no ingresen al circuito del Capital.

Esta pregunta, me parece, es como una especie de home-naje al final del texto "El malestar en la cultura", de Freud,

cuando se preguntaba si frente a la pulsión de muerte todavía Eros tenía alguna oportunidad. Es una pregunta del mismo orden. ¿Hay todavía alguna oportunidad frente a la lógica del Capital? Si la hay, en este caso, para mí, el nuevo nombre del Eros es política. Y es una política que no conjure, como se hizo antes, las malas noticias del psicoanálisis, sino que admita que las lógicas emancipatorias deben ser atravesadas con el psicoanálisis sin la protección de la filosofía.

En el régimen de dominación neoliberal, la apelación a los "expertos" es el recurso último que legitima las decisiones económicas y sociales. Los expertos aseguran con su conocimiento "especializado" que el poder ya no es una fuerza coercitiva, que no impone nada arbitrariamente, ya que las decisiones se toman después de importantes evaluaciones, y son únicas e irremplazables porque emanan de la "propia realidad objetiva".

Los expertos constituyen una pieza clave del dispositivo neoliberal, encarnan el control, por parte del saber sobre la población, que deja de estar constituida por "sujetos", y se presenta como cosas que deben ser gestionadas y calculadas. De este modo, recurriendo a técnicas contables, gráficos, esquemas teóricos que se presentan como universales, neutros y, por lo tanto, desinteresados, construyen el marco de la realidad. Y, especialmente, los límites que no deben ser atravesados si no se quiere ser acusado de "irracional". En este aspecto, los expertos no solo se sostienen con este simulacro, sino que dicho "programa" debe ser acompañado de una retórica que encubra del modo más eficiente posible los antagonismos sociales que se presentan como irreductibles...

Por ello, junto a ese relato técnico hay, una permanente referencia a los "valores democráticos" que funcionan como la coartada mayor de la estrategia neoliberal: presentar una decisión que nunca fue ni será votada, como si emanara del centro mismo de la democracia. Señalemos, al pasar, que si se trata de la TV y las famosas tertulias, aun invitando a quienes sostienen una posición crítica y política con el dispositivo neoliberal, los programas están editados de tal modo que ya

han secuestrado de antemano el sentido crítico que se quiere transmitir.

En este despliegue técnico, los expertos deben expulsar y reprimir la cuestión crucial y constitutiva de lo que llamamos lo social: la existencia de una brecha que condiciona toda la realidad y que ningún bien general construido bajo el modo neoliberal puede terminar de borrar. Finalmente, lo verdaderamente insoportable para el saber neoliberal es que el antagonismo no puede ser absorbido por el espejismo de un consenso, porque el antagonismo es el punto de partida a partir del cual la realidad se estructura. Desde esta pendiente, el antagonismo es lo más "real" de la realidad.

Ese antagonismo es modulado históricamente con distintas significaciones. En nuestro tiempo se ha vuelto evidente el conflicto irresoluble entre los poderes oligárquicos-financieros y sus corporaciones, por un lado y, por otro, con los trabajadores explotados, los excluidos de distinto signo y las vidas desnudas y sin amparo que son atacadas en lo más íntimo del ser. Por ello, mientras hablen los expertos y determinen las reglas de juego de lo posible, lo que finalmente se produce, es una abolición de lo político.

Lo político comienza cuando los expertos no tienen nada que decir, porque ellos han estado solo presentes y han sido llamados a servicio para suturar la brecha del antagonismo social. Dicho de otro modo, lo político y el pueblo como sujeto, emergen cuando tiene lugar una práctica instituyente cuyo principio es radicalmente distinto al encuadramiento técnico y objetivo de los expertos.

La práctica instituyente del pueblo es la acción colectiva por parte de aquellos que han quedado fuera en el cálculo de los expertos. Esa práctica instituyente que surge precisamente como la verdad del antagonismo, es asumida por un sujeto popular cuya función principal es rechazar el ordenamiento jerárquico del saber de los expertos. Es evidente que, con esta posición, no se está sugiriendo que no se respeten las competencias teóricas y técnicas de cada área social. Estamos utilizando el término "experto" en otro sentido, ya que esas

áreas pueden encontrar su verdadera operatividad cuando se emancipan del emplazamiento y la inercia que los expertos del régimen neoliberal han impuesto.

Ahora bien, cuando las prácticas instituyentes del sujeto soberano interpelan el relato de los expertos, empieza a surgir el verdadero rostro de los evaluadores de la realidad. Algo bien distinto al conjunto de argumentos que se presentaban bajo las apariencias de lo democrático. Aparece entonces el verdadero reverso de los especialistas económicos y técnicos, surgen las amenazas, las imputaciones, los chantajes que suelen ser modulados retóricamente según las circunstancias: "si no se cumple con esto o con aquello, la catástrofe es inminente", "se ha gastado lo que no se tenía y ahora hay que pagar", "es como una familia que consumió lo que no correspondía", "hay que aprovechar la crisis y transformarla en una oportunidad emprendedora". Y, por último, el recurrente vargallosismo que ha hecho escuela: "el país se arruinó a sí mismo y no sirve buscar culpables ni aludir a 'campañas en contra'". En una extrapolación perversa de la tesis sartreana sobre la "mala fe" —donde el sujeto debía responsabilizarse siempre de sus elecciones y no utilizar con "mala fe" argumentos sobre sus circunstancias adversas o su infortunio personal—. El vargallosismo advierte, proclama, sin ningún pudor, que los países deberían actuar del mismo modo que el sujeto sartreano, olvidándose del propio legado histórico que habla de una larga secuencia de golpes, desestabilizaciones, masacres, asesinatos, desapariciones de todos los gobiernos o militantes que se hayan propuesto construir una contra-Hegemonía al Neoliberalismo. Cada vez que un país se esfuerza por salir de los estragos del Neoliberalismo, y empieza a estar asediado internamente y por toda la prensa internacional, no puede referirse a ninguna "campana en contra", porque ya existe todo un dispositivo mediático que la presentará como una versión demagógica y paranoica de la situación. Y esto no se frena ni siquiera cuando ya se hace evidente la destitución programada internacionalmente.

El regimiento de expertos entrenados para dar argumentos al Neoliberalismo mantiene como propósito esencial el de



Una especie de atractor, de imán irresistible, llama desde el futuro a consumir la pulsión de muerte, esa por la que se interrogaba Freud en relación a su enigmático triunfo.

Más allá de los distintos timbres apocalípticos que sonaron a lo largo de la historia, ahora, a izquierda y derecha, ya se sabe que el mundo marcha hacia una catástrofe final, y que las decisiones que habría que considerar para poner freno a este desenlace no lograrán su cometido. Esto se podrá definir, se podrá retrasar indefinidamente, hasta que finalmente se realice. Es en este horizonte, en este plus de certeza alojado en un futuro sin escapatoria, que Jacques Lacan afirmó que el discurso capitalista marchaba hacia su "consumción", palabra que intenta designar en castellano un determinado modo de consumirse desde adentro.

Este vector hacia el futuro que cifra el destino mortal de la humanidad se anticipa actualmente en un nuevo "modelo de acumulación primitiva", tan violento como el que describió Marx en el origen mítico del Capital. En ese nuevo modo, la apropiación se consumará más allá de la forma habitual capital-trabajo, se realizará como expolio y desposesión, como lo ha indicado de modo pertinente David Harvey en su tesis de "acumulación por desposesión".

Para todo el mundo ya es posible imaginar un mundo regido por corporaciones que organizarán de un modo cada vez más ilimitado el saqueo general de las materias primas, los recursos naturales, y la destrucción absoluta de las soberanías populares. En un horizonte semejante, la apuesta por una lógica emancipatoria, la única contingencia que se puede introducir en aquello que se dirige al futuro, se encuentra con un desafío a tres bandas. En primer lugar, organizarse colectivamente sin sofocar la dimensión singular de la experiencia de cada uno. En segundo, vehicular a partir de la experiencia de lo político, una transformación del sujeto en relación con lo real del sexo, la muerte y el lenguaje.

Y por último, las nuevas experiencias populares de soberanía deben aspirar a una nueva internacional transversal al mundo de las corporaciones neoliberales y sus instituciones

deshistorizar a las poblaciones, arrebatárles el sentido de sus herencias simbólicas y ocupar sin más el presente absoluto de las "leyes objetivas" de los expertos. Solo la emergencia, siempre contingente, de un sujeto popular soberano, puede abrir un hueco en el marco de la realidad construida por los expertos de la técnica.

## VIII

El Capitalismo ha logrado para su reproducción ilimitada, para su extensión planetaria, intervenir, modular y producir una nueva subjetividad. Ninguna transformación política es posible si no se pone en juego aquello que el circuito de la mercancía no puede capturar: ¿qué parte de cada uno de nosotros no se puede integrar a la forma mercancía y a su fetiche? Responder a esto exige indagar nuestra relación con la palabra dicha y el silencio, nuestra relación con el amor y el deseo, nuestra relación con la muerte, nuestra relación con el duelo y con nuestros ideales más secretos e insondables, nuestra relación con la amistad y el imposible que la acompaña. El pueblo emerge cuando encuentra su modo de habitar la lengua, con el entusiasmo y sin la horrible autoestima, con el saber de las prácticas populares que callan la boca de los expertos, con aquello que nos causa en lo más íntimo de nuestro colectivo y nos libera de las justificaciones y de las determinaciones del destino. ¿Es el bicho humano el resultado más logrado del Capitalismo? ¿Es el Capitalismo la resultante histórica perfecta del tránsito del bicho humano por el planeta? Vivimos el tiempo histórico donde esta pregunta infernal puede revelarse en su respuesta. Parafraseando a Sartre, la pasión es hacer algo con lo que han hecho con nosotros

## IX

El Neoliberalismo posee una dimensión escatológica. Su época es por fin la que introduce una certeza para el futuro.

mundiales sometidas al Capital. Es evidente que la tarea es enorme, tal vez tan grande como lo fue la aparición de las grandes religiones; pero como ya no se trata de realizar una utopía futura sino de evitar la gran catástrofe, la apuesta merece deseos que la puedan sostener.

## X

En la actualidad, nos encontramos con la "izquierda clásica" que defiende los "intereses de la clase obrera", a la que todavía considera -contra toda realidad histórica del capital- la fuerza material que cumplirá con la desconexión definitiva del modo de producción vigente y con la "izquierda posmoderna", advertida ya del "posfordismo" y de que no se dispone a priori de ningún sujeto histórico que sea identificable y necesario sin que medie la contingencia de la construcción política. Estas vertientes de la izquierda, a pesar de sus notables diferencias, coinciden en un punto crucial: en la crítica permanente a las experiencias populares latinoamericanas y las que despuntan en Europa, por no haber sido capaces de llegar a tocar, alterar o transformar lo "real" del Capitalismo.

Por ello una y otra vez, con distintas variaciones, repiten el mantra de que no se pudo salir del "modelo extractivista" y de la excesiva dependencia del valor de las materias primas en el mercado mundial, de que no se superó una lógica distributiva que solo consiguió finalmente producir el efecto indeseado de una nueva "clase media consumista", etc. Estos argumentos solo serían veraces si se admitiera que el partido se juega en un terreno distinto al que la agenda neoliberal propone, y ya sabemos que casi nunca es así. Lo que suele ocurrir es que la experiencia popular o el intento de una "Hegemonía populista" funciona de un modo siempre frágil e inestable en los pliegos del poder neoliberal y está expuesta a su arma más directa: la producción de subjetividades. Esto provoca en la propia vida íntima una relación bloqueada casi en su totalidad con todo intento de transformación, que no

coincida con una mera "gestión" y rendimiento de la relación consigo mismo y con los otros.

En este aspecto, conviene señalar también la emergencia de una nueva "derecha progresista", que en los últimos años ha sabido conjugar una suerte de sincretismo entre los manuales de autoayuda, la desafección por la política, una demagogia del amor, la felicidad y la proclamación de un mundo sin conflictos, donde todo intento de transformación estructural es rápidamente anatemizado como "autoritario" y "anti democrático". El derechista "progre", que habla desde una supuesta democracia, utilizándola como un valor incondicionado y universal, absolutamente descontextualizada de las relaciones de poder del Capital, se ha convertido en una de las figuras privilegiadas -incluso con más posibilidades de seducción que las derechas reaccionarias- del ordenamiento neoliberal tanto público como privado. En este sentido, conviene recordar que la apropiación neoliberal de las distintas esferas de la realidad, ya han desestabilizado definitivamente la oposición público-privado.

Por otra parte, la izquierda, ya sea en su versión clásica o posmoderna, no habla de cómo sería de verdad "tocar" al Capitalismo, ni de cuántas miles de vidas habría que sacrificar, ni de qué modo el Capitalismo volvería a reproducirse en la lógica de Estado propuesta. Es cierto que la izquierda posmoderna, al estar plenamente advertida de todo esto, emplea lógicas más esquivas con respecto al poder, como "nomadismo", "sustracción" o "reinención de lo común", todas posibilidades muy interesantes, pero que solo alcanzan su verdadera inteligibilidad si se describe como corresponde el antagonismo, condición inherente a toda estructuración de la sociedad. También la izquierda posmoderna debería dar cuenta de cómo actuaría en el caso de afrontar los antagonismos que surgen en cualquier experiencia que sea capaz de afectar al poder neoliberal y su apropiación de todas las esferas de la realidad.

Por último, si estas experiencias populares están tan sobredeterminadas por el reformismo inoperante que nunca afecta

a la estructura misma de las cosas propias de la dominación neoliberal, ¿por qué es tanto el empeño de las oligarquías financieras nacionales e internacionales por pagar cualquier precio por arruinar a esos proyectos y contratar a todo tipo de mercenarios mediáticos para destruirlos? En la época del Capitalismo, en su versión neoliberal, las políticas transformadoras de signo popular tienen la ventaja histórica de haber roto con el círculo del terror sacrificial propio del modo de ser revolucionario, pero, a su vez, sus transformaciones se inscriben en un orden donde no existe una totalidad abarcable como estructura. Se trata solo de superficies de nuevas prácticas de lo común, de experiencias subjetivas de invención de nuevos lazos sociales, de distintas formas de anudamiento entre el Estado y los actos instituyentes surgidos de los movimientos sociales surcados por la heterogeneidad, y en donde nunca se encuentra la respuesta definitiva sobre el verdadero alcance de la transformación.

La nueva izquierda tal vez deba encontrar en la insistencia y en la reformulación teórica y práctica permanente su nuevo estilo de mantener lo político como un deseo y una apuesta y no como un ideal que solo sirva para restituirle al narcisismo su estatua de bronce inerte.

## El retorno de lo político y la política<sup>1</sup>

Dedicado a  
Juan José Scorzelli

En primer lugar el título "El retorno de lo político", ya de entrada, implica que lo político parece ser algo que no está siempre presente, que no está ahí, que no se nos presenta como algo estable, firme y consolidado. Si hablamos de vuelta o retorno de lo político quiere decir que lo político puede ser evitado, puede ser reprimido, puede ser cancelado, puede ser olvidado, por eso para tratar este tema me voy a valer de la distinción entre lo político y la política, y voy a referirme a esta distinción clásica entre lo político y la política a través de los trayectos teóricos en los que me he sentido involucrado y concernido.

### *Producción de subjetividad y singularidad irreductible*

Una diferencia que es clave y que se suele a veces solapar o confundir en el campo de la filosofía, de las ciencias sociales y de las ciencias políticas. Una cosa son las lógicas del poder, que en la formación del Neoliberalismo actual, como creación del discurso capitalista, producen subjetividades, el modo en que los medios de comunicación, las corporaciones

1 Intervención en el Foro Nacional y Latinoamericano por una Nueva Independencia (Tucumán), junto a Ricardo Forster, Juan Carlos Monedero y Enrique Dussel. Puntualización y subtítulos Juan José Scorzelli.

han tomado como su botín más valioso la producción misma de la subjetividad, y otra cosa es la propia constitución del sujeto por *lalengua*, constitución que se inaugura antes del nacimiento del sujeto y que prosigue después de su muerte. Son dos lugares absolutamente a diferenciar, es más, constituyen la diferencia absoluta.

#### *La diferencia absoluta*

Una cosa es la producción de subjetividad por las lógicas del poder, que asume distintas figuras: las producciones del emprendedor, vivir la propia vida como si fuera una empresa, la producción de las palabras horribles de autoayuda y autoestima, la producción del hombre endeudado, la producción del hombre que está obligado y sometido a los imperativos de felicidad que cada vez lo vuelven un ser más atormentado, las industrias farmacológicas, los *coaches*, etc.; y otra cosa es esa singularidad irreductible que surge en el advenimiento con *lalengua* a su existencia hablante, sexuada y mortal; si se confunden estas dos cosas y creemos que el poder definitivamente capta ese momento de surgimiento del sujeto, el crimen es perfecto, y entonces sí podemos decir que los medios de comunicación fabrican sujetos, producen sujetos.

#### *La singularidad no puede ser producida*

No, la singularidad no puede ser producida, llamo político al instante en donde el sujeto adviene y llamo política —en cambio— a las producciones de subjetividad, y esta es una diferencia que me parece grave, y si esto se confunde, si se borra ese momento inaugural, estructural, si ustedes quieren “ontológico” de la constitución misma de esa singularidad donde hay en cada uno algo irrepelible, eso que nos hace ser a cada uno quienes somos, si se borra eso, y se confunde con la producción de subjetividades, como dije antes, entonces fi-

nalmente el poder ha realizado su crimen perfecto, y no hay ya ningún lugar ni para ejercer resistencia, ni para recuperar los legados históricos, ni para practicar la rememoración y la invención. Así que esta es mi primera distinción clave entre lo político y la política, la política es todo eso que surge de los dispositivos del poder del Capital, y en cambio llamo político a lo “inapropiable”.

#### *Lo inapropiable*

Si el discurso del Capital, la lógica de circulación de la mercancía, la capacidad que tiene la mercancía para tratar a las subjetividades como si fueran fluidas, líquidas, volátiles, logra borrar esta singularidad, efectivamente no hay ya ninguna otra posibilidad que pensar que el poder se ha adueñado de todas las existencias. Entonces, en este aspecto, considero que es un ejercicio fundamental del pensamiento pensar lo inapropiable. ¿Qué es lo inapropiable? Aquello que el discurso del Capital no puede capturar. ¿Cómo nombro aquello que el discurso del Capital no puede capturar? Esta singularidad, que surge en el advenimiento de *lalengua*, y que es el lugar en donde efectivamente los retornos, entre ellos el retorno de lo político, se puede llevar a cabo.

#### *Diferenciar Capitalismo de Hegemonía*

Mi segunda distinción, diferenciándome de ciertas construcciones teóricas, aunque no voy a dar nombres de autores, pero voy a diferenciar el Capitalismo de la Hegemonía. Yo mismo lexicamente o idiomáticamente digo: “la Hegemonía neoliberal”, “la Hegemonía del Capital”, etc., como un modo de hablar. Sin embargo creo que el Capitalismo, por su capacidad de conectar lugares, expandirse transversalmente, carecer de barrera, expulsar todo lo que sea imposible, absorber todas las crisis y potenciarse a través de la crisis, porque

las crisis las padecen los pueblos, las naciones, las familias y los sujetos, pero nunca la lógica del Capital. El Capital es un movimiento circular, ilimitado, donde todo el tiempo lo nuevo llama a lo nuevo para anularse como novedad y no para producir ningún acontecimiento, donde lo diferente llama a lo diferente para que nunca surja la diferencia, y es en ese sentido que considero que el Capitalismo no es una Hegemonía, el Capitalismo es un poder.

### *La Hegemonía siempre es vacía*

La Hegemonía, por el contrario, se construye con las singularidades y por lo tanto siempre es vacía, tiene como punto de partida la heterogeneidad, no puede borrar nunca las diferencias: pensemos por ejemplo la propia construcción hegemónica cuando hablamos de las demandas no satisfechas por las instituciones del Neoliberalismo y cómo esas diferentes demandas ingresan en una cadena equivalencial, esas diferencias nunca son borradas en la lógica de la articulación hegemónica, así que opongo la estructura del discurso del Capital —al que considero un poder—, de los proyectos hegemónicos.

### *Discurso del Capital y voluntad acéfala*

Llamo política al discurso del Capital y a su vocación fundamental de realizar como voluntad acéfala la conexión de todos los lugares en el circuito de la mercancía, y desde no en cambio como político lo hegemónico, que siempre es por esencia fallido, inestable, y que tiene que jugar su partida en la brecha (por eso surge de una manera tan reiterada la pregunta por el carácter irreversible o no de los cambios), de la estructura de emplazamiento del discurso del Capitalismo, que como ustedes saben ya no podemos pensar que haya

una contradicción interna que le asigne a un sujeto un lugar previamente determinado que logre salir del Capitalismo. El Capitalismo nos confronta a una paradoja única en la historia que es, por un lado, que no podemos nombrar su salida, no podemos reconocer su exterioridad, y por otro lado tenemos que seguir insistiendo en su carácter contingente e histórico.

### *La construcción hegemónica*

Así que, como ustedes ya han visto, he hecho dos distinciones entre la política y lo político. La primera, las fabricaciones de subjetividad de los dispositivos de poder de la singularidad subjetiva. La segunda, el poder del Capital de la construcción hegemónica, la construcción de una lógica articulada y hegemónica, el modo en que una voluntad popular emerge, siempre tiene como punto de partida lo heterogéneo, lo diferente, lo que no es susceptible de ser homogeneizado. El discurso del Capital es un campo que se extiende transversalmente, homogéneamente; la Hegemonía nunca logra conquistar homogeneidad alguna, y su verdadera fuerza transformadora precisamente consiste en esa heterogeneidad con la que trabaja y por la cual es trabajada.

### *Actos instituyentes e instituciones*

Mi tercera distinción, y la última, es la diferencia entre los actos instituyentes —así los designo yo, no utilizo términos de otras tradiciones como poder constituyente o *praxis* instituyentes—, y las instituciones.

### *Un acto instituyente es lo político*

¿Cómo entiendo un acto instituyente? Un acto instituyente es lo político, entiendo un acto instituyente y pienso en su inteligibilidad para dar cuenta de cómo lo nuevo entra en la

### La aventura de la permanencia

La institución está hecha de jerarquías, burocracias, inercias, autoridades, y todo el desafío es cómo ese acto instituyente —que es lo político— se aloja en la política de las instituciones, de tal manera que la institución no se puede clausurar —aunque lo intenta, con respecto a ese acto instituyente—, y a la vez, el acto instituyente se caracteriza por no tener más remedio que pasar por la aventura de la permanencia. En este aspecto, ese acto instituyente... doy tres rasgos: la angustia (porque siempre se hace desde un lugar de desamparo, siempre se hace sin... —aunque haya una constelación histórica que lo preceda—, en el acto instituyente hay una soledad radical, aunque sean muchos los que intervengan); luego, la certeza (la certeza siempre viene de la angustia), y por último la anticipación.

### Angustia, certeza y anticipación

Angustia, certeza y anticipación son los tres modos del acto instituyente. La institución por el contrario es la que lo va a acoger, y entiendo por *praxis* militante aquella *praxis* que es capaz de llevar al seno mismo de la institución la inestabilidad, la fragilidad, el desamparo, la angustia, pero también la certeza del acto instituyente.

### Entre el acto instituyente y lo instituido

Ahora bien, nadie puede identificarse ni adueñarse de un acto instituyente, porque sería un contrasentido, es siempre un colectivo anónimo, que he designado como *Soledad: Común*, pero tampoco ninguna institución, si quiere seguir existiendo en un proyecto emancipatorio y transformador, puede borrar la memoria, la huella, la impronta de aquel acto instituyente. No queda más remedio que vivir todo el tiempo

historia: lo que caracteriza al acto instituyente es que, por un lado —y prestemos atención a esto—, no es una creación que viene de la nada, no es una creación —como podríamos decir— *ex nihilo*, es una creación que exige las tramas simbólicas, las constelaciones históricas, las herencias; sin embargo, en tanto acto instituyente, no es un mero resultado de esas condiciones históricas, es más, exige la presencia de esas condiciones históricas y es a la vez una ruptura con respecto a las mismas.

### Soledad: Común

Lo nuevo entra en la historia a través del acto instituyente, y el acto instituyente está siempre llevado a cabo por un colectivo de singularidades que he designado en mis textos bajo el nombre de *Soledad: Común*, porque son tanto singularidades como por otro lado operan en el común de *lalengua*, y vuelven a ser otro nombre de lo inapropiable; así como dije que el sujeto en su singularidad y advenimiento era inapropiable, ahora digo que un acto instituyente es también otro nombre de lo inapropiable, como también lo es la Hegemonía, que nombra también lo inapropiable.

### Imposible-Contingente, Necesario-Posible

Lo que nos interesa pensar siempre es: ¿qué cosa el discurso del Capital no puede apropiarse? Este acto instituyente, como ustedes saben, el único destino posible que tiene es fundar instituciones, su trayecto final es ser recogido por la institución. Como en la historia del amor, está el encuentro contingente, y luego el desafío de la permanencia; del mismo modo, el acto instituyente se juega en la relación entre lo imposible y lo contingente, y la institución se juega entre lo necesario y lo posible.

en una tensión entre el acto instituyente y lo instituido de la política, entre el acto instituyente inapropiable de lo político y lo instituido de la política.

Sé, soy plenamente conciente, de que no he hablado de ninguna de las situaciones del presente y no he nombrado a nadie, pero yo estoy seguro de que con la generosa imaginación de todos podrán tal vez inferir de qué estoy hablando.

## Capitalismo y Hegemonía: una distinción clave

### *Capitalismo*

Actualmente, son muchas las maneras de concebir el Capitalismo contemporáneo. Mucho se ha escrito sobre las transformaciones internas que le permiten al Capital, incluso en cada crisis, alcanzar una nueva potencia. También se ha tomado en cuenta el impulso incesante que lo lleva a expandirse sin límite por todos los confines del planeta, y sobre su capacidad para transformar todas las relaciones sociales hasta alterar a la misma subjetividad en su modo especial de producirse.

Así, se han generado todo tipo de debates teóricos y políticos con respecto a estos puntos mencionados. No obstante, sean cuales sean los modos en que estas concepciones actuales del Capitalismo se presentan, existen ya una serie de conclusiones que, al menos desde un punto de vista histórico, parecen imponerse por su propio peso. En primer lugar, ya no es posible pensar que alguna "contradicción" interna al Capitalismo y su despliegue tenga la fuerza suficiente para transformarlo y hacerlo colapsar. Ese colapso, en todo caso, queda reservado para las naciones, los pueblos, las instituciones, los vínculos sociales e incluso los propios sujetos. En segundo lugar, las aparentes novedades que el Capitalismo presenta no son otra cosa que la máscara de un "retorno", el velo de un movimiento circular que vuelve siempre al mismo lugar. Ese lugar, en donde de un modo cada vez más intenso

y preciso se conecta, incluso en la pobreza más extrema, a la existencia de los sujetos con distintos mandatos implícitos de consumo, a saber: tratar la vida, la relación consigo mismo y con los otros, bajo las formas de la mercancía, la competencia, la gestión de intereses, el empujador de sí, la vida del endeudado o los diversos imperativos mortíferos de la autoayuda y la felicidad. En tercer término, el movimiento circular del Capitalismo, que se autopropulsa y proyecta de modo ilimitado, se caracteriza por conectar todos los lugares, carecer de barreras que impidan esa conexión y no presentar ningún límite que permita pensar en un exterior a la realidad capitalista.

Si se tienen en cuenta los tres puntos hasta aquí presentados, se podrá admitir tal vez que, al carecer de límite exterior, el Capitalismo no permite entonces concebir ninguna operación que lo desconecte en su funcionamiento circular. La clásica idea de que existía un "sujeto", predestinado por su inserción en el aparato productivo, a finalizar con el Capital y acceder a otro tipo de sociedad histórica, se revela como una idea "metafísica" que desconoce la potencia actual del Capital.

De este modo, estamos frente a una paradoja que se nos presenta como una elección forzada y problemática y que, sin embargo, no hay más remedio que afrontar. Por un lado el Capitalismo es una realidad histórica, y por lo tanto no es eterno, no es el final ni el último escalón de la realidad al cual la historia de la humanidad nos condujo, y por otro, sin embargo, y como ya se ha dicho, hay serias dificultades para concebir su salida, para nombrar históricamente su exterior, y para adjudicarle a la historia un "progreso" que nos llevaría a un nuevo mundo.

Con esta paradoja es con la que no hay más remedio que enfrentarse e indagar cuáles son los distintos problemas que presenta. Para ello, hay que admitir que estamos frente a una dominación que se ha "naturalizado" de tal modo que su poder mayor es presentarse como invisible y consustancial al propio sujeto. De allí, el grave problema que surge cuando

se trata de buscar políticas radicales que permitan al menos pensar en una posible emancipación del Capital. Una emancipación que, a diferencia de las llamadas "revoluciones socialistas", no está avalada por ningún programa ni científico ni objetivo.

### Hegemonía

Es en relación a esta paradoja que surge el problema de lo que se denomina Hegemonía. Pero sobre este complejo asunto, dado que no le otorgamos a ese término problemático su tratamiento habitual, resulta necesario establecer una serie de precisiones y diferencias que a nuestro juicio son determinantes.

Tal como lo venimos formulando, el Capitalismo en su modo actual de funcionamiento, está atravesado todo el tiempo por marchas y contramarchas, crisis, ciclos, etc., y que sin embargo, al ser una realidad absolutamente conectada y sin corte, su espacio se expande de un modo homogéneo. De ese modo, en el Capitalismo existe "lo diferente que llama a lo diferente" pero no la diferencia, existe "lo nuevo que llama a lo nuevo", no el acontecimiento que interrumpa el circuito repetitivo de la mercancía, existen todo tipo de modos en que las nuevas subjetividades proliferan impregnadas por el narcisismo de los *selfies*, las compulsiones adictivas del consumo, el carácter errático e inconsistente de las biografías, pero no el advenimiento singular de cada existencia hablante, sexual y mortal en el común de la lengua.

El Capitalismo conquista su homogeneidad rechazando la diferencia que constituye a cada sujeto, aquello que hace de cada uno alguien incomparable, no evaluable, irreplicable, en suma, una singularidad irreductible. Para esta operación el Neoliberalismo necesita producir distintos dispositivos que destruyan el campo simbólico que siempre precede al sujeto, ese campo que hace posible en cada uno la posibilidad de una historia, una memoria, una temporalidad cuyo movimiento se puede traducir del siguiente modo: "lo que habremos sido



para lo que estamos llegando a ser". En este aspecto, el Neoliberalismo es el intento más importante de deshistorización e incluso de "desimbolización" del sujeto, ya que a través de los distintos artificios producidos por el mundo de la técnica, se intenta provocar el "olvido" de todo aquello que se puso en juego en el sujeto en su venida al mundo a partir del lenguaje. El Capitalismo solo retiene del sujeto aquello que le permite conectarlo y enlazarlo permanentemente con aquellas pulsiones que no necesitan pasar por los otros y que confinan con un autoerotismo propio de la boca que se besa a sí misma. Fotografías en espejo, *selfies*, marcas y cortes en el cuerpo, tatuajes, etc., dan testimonio de la reproducción narcisista a la que empuja la técnica del Capital, pero también ejemplifican el esfuerzo por parte del sujeto de rescatar su singularidad expulsada por el funcionamiento capitalista.

Volviendo entonces al problema de la Hegemonía en su constitución lógica, es decir cuando no la confundimos con una mera voluntad de poder o de acumulación sin más de participantes, en definitiva, cuando la separamos de toda connotación instrumental, se nos impone una distinción decisiva. El poder del Capital no es hegemónico.

Somos concientes de que esta propuesta paradójica se aparta de la teorización clásica de la Hegemonía. Pero la Hegemonía en su articulación lógica exige, de entrada, en su punto de partida mismo, la heterogeneidad, la diferencia, el sujeto y la representación siempre fallida. A diferencia de la homogeneización imperante en el orden del Capital, la articulación política de la Hegemonía solo se instituye a partir de la diferencia irreductible entre las demandas no satisfechas por las instituciones y donde la heterogeneidad de las mismas es ineliminable. De allí la fragilidad e inestabilidad de las equivalencias que, de un modo contingente, se pueden llegar a plasmar en una voluntad colectiva. Las equivalencias entre las diferentes demandas nunca vuelven homogéneo el espacio de la Hegemonía. Esta es una distinción clave. Solo de este modo, en la representación siempre fallida de la articulación hegemónica, el sujeto encuentra su lugar como diferencia. Por

ello, aunque hablemos coloquialmente de "Hegemonía neoliberal", "Hegemonía de la derecha", etc., en un sentido estricto es necesario diferenciar el funcionamiento homogéneo, constante, circular y sin vacío del Capital, de la Hegemonía que nace siempre agujereada, fallida e inestable, y que nunca podrá ser circular como el Capital.

En este punto debemos insistir en que no se trata entonces de una oposición especular entre una Hegemonía del Capital y una Hegemonía que pretende ser emancipatoria. El asunto es mucho más complicado, más bien se intenta, sin ninguna garantía, en el espacio homogéneo y circular del Capital que vuelve siempre al mismo sitio a pesar incluso de todo tipo de crisis orgánicas, de introducir una brecha, una ruptura con las únicas armas a las que la política puede acceder: los discursos que articulan las diferencias y los sujetos que se instituyen por el común de la lengua a partir de sus prácticas. Son los únicos recursos que permiten pensar que el Capital no ha realizado su crimen perfecto. No hay ninguna singularidad del sujeto que no proceda del común de la lengua, y de esa diferencia absoluta, es que puede surgir la igualdad. Sin esto, solo resta la producción biopolítica de subjetividades, en todas sus modalidades, realizada por el Capital.

Por último, la Hegemonía no es la emancipación, ya que la conexión entre ambas no es necesaria ni está establecida, pero es su condición de posibilidad. Sin la operación hegemónica no hay campo popular y solo "psicología de las masas", o si se quiere, la servidumbre voluntaria del individualismo de masas propia de la época de la técnica. ¿Es la articulación hegemónica la constitución de un nuevo amo? Es posible, pero entonces primero habrá que pensar a partir de Jacques Lacan, por qué al discurso del amo no lo destituyó ninguna insurrección popular ni tampoco ningún proyecto revolucionario, y fue más bien la marcha implacable del discurso capitalista lo que erosionó sus cimientos.

## Apuntes sobre la emancipación

1. El modo de acumulación del Capital que conocemos bajo el nombre de Neoliberalismo, más allá de sus distintas caracterizaciones, se puede entender como un "estado de excepción". No olvidemos su origen como experimento previo en Chile y en Argentina. Sin embargo, este "estado de excepción" ya no funciona bajo su modalidad clásica, pues ahora se apropia de la forma democracia para extender planetariamente sus valores. Esos valores que nutren lo que podemos denominar "individualismo de masas". La democracia neoliberal es un "semblante" de democracia que, como es bien sabido, excluye que los sectores populares intervengan de modo soberano en su destino colectivo. A su vez, el Neoliberalismo actual, no solo es un modo de explotación de las oligarquías dominantes, también está habitado por una voluntad ilimitada de destrucción del planeta y de la vida, muy acorde con el programa de la pulsión de muerte descrito por Freud en "El malestar en la cultura". El Capitalismo solo quiere morir a su manera, y en su modalidad específica de extinción, se ponen en juego distintos procedimientos no necesariamente tortuosos, existiendo distintos imperativos de "goce", de modos de satisfacción, que permiten entender que el Neoliberalismo no solo somete, también y esto de un modo agudo y particular,

establece dependencias, marcos de conducta, encuadramientos mentales y corporales, donde la subjetividad queda inscrita en una nueva versión de la servidumbre voluntaria. Incluso en un apego apasionado a la misma. Por último, el Neoliberalismo no permite pensar a través de ley alguna cuál puede ser su superación histórica o su salida hacia otro orden social.

2. Desde esta perspectiva, el término Emancipación debe ser examinado con cuidado. No es muy fácil determinar qué se desea emancipar y si se cuenta con los recursos suficientes para dicho acto. En primer lugar, se debe admitir que el término "emancipación" testimonia por parte de la izquierda, el duelo por la palabra "revolución" y todo el aparato conceptual y político que el término vehiculizaba. La revolución sí creía saber de qué quería desconectarse, incluso disponía de una figura histórica que iba a realizar como sujeto histórico dicha desconexión. Finalmente, podía nombrar "objetivamente" a qué nuevo orden social se iba a acceder. Este modo radicalmente moderno e ilustrado de interpretar el anudamiento entre una voluntad colectiva, una convicción política y el proletariado como sujeto orientado por una ley histórica, concluyó en el oscuro desastre totalitario. Por ello, en primer lugar, la emancipación, valga la redundancia, debe emanciparse de la "metafísica" histórica que la tenía capturada bajo el nombre de Revolución. La emancipación no tiene ninguna ley histórica que asegure su acontecer, es una contingencia radical que se puede volver "necesaria" a partir de prácticas instituyentes que solo tienen como material común la lengua que se habla. En el común de la lengua es donde se encuentran los distintos legados simbólicos, que se oponen a la deshistorización, a la "desimbolización", que los distintos dispositivos de dominación neoliberal promueven. La emancipación es una apuesta sin garantías que no dispone de ninguna fórmula *a priori* de desconexión del Capital, y que por lo tanto, no presenta un sujeto constituido, ya que él mismo debe advenir. El sujeto emerge a partir de las prácticas instituyentes en el común de

la lengua realizadas colectivamente. En esas superficies de inscripción emancipatoria, los sujetos, sin perder su singularidad irreductible y de origen, pueden articularse en una voluntad política hegemónica. En este punto, hay que precisar que Hegemonía no significa aquí una mera voluntad de poder. Si hablamos de Hegemonía, es siempre para indicar que no se puede realizar una contraexperiencia del Neoliberalismo que se postule sin más como universal. La universalidad es imposible si a su vez no atraviesa el momento hegemónico. Precisamente, el espejismo revolucionario consistía en llegar a la universalidad de la sociedad sin clases disolviendo el momento hegemónico definitivamente. La lógica emancipatoria debe admitir en su ética que la Hegemonía no se disuelve nunca, es el "real" y por lo mismo, síntoma, de toda construcción política. El momento "poshegemónico" no deja de ser una fantasía que imagina un mundo acéfalo solo entregado al cultivo de sus pulsiones. Pero eso mismo lo está realizando mejor que nadie el propio Capitalismo que, para cumplir con sus imperativos de goce, como lo supo anticipar Pasolini, es capaz de destruir todos los lazos sociales. Por ello, y para concluir, la nueva lógica emancipatoria debe saber discutir qué se debe conservar, qué se debe impedir que se desvanezca en el aire y, por tanto, saber localizar qué elementos intervienen en la constitución de la existencia hablante, sexuada y mortal, que se resisten a ser integrados en el circuito de la mercancia.

3. Ninguna fuerza política actual, incluso las que hoy en día combaten al Neoliberalismo, son en sí mismas emancipatorias. Pero pueden ofrecer, siempre en una tensión irreductible, un lugar de objeción al verdadero anhelo del Capital, a saber: tocar, alterar y producir al propio sujeto para situarlo por fuera del campo de experiencias de lo simbólico, ese campo que aun eventualmente, le permite diferenciar el deseo del consumo.

## **El Neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto**

*Entrevista a Jorge Alemán,  
por Ana Belén Blanco y María Soledad Sánchez*

*- Podría decirse que las teorías sociales y políticas llamadas modernas, en sus distintas derivas, se distinguen por su vocación antiesencialista o antifundamentalista. ¿Cuáles serían los elementos específicos que caracterizan al antiesencialismo de herencia lacaniana? ¿Cuál es su potencialidad para un pensamiento de lo político?*

Para darle un marco general a una posible respuesta a esta pregunta, creo que suele haber una confusión de índole metodológico en las ciencias sociales y en la filosofía: se suele confundir lo que podríamos llamar de un modo específico las lógicas de la dominación, las teorías u ontologías del poder que se puedan eventualmente haber construido, con lo que Lacan ha teorizado con respecto a la captura del sujeto por parte del lenguaje. Son dos elementos que entiendo no se pueden superponer, recubrir, ni disolver el uno en el otro. Esta confusión la veo con mucha frecuencia, a veces en Michel Foucault, otras veces en Gilles Deleuze, también en Judith Butler y en muchos otros pensadores que se han dedicado a dilucidar la lógica de la dominación. Creo que allí se confunde la instancia que podríamos llamar ontológica o estructural –que es el hecho de que para Lacan el ser vivo deviene sujeto a través de la captura de la lengua; es de ese modo que emerge el su-

jeto dividido como tal— de lo que podría ser una lógica de la dominación.

Una vez hecha esta distinción, que a mí me parece muy fecunda y muy importante, hay que admitir que el Neoliberalismo como formación específica de la lógica del Capital es la primera formación histórica que intenta tocar ese núcleo ontológico, que intenta verdaderamente apuntar a lo que es la producción misma de subjetividad. En otras palabras, el botín de guerra del Capitalismo actual es la subjetividad. El Neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto y que ha colonizado ese territorio del sujeto; lo ha colonizado de una manera histórica, instalando al sujeto en un lugar que está siempre más allá de sus posibilidades y todo el tiempo confrontándose con lo que no puede. Hay una larga línea, una secuencia, podríamos decir, que une las reflexiones de Gramsci, Althusser, de un modo específico las de Foucault, en tanto estos pensadores han intentado mostrar cómo el poder se invisibiliza, cómo no se reduce solo a la coerción, cómo no se puede solamente pensar desde una lógica puramente represiva, sino que resulta imprescindible pensar al poder como productivo, como biopolítico, como productor de subjetividades. Una producción de subjetividades del estilo del "empresario de sí", como lo logró vislumbrar Foucault, o la producción del "deudor", como lo vislumbró Deleuze siguiendo la trayectoria de Nietzsche de la relación "acreedor-deudor", aunque también muy bien formalizada por el propio Freud en "El malestar en la cultura". Pero creo que es muy importante hacer la distinción entre la captura del sujeto y las lógicas de la dominación para comprender el modo en el que el Neoliberalismo intenta —y vamos a decir que esta es su gran diferencia histórica con otros momentos del Capitalismo— ir a la captura misma del sujeto y disputar lo que es el ser humano. Es decir, entrar verdaderamente en una teoría del hombre nuevo, produciendo verdaderamente subjetividades. Es allí, entonces, en relación a la pregunta vuestra, que a mí me parece muy importante volver a recuperar en la enseñanza de Lacan aquellos elemen-

tos que no son susceptibles de ser integrados en la lógica del Capital. Como han dicho bien, tenemos una alianza con las teorías antiesencialistas de otros autores contemporáneos que participan de la idea de que las construcciones de la subjetividad son construcciones históricas. Pero también tenemos un límite irrefragable con respecto a estas teorías que procede tanto del real lacaniano como de los modos de comprender la captura del sujeto por el lenguaje. Es decir, algo que ya no es construido sino que está causado, algo que es del orden de una determinación por la causa y por la estructura, y no por la producción o construcción histórica.

Porque, efectivamente, si el poder logra producir totalmente la subjetividad, si resulta que regalamos todo el orden simbólico al poder, si los hacemos sinónimos, si los volvemos absolutamente equivalentes, entonces entramos en un problema circular, porque si el poder produce a los sujetos, entonces, ¿cómo es que los sujetos logran articular una política que sea capaz de sustraerse?

Es decir, vuelvo a insistir: entregarle el orden simbólico al poder o entregárselo a la historia, me parece, no nos da toda la inteligibilidad que necesitamos para pensar la política. Es verdad que son malas noticias. Malas noticias en el sentido en que siempre, para los que están pensando las teorías de la dominación, es más tentador pensar que todo ha sido impuesto y que todo es producto de una dominación que se ha vuelto invisible. Ya no está la vieja dominación que nos oprime, sino que es interna y constitutiva. Ahora bien, creo que tomar estas malas noticias es más interesante. Considero que el desafío de las nuevas lógicas emancipatorias, por más difícil que sea de afrontar, es incorporar las malas noticias. Es decir, mostrar que no es todo posible, mostrar que hay muchas determinaciones que intervienen en la estructura y saber qué hacer con eso. No volver a repetir el mismo fenómeno que se produjo en el siglo XX con las lógicas emancipatorias, desde las que se eliminó la pulsión de muerte, el superyó, el carácter incurable de la división del sujeto, el carácter repetitivo de los síntomas. Haber eliminado todas esas malas noticias trajo consecuen-

cias políticas terribles, porque todo el círculo del terror y la virtud que se vivió en los procesos revolucionarios tuvo mucho que ver con separar drásticamente, de manera brutal, esas dimensiones del sujeto y tomarlas como desviaciones ideológicas. Para, vamos a decir, custodiar ese ámbito de sustracción al tiempo que afrontar esas malas noticias, es que para mí emerge la izquierda lacaniana.

*—Entonces, desde una mirada lacaniana, se afirma que el orden simbólico no agota la producción del sujeto ni de lo social; aunque, al mismo tiempo, la articulación de un discurso es necesaria para la estructuración, precaria e inestable, de la identidad subjetiva y social. ¿De qué modo se encuentra esto tematizado en lo que usted denomina "izquierda lacaniana"?*

En el año 2007, Nicolás Casullo me propuso escribir algo sobre el estado de las izquierdas para la revista *Confines*<sup>2</sup> y espontáneamente le dije: "de hablar de las izquierdas, hablo de la izquierda lacaniana", aunque sin saber exactamente qué era. A diferencia de lo que posteriormente trabaja Stavrakakis,<sup>3</sup> que cartografió a los pensadores que considera que participan de la izquierda lacaniana, cuando acuñé ese concepto, lo que busqué fundamentalmente fue pensar de qué modo en Lacan brotaba una izquierda lacaniana. Mi interés no era ni es volver a los lacanianos de izquierda, sino que mi intención es volver lacaniana a la izquierda.

Después de aquella breve nota, por supuesto, vinieron largas conversaciones y mucho trabajo con Ernesto Laclau, con el cual comparto muchas cosas y otras no, quizá porque tengo una formación más lacaniana de origen que él.

Ernesto transitó fundamentalmente por Gramsci, por

2 "Nota sobre una izquierda lacaniana...", publicado en *Pensamiento de los Confines*, número 20, julio de 2007.

3 En referencia a: Stavrakakis, Yannis, *La izquierda lacaniana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, [2007] 2010.

Husserl, Wittgenstein, Heidegger; en un momento Derrida fue una impronta importantísima para él. Y finalmente, llega su gran desentelamiento teórico que es la razón populista, en la cual el pensamiento de Lacan se vuelve una cuestión crucial para su teoría de la Hegemonía, inspirada en la lectura de Gramsci. Ya sea por la vía del significante vacío ordenando toda la cadena equivalencial de las diferentes demandas, ya sea luego por la incorporación del objeto *a*, tomando la famosa fórmula de la sublimación de Lacan, donde el objeto se eleva a la dignidad de la Cosa, en ambos casos, Laclau construye la lógica hegemónica que, no hay que olvidarlo, para él es una teoría de la significación política. Es decir, es una ontología del discurso, un intento de pensar cómo se construye la realidad. No es solo dar cuenta de tal o cual formación política, sino cómo se construye la realidad. No me parece casual, entonces, que se haya dirigido a Lacan ¿no? Porque me parece que, insisto en ello, en Lacan podemos encontrar el espacio para una articulación política. Me permito citar mis libros: *Para una izquierda lacaniana...*, *Soledad: Común*, y también *En la frontera, Sujeto y Capitalismo*, en los que intento promover la tesis de que el crimen no sea perfecto. Si el poder se hace con el orden simbólico y logra finalmente capturar ese núcleo ontológico del sujeto, el crimen es perfecto. Entonces, un poco, para mí, Lacan ha funcionado como una objeción, una resistencia a esas teorías que, a la vez que tratan de dar cuenta del poder, dan cuenta del sujeto y dejan, me parece, entonces, sin ninguna posibilidad para que se abra el espacio de la articulación política.

*—Como usted ha señalado, existe una vinculación íntima entre sus reflexiones y las de Ernesto Laclau; sin embargo se presentan también algunas diferencias. ¿Qué debates mantiene con la teoría lacausiana de la Hegemonía en relación con su propia conceptualización de un Populismo del no-todo?*

Estoy a favor claramente de lo que Ernesto llama Populismo. En el sentido en que no lo considero ni algo reformista, ni

algo gradual. Por suerte ya no es una palabra maldita como lo era antes, pero en Madrid debato mucho con marxistas más ortodoxos que entienden que, cuando decimos Populismo, de lo que estamos hablando es de algo menos radical. Creo que es al revés. Lo que pienso es que efectivamente puede devenir en una verdadera extensión, una radicalización de la democracia —porque el horizonte democrático lo veo irrefragable—. Ya no podemos ahora hegelianamente asignar al proletariado la centralidad histórica que le asignó Marx, como el sujeto que es capaz de orientar la historia hasta disolverse a sí mismo, anularse y volverse una relación universal. En ese sentido, comparto plenamente con Ernesto la hipótesis del Populismo, porque me parece que tiene una articulación política verdadera. La hipótesis comunista de Badiou, por ejemplo, me parece una hipótesis, es decir: es una pieza lógica en la ontología de Badiou, pero no tiene una traducción política. La prueba es que los intelectuales franceses —aquí voy a ser un poco malo— han tratado de ser tan idénticos a sus teorías, de custodiar tanto sus teorías, que tenemos un partido nazi en Francia al frente de todo, que está primero en las encuestas —eso nos dice algo. Estos intelectuales que han hablado todo el tiempo de la comuna de París, de Mayo del 68, de la revolución cultural Maoísta, nunca han intervenido en la vida pública. Me parece que la razón populista tiene verdaderamente una radicalidad en este aspecto, que es no retroceder frente a la vida pública, apostar por las construcciones hegemónicas.

Dicho esto, me incorporo siempre desde mi perspectiva. He tratado de pensar el problema de la igualdad, valiéndome de Lacan, de nuevo, porque la lógica del no-todo tiene el interés de que no excluye nada, no tiene límite (Lacan habla del no-todo en relación a la sexualidad femenina). La lógica del no-todo rompe con esta idea de que hay un universal que siempre se sostiene con una excepción, que es una tendencia espontánea del pensamiento. Lacan afirma que cada vez que pensamos, *paratoáeamos*; es decir, estamos siempre espontáneamente en la lógica de universales y excepciones. De allí que el no-todo es difícil de pensar, porque no podemos pensar

algo que no tenga límites. Toda la tradición del idealismo alemán nos enseñó a pensar desde el límite: el límite se sostiene siempre en algo exterior, en algún tipo de exterioridad. La propia construcción hegemónica también. Entonces, como conjuntura, busco pensar la igualdad desde la lógica del no-todo. La igualdad es difícil de pensar porque inmediatamente surge la diferencia. Ahora bien, digo, pensémosla desde la misma diferencia, aunque como no-todo. El no-todo no excluye nada, no tiene un exterior constitutivo. Es un ámbito igualitario, es el ámbito donde se tiene al menos como construcción, la más radical des-hegelianización. Porque ahí no hay garantía alguna, ahí hay una infinitud que no excluye nada.

—¿Es en este sentido que se orientan sus reflexiones sobre la Soledad: Común como una forma de repensar la política por fuera de una política de la identificación?

Como he dicho, para mí, la teoría de la Hegemonía desarrollada por Ernesto Laclau es una referencia fundamental. Sin embargo, en *Soledad: Común*, he intentado forzar una vuelta y he rescatado un término que no pertenece a la tradición lacaniana y que tampoco está en la producción de Ernesto, que es el término “común”. Un término que discuto también con las tradiciones que lo retoman, por ejemplo, con la aceptación que tiene para Toni Negri, donde se vincula a la red de los archivos, el *general intellect*, la producción de códigos, todo aquello que los italianos llaman la producción inmaterial. Creo que antes de eso, ontológicamente, es más primaria la lengua, como lo dice Lacan: *lalangue*. La *Soledad: Común* es una conjunción/disyunción entre el *sinthome* y *lalangue*.

Con esto quiero decir que lo que verdaderamente tenemos en común es aquello que Lacan ha tematizado en torno a los tres no hay: no hay universal que no tenga excepción, no hay relación sexual, no hay Otro del Otro. Estos tres no hay son constitutivos para toda existencia hablante, sexualada y mortal. Pero existe, a la vez, una relación irreductible con el goce, que se formula para cada uno en términos de *sinthome*. Ahora, uno

podría decir... los lacanianos suelen decir que uno está solo frente a su goce. Y entonces, el psicoanálisis es un tratamiento de esas soledades. De hecho en el *Seminario 20*, Lacan dice que todo lo que habla tiene que ver con la soledad, que es la soledad del *sinthome*, que es la soledad del goce, goce que no inscribe la relación sexual, goce solidario estructuralmente de estos tres no hay. El goce evidentemente implica la existencia de un cuerpo. Hay goce en los cuerpos hablantes. No tenemos ninguna comprobación de que haya goce en los seres vivos animales. Vamos a decir que el goce es una imprevista clarísima del ingreso de ese parásito del significante en el cuerpo de los seres. Esto no implica decir que el ser humano sea un bicho solitario que verdaderamente está en una especie de monólogo alrededor de su goce. No. Eso es *lalengua* y eso es lo común que tenemos. En lugar de pensar que ahí se cierra el problema, pienso que eso es lo que tenemos de común: ese agujero del no hay es lo más común que tenemos y no las identificaciones ni los afectos. Ni siquiera pienso que tenemos de común el amor, que es una respuesta muy importante, ¿no?

Entonces, entiendo que mi planteo quizá sea más difícil de llevarlo a las prácticas políticas, pero lo que define para mí verdaderamente un evento o un acontecimiento colectivo es la *Soledad: Común*. Que la masa se vuelve pueblo cuando hay *Soledad: Común*. Es decir, que la soledad es ineliminable, pero es la matriz de lo común. Se copertenece, hay una correspondencia, vamos a decir mutua, entre esa soledad y lo común.

—Uno de los debates actuales en el campo del *posmarxismo*, y en particular en torno a la obra de Laclau, se vincula con la relación entre política y afecto, centralmente a la incorporación de la categoría lacaniana de goce para pensar los procesos socio-políticos... ¿Cómo piensa usted tal relación?

Debo decir que con mi querido amigo y maestro Ernesto Laclau tengo algunas diferencias en este punto en particular. La palabra "afecto", que también promueve Chantal Mouffe, me parece una palabra norteamericana que tiene que ver con

lo motivacional y que no logra desmarcarse del todo de la psicología de las masas. Se encuentra todavía muy cerca de las lógicas identificadoras. Pero, claro, aquí hay malas noticias de nuevo. Está el goce que es más complicado que el afecto.

Las operaciones que, desde una lógica significativa, describe Ernesto como investimento radical o *catexis* —cuando se trata de que una parte logra encarnar la totalidad a través de un investimento radical— son en verdad muy difíciles de pensar, porque el investimento es más bien la fijación del sujeto a un modo de gozar. Aquello que es propio del investimento es lo que Lacan teorizó bajo el concepto de fantasma, que para mí es una condición muy importante para pensar el problema de la ideología, porque el verdadero obstáculo para la transformación ideológica está en la fijación del goce, es decir, en los investimentos de goce. Como una suerte de servidumbre voluntaria, los sujetos son capaces de atentar contra sus propios intereses vitales —esa sería una definición de goce— para preservar un goce absurdo, sin sentido. Esto implica, por ejemplo, sujetos que son capaces de votar o adherir a proyectos que los van a perjudicar severamente. Pero están fijados, a través de lógicas identificadoras que sí están conectadas con las investiduras, a un determinado goce.

Esta es una diferencia que he discutido con Ernesto varias veces. Incluso he sugerido en mi último libro *En la frontera*, que esto es parte de la unidad mínima, de la demanda. Como es sabido, Ernesto no toma al grupo como unidad de referencia, sino que hay una demanda insatisfecha. La demanda insatisfecha tiene por definición que no hay institución que la haya satisfecho. Si las instituciones logran satisfacer las demandas, no nos encontraríamos en la situación populista. Hay situación populista cuando se multiplican las demandas insatisfechas pero no porque se establezca una vaga solidaridad entre ellas, sino porque, de golpe, se puede dar esa operación hegemónica en la que un significativo vacío hace que la heterogeneidad que hay entre las demandas insatisfechas sea susceptible de una articulación. De tal manera que la cadena diferencial no se borra nunca, la tensión, la diferencia entre las demandas no



queda anulada, pero sí entran en equivalencia. Sin embargo, un problema que podría plantearse en términos lacanianos, es que una demanda insatisfecha, ya por el solo hecho de ser demandada, habla el idioma del Otro, está dirigida al Otro. También cabe la posibilidad de que ese goce sea de la propia insatisfacción y no necesariamente se preste la demanda a esa cadena de articulación que permite la cadena equivalencial. Así que yo prefiero tomar el goce como un problema más agudo que el del afecto.

*—Sus últimos trabajos problematizan la conceptualización lacaniana del discurso capitalista. ¿Podría comentarnos cómo piensa la relación entre los modos de gozar y el Capitalismo?*

Lacan, en el año 1972, en una conferencia que da en Milán, modifica la estructura del “discurso del amo” y plantea lo que llama “discurso capitalista”. Si uno se fija en el álgebra que Lacan construye allí, resulta que el sujeto tiene una relación directa con el goce, el amor queda ex-pulsado, no hay imposibilidad que trabaje a ese discurso. Por definición, para Lacan, donde hay discurso hay imposibilidad, esos “no hay” de los que hablábamos antes. El caso del Capitalismo sería un caso en el que la inscripción del goce es accesible para los sujetos, sin pasar por los embrollos del amor y además sin la imposibilidad. Es decir, en el Capitalismo, lo que es imposible ahora puede ser posible más adelante. Una verificación política que para mí tiene este problema es la siguiente: cuando uno era militante en los años ‘70, iba a las villas y podía aceptar la definición de Marx de que la pobreza era la no satisfacción de las necesidades materiales. En cambio ahora lo que se ve es una inflación de goce. Esto es: el eclipse de lo simbólico. En otras palabras, no hay tramas simbólicas que permitan articular ese goce. Pero hay armas fabricadas, marcas falsas, drogas de todo tipo, plasmadas. Es decir, hay una irrupción de goce. Esto es lo que, además, se ha vuelto un verdadero problema político, porque: ¿desde qué discurso se interviene cuando el goce se ha vuelto inmediato? El Capitalismo nos ha vuelto

consumidores de goce. El Capitalismo, si forzamos un poco las cosas en la lectura de Lacan, es una economía política del goce. Lo que vemos es que eso constituye una grave inercia histórica, porque evidencia que el sujeto goza incluso en situaciones muy precarias. Tal es el caso en el que no están resueltas condiciones esenciales (la falta de agua, servicios sanitarios, vivienda, salud) y que, sin embargo, hay una enorme invasión, infiltración del goce en las vidas de esas personas. Eso muestra que hay una metamorfosis de la pobreza: la transformación de la pobreza en la miseria. Si la pobreza era un menos, en la miseria hay un exceso, y ese exceso es un exceso de goce. Nuevamente, todo esto evidencia que el goce es algo distinto que el afecto, un problema de otra índole.

Vale insistir, sin embargo, en lo que enuncié al comienzo de la entrevista. No concuerdo con Byung Chul-Han<sup>4</sup> cuando afirma que el Capitalismo tiene ya tal grado de intervención en la producción misma de la subjetividad, en la orientación de los deseos, en la manera en que distribuye el goce, en las maneras en que captura al ser viviente, que prácticamente no podemos separarlo de la estructura misma del Capital. En la frontera trato de indagar en una figura de desconexión de la maquinaria capitalista que Lacan formuló y que llamó el “santo”. Considero que puede pensarse como un nuevo tipo de militancia, aunque todo esto de modo conjetural.

*—¿Avanzar en la conceptualización de esta noción de goce es una vía para comprender la distancia entre los proyectos hegemónicos y los proyectos emancipatorios?*

En este campo en el que estamos pensando lógicas emancipatorias, y donde estamos intentando abrir un nuevo período posmarxista, todo me parece mantenerse en un carácter conjetural. Ya no estamos en la situación de ayer, postulando

4 En referencia a Byung Chul-Han, *La sociedad del cansancio*, Herder Editorial, Barcelona, [2010] 2012.

a priori una teoría que vamos a aplicar y ver cómo los fundamentos de esa teoría se van cumpliendo inexorablemente en la realidad. Lo interesante del pensamiento de Ernesto, así como de la enseñanza de Lacan, es que la contingencia se vuelve la dimensión crucial de la política. No hay ningún proceso que necesariamente se vaya a cumplir, o que esté garantizado de antemano, o que esté organizado teleológicamente.

De allí que tampoco la lógica hegemónica suponga necesariamente una dirección emancipatoria. El propio Ernesto tiene una distinción muy interesante entre el significativo vacío y el significativo flotante para dar cuenta de ello. La posibilidad que él mismo ha señalado acerca de que el significativo vacío bascule hacia el significativo flotante, muestra que incluso la propia extensión de la cadena equivalencial no garantiza precisamente una dirección emancipatoria. Decimos que, en todo caso, es una extensión democrática y que la democracia no se reduce solo a un consenso institucional.

*-¿Cuáles cree que son los horizontes posibles para la agenda del pensamiento y la praxis de la "izquierda lacaniana"?*

Creo que el mayor desafío es, primero, admitir que no hay una solución total. Porque la solución total exige muertos. Quizá mi marca generacional me determinó en este sentido: el viaje por la izquierda lacaniana es un intento por pensar proyectos emancipatorios que no sean sostenidos en lógicas sacrificiales. Es decir, que no sea necesario comprobar con muertos que lo que uno sostiene es verdadero. Ese me parece el horizonte. Aunque no compartía aquellas posiciones de arrepentimiento, siempre me ha interesado volver a pensar de otra manera aquellos años. Para mí, la cuestión es que no se le había dado la verdadera potencia al Capitalismo: las cosas que creíamos que terminaban estaban empezando; lo que nosotros creíamos que era un proyecto que estaba finalizando recién comenzaba.

La segunda cuestión que me parece importante para la izquierda lacaniana es no volver a creer que porque una si-

tuación genera profundo malestar, conlleva necesariamente la irrupción de una transformación social. No hay en absoluto un nexo necesario entre estas dos cuestiones.

La tercera cuestión: apoyar una opción política no significa coincidir teóricamente con ella. Hay que soportar la dislocación. Es preciso admitir un cierto desgajamiento. No creo que haya ninguna realidad fáctica, histórica, que vaya a coincidir con lo que estoy pensando. Lo que sí, es que algunas cosas que estoy pensando tienen que ver con lo que está pasando, y que probablemente, incluso si no hubiera estado pasando, no me hubiera atrevido a pensar de este modo. No tengo la expectativa de una unidad sin fisuras entre la teoría y la práctica, como la tuvimos en una época, en la cual la teoría, la práctica y el proyecto político eran uno. Ahora es como un nudo borromeo, son redondeles que se anudan en torno a un vacío. En el mejor caso, si es que se anudan. Y el nudo borromeo está siempre a punto de deshacerse: si no hay un cuarto elemento que lo sostiene, se deshace. Es muy frágil. Esa fragilidad, es importante porque si, por un lado, parece desalentadora porque uno desearía algo mucho más eficaz, por otro, es importante soportarla y sostenerla. No creo que haya que olvidar que los proyectos revolucionarios fueron trágicos e implicaron millones de muertos. Entonces, debemos pensar de nuevo a Marx, de nuevo a los proyectos emancipatorios, a las posibles desconexiones del Capitalismo y las figuras de esa desconexión.

Esas serían las condiciones actuales: la organización nunca va a representarme exhaustivamente, la representación siempre es fallida, no puedo pedirle a ninguna organización política que me represente del todo, no hay líder que me represente del todo. Sin embargo no impugno a la organización, tampoco al líder. El no-todo al que me referí no quiere decir hacer desaparecer la estructura, sino mostrar que hay un punto de la estructura que se abre a la infinitud, que no tiene ese exterior constitutivo, aunque no podría ser pensado sin todos los pasos: el todo, la excepción y el no-todo. Tampoco se trata de rechazar la figura del líder porque, como dice Lacan, uno

puede valerse del Padre para ir más allá del Padre. No hay un problema con que haya un líder. El no-todo no es la dispersión de la asamblea que no quiere representantes, donde cada uno termina entonces siendo su propio representante, lo cual genera finalmente una ilusión mucho más narcisista, la de la representación de uno mismo por uno mismo, como si hubiera una representación directa por uno mismo. Entonces, el efecto que produce es más pernicioso que la figura misma del líder, porque "soy yo mismo y desde mi yo genero la posición crítica", lo que se asemeja bastante a lo que Hegel describía como alma bella: critico el desorden del mundo pero me preservo narcisísticamente de ello. Creo que esa idea clausura la posibilidad del sujeto mismo, porque el sujeto siempre está en los intersticios.

## Neoliberalismo: totalitarismo y democracia

Durante el siglo XX existió una experiencia inédita que mostró y volvió definitivamente patente un aspecto que anulaba la organización colectiva con el terror, el llamado totalitarismo. Más allá de los distintos análisis que intentaron interpretar en su verdadera esencia, casi todos coinciden en que dicha formación histórica, admitiendo la diferencia crucial entre el estalinismo y el nacionalsocialismo, intenta asegurar su cohesión, su plenitud y realizada, desencadenando una lógica de terror y eliminación de toda existencia que se perciba como amenaza de la totalidad alcanzada.

Después de Aristóteles, la gran invención política moderna ha sido el totalitarismo, como un estado de terror capaz de llegar a capturar en sus redes al lenguaje mismo. De esta experiencia siniestra de la política, surgieron distintos pensadores que intentaron pensar la democracia, como el auténtico reverso y cura del totalitarismo, como la auténtica prevención y "cura" de la vocación totalitaria. Para estos autores, la democracia como tal debía presentarse como una estructura parcial, siempre mejorable, inacabada y constituida a partir de un vacío que no fuese posible colmar ni clausurar por un líder o una ley racial o una ley "científica de la Historia". Así las democracias occidentales hablaron a través de sus representantes el idioma dilecto, tanto a izquierdas como a derecha, del antitotalitarismo.

Pero en esta nueva mutación del Capitalismo, que denominamos Neoliberalismo, la disyunción totalitarismo o democracia se ha vuelto opaca y enmascara una nueva cuestión, que las verdaderas decisiones que toman los mercados no son nunca votadas, y que es el Neoliberalismo el que funciona como un dispositivo con pretensiones totalizantes, tanto intentando cerrar toda brecha social que muestre la heterogeneidad inevitable de lo social, como el de negar cualquier antagonismo con el nombre de "grieta", "crispación" y finalmente denunciando como "totalitaria" a las experiencias populares que, por desear no seguir los pasos del Amo corporativo, necesitan sostenerse en un discurso ideológico que exige una militancia social que va más allá de la vida institucional, vida, que hasta el momento de las experiencias contrahegemónicas populares, desfallecía en un inmovilismo inerte.

Un ejemplo claro de todo esto es el actual gobierno argentino, el que se anunció como un gobierno "liberal", "república" y democráticamente inspirado por los tonos de la autoayuda y el *coach*. Han bastado apenas unos días para observar la verdad de lo que estaba en juego. Primero, sus mercenarios mediáticos de las grandes cadenas se encargaron de mostrar al gobierno popular como totalitario, preparando de este modo la deslegitimación pertinente que les permitiera hacer cualquier cosa, reprimir como hacía años a los trabajadores en la calle, atentar contra los centros de derechos humanos con amenazas de bombas, presentar a los intelectuales y artistas que apoyaron el proyecto popular anterior como abducidos (utilizando la adhesión a Hitler cómo fenómeno explicativo) o en todo caso contratados por el Estado. Por ello, como están desmontando un Estado totalitario, que además había consuetudinario un relato sobre su aventura, la intención ilimitada de destruirlo se manifiesta en toda su potencia, incluso sin calicular en la propias condiciones de gobernabilidad, que aún el proyecto neoliberal tiene que demostrar.

En cualquier caso se ha producido, por las exigencias de seguridad y los protocolos de control que la gobernanza neoliberal exige, una transformación perversa de la oposición

entre el totalitarismo y la democracia. Ahora es el Neoliberalismo, cuyo verdadero funcionamiento es el de un nuevo "estado de excepción", el que tendencialmente no podrá ser regulado democráticamente, el que despliega su vocación totalitaria al modo de un festival, mientras acusa de totalitaria a cualquier experiencia que desee, ya no atentar contra la propiedad privada o alentar la propiedad colectiva, sino incluso a aquellos proyectos populares que solo deseaban la existencia de la inclusión social.

Que los ricos nunca atentan contra ellos y votan por quienes los saben custodiar y en cambio un gran segmento de la población se entrega al proyecto neoliberal, no es ajeno a lo que venimos invocando aquí. El Neoliberalismo seduce y atrapa con lo ilimitado, con el comienzo absoluto, con el presente permanente de la tv, con la inmediatez sin rodeos de los medios técnicos y con un nuevo tipo de identificación propio de la pulsión de muerte en su expansión democrática, ser capaz de hacerme un gran daño, incluso perder todo con tal de destruir al otro. Hacerse la víctima para poder matar, y así el nuevo gobierno neoliberal argentino llama al "amor" que el supuesto totalitarismo anterior no entendía porque asumía confrontaciones, mientras prepara la devastación general.

El Capitalismo en su modalidad histórica neoliberal funciona como un Estado de excepción sin golpe militar. A partir de normas y procedimientos de apariencia institucional, se destruye progresivamente a la democracia como sede de la soberanía popular. Los pensadores que presentan un anudamiento estructural entre democracia y Capitalismo deberían revisar su posición. El Capitalismo cada vez necesita menos de la democracia, si entendemos por la misma la posibilidad de inventar desde lo común distintas prácticas que permitan la emergencia del sujeto y no la fábrica neoliberal de subjetividades, solo comandadas por el plus de gozar. En los planes neoliberales cada uno se imagina realizar su propia subjetividad mientras que, a la vez, se homogeneiza y nivela todo, incluyendo procedimientos represivos de distinto calado. Mi-remos a nuestro alrededor.

## Laclau y la vocación por construir una ontología política<sup>1</sup>

Quisiera comenzar con la siguiente pregunta: ¿cuáles son las huellas que más claramente condujeron a Ernesto Laclau a la elaboración de lo que él denominó Populismo y, en particular, a uno de sus grandes libros, *La razón populista*, el que tal vez pasará a la historia del pensamiento político por su originalidad teórica extrema?

Decimos pensamiento político porque no creemos que Laclau hubiese definido su obra como perteneciente a la filosofía política, dado que Laclau no pensaba que la política fuese un subsistema óptico de la filosofía que se ocupa de las normas que rigen el funcionamiento de lo social. Más bien Laclau pensaba a lo político como lo ontológico mismo, como la verdadera condición para pensar la objetividad como tal, y el modo en cómo se nos presenta la misma. Es decir, lo político siendo el modo en que podemos dar cuenta del ente en tanto "ser del ente", como diría Heidegger.

El Populismo, una palabra tan repudiada, tan denostada, que tiene un régimen de circulación nefasto en los medios de comunicación y que se ha utilizado prácticamente como un insulto; sin embargo, de una manera muy decidida, es asumida por Laclau como la vía regia para dilucidar qué es lo

<sup>1</sup> Conferencia dictada el 19 de abril de 2015 en las Segundas Jornadas sobre Democracia y Participación "Ernesto Laclau", Facultades de Filosofía y Psicología de la Universidad de Sevilla. Publicada en la revista *Debates y Combates*.

político y su función en la constitución de lo que llamamos realidad. Siempre es apasionante estudiar desde esa perspectiva cómo una palabra que ha funcionado como un insulto es asumida, y no solo es asumida sino que es llevada a un rango de elaboración teórica radical, como testimonia este caso. Es decir, los propósitos, los anhelos y el deseo que tiene Ernesto Laclau con respecto a esa palabra son de un grandísimo alcance porque, como he dicho antes, vienen a proponerse, a través de la palabra Populismo, toda una teoría de la significación y finalmente una dilucidación sobre qué es la realidad, es decir, más precisamente, una dilucidación ontológica sobre la significación política en la constitución de la llamada realidad.

De todos modos, presentar el Populismo de Ernesto Laclau y todo lo que tiene que ver con la Hegemonía, el antagonismo, la cadena de diferencias, cadena equivalencial, el trazado de la frontera antagonónica, etc., se ha vuelto incluso bastante popular últimamente, porque en los últimos tiempos de la realidad política española, Laclau empezó a funcionar, además, como un referente teórico muy distinguido. De hecho, el otro día participé en un programa de *La Tuerka*, en un debate televisado sobre Populismo, junto con Pablo Iglesias, Íñigo Errejón, Alberto Garzón, Manolo Monedero y Enric Juliana, donde la referencia central fue su obra. Es más, ahora la nueva versión de *La Tuerka* en Barcelona se va a llamar *La Klau*, es claro en catalán, pero me parece un guiño, un homenaje a la referencia a Laclau.

Usar una palabra absolutamente rechazada como Populismo, nada menos que para construir una nueva ontología de la realidad, eso muestra, verdaderamente, una gran -vamos a decir- ambición teórica por parte de Laclau. Entonces, ¿de qué manera Laclau se propone construir esa ontología y cuáles son las huellas de su itinerario para que esta ontología tome lugar?

Primero, hay una actitud en Laclau semejante a la de Freud. Freud consideró también cuestiones anómalas como el chiste, el sueño, los olvidos, etc., que eran insignificantes, para reformular una nueva estructura de la realidad. La apa-

rición en la historia del pensamiento de Freud no es simplemente descubrir una nueva zona de lo psíquico, sino que, si lo que dice Freud es cierto en relación con el descubrimiento del inconsciente, todo lo que concierne a la realidad, al sujeto, a la representación, debe ser reformulado, y eso Freud lo hizo, ocupándose, aparentemente, de cuestiones periféricas. En ese sentido, quizá la analogía valga, porque también Laclau toma algo aparentemente periférico como la palabra "Populismo" para terminar haciendo una elaboración muy importante de lo que es, como dije antes, la estructura del ser.

¿Qué condición previa hay en Laclau para que esta ontología se presente como una ontología de lo político que tenga como base fundamental la retórica y el discurso?, ¿cómo se le presenta esto a Ernesto Laclau? En primer lugar, Ernesto Laclau es la radicalización, vamos a decir, del programa de Gramsci, en donde podríamos rescatar muy rápidamente el efecto que pudo tener sobre Laclau el hecho de que, como para ustedes es conocido, Gramsci le hace perder el carácter de centralidad al proletariado, admite la nueva complejidad del Capitalismo, empieza a entender que no hay previamente actores sociales constituidos, sino que los mismos deben estar articulados y constituidos, y que además los proyectos hegemónicos, aunque el término hegemónico viene de antes de Gramsci, son siempre contingentes, articulados y constituidos, y no hay nunca un *a priori* que esté funcionando a partir de un proceso que esté predeterminado de manera socioeconómica, sino que surgen como resultado de la propia construcción política. Así que Gramsci es un antecedente, como todos ustedes saben, muy determinante, y en ese sentido Ernesto Laclau es una radicalización del programa gramsciano. Sin embargo, en Gramsci no había un propósito ontológico, y podríamos decir incluso que en Gramsci todavía se mantiene cierto "esencialismo" marxista. Mientras que en Ernesto, en el propósito de construir su ontología, se encuentra la destrucción de todo esencialismo, es decir, la idea de verdaderamente terminar con lo que podríamos denominar cierto "hegelianismo" en el marxismo; es decir, si hay algo que ha realizado

Laclau es finalmente la deconstrucción de todas las imprevistas hegelianas en el campo marxista.

Actualmente, hay lectores de Hegel como Žižek, como el propio Jameson, que muestran que no se puede reducir a Hegel a una teleología del saber absoluto. Todo eso está puesto, vamos a decir, en revisión, por muchos de los lectores actuales de Hegel, pero es cierto que en el caso de Laclau hay una vocación clarísima de deconstruir precisamente la imprevista hegeliana en los marxistas. En ese sentido, podríamos decir que Ernesto, a través de la ontología que tiene el nombre y no el concepto de Populismo, es el inventor más radical del campo posmarxista.

Para que se cumpla esta condición, y buscando sus huecos, la condición que nos va a llevar a esta ontología es, en primer lugar, reconocer que, cuando un sujeto construye una teoría, hay temas que se le imponen, es decir, no todos los temas vienen derivados de las lecturas teóricas anteriores. Hay cosas que nos suceden y que determinan toda nuestra relación con la elaboración teórica que no proceden de los libros, ni de los conceptos anteriores, ni de lo que ha sido legado por nuestra tradición, sino por algo que nos interpela en un lugar que podríamos decir que es inconsciente. El tema que a Ernesto lo interpelaba es lo que genéricamente podemos llamar: lo "heterogéneo". Para Laclau, lo heterogéneo estaba permanentemente trabajando el campo de la realidad. ¿Y cómo podía Laclau asumir que lo heterogéneo trabajaba el campo de la realidad para elaborar su ontología? Bueno, elaborando una teoría del discurso. ¿Y qué es el discurso en Ernesto Laclau? Es un discurso cuya cualidad fundamental es que no puede jamás dar cuenta de la realidad, ni representarla en su totalidad. Supongo que el exilio de Ernesto puede tener algo que ver con este atractivo por lo heterogéneo.

Laclau no llama discurso a un conjunto de enunciados que se puedan vincular con los referentes, ni a una serie de palabras que podamos remitir a determinados procedimientos lógicos, ni a los procedimientos, vamos a decir, que podríamos referir a la filosofía analítica, ni a los que podrían proceder de

la hermenéutica o a la deconstrucción, sino que el discurso está atravesado por una heterogeneidad. Esta heterogeneidad en Laclau está desde el comienzo, y el discurso está atravesado por una brecha que interviene decisivamente sobre su constitución, a saber, no podrá jamás representar la totalidad de la realidad y, a la vez, y esto es crucial, no tiene más remedio que hacerse cargo de esa representación fallida.

Es decir que hemos empezado con una palabra como Populismo, que es una palabra que aparentemente se utiliza para descalificar conductas, para mencionar excesos en la política y, de golpe, nos hemos desplazado a un modo de concebir, para preparar esa ontología de la realidad, al discurso que se caracteriza por esta cualidad determinante: que el discurso se tiene que hacer responsable de representar "lo que no puede representar", que el discurso tiene que hacerse cargo de una brecha que a la vez no puede jamás cancelar dialécticamente. En ese sentido es como podemos decir que Ernesto es el que ha deconstruido el hegelianismo y el marxismo, es decir, ese marxismo canónico que imaginaba que las brechas que surgen en el seno de lo social a través del proceso dialéctico iban a ser canceladas. Para Ernesto Laclau, la heterogeneidad, la brecha (en esto está, vamos a decir, en un gran parentesco con Heidegger y con Lacan), esa brecha, esa heterogeneidad es irreductible y no hay ningún proceso dialéctico que la cancele.

Así se nos presenta entonces el discurso como eso que se tiene que hacer cargo de representar la realidad, cuando por otro lado sabemos que no puede ser representada. ¿Cómo definimos un discurso que se tiene que hacer cargo de representar la realidad y que la realidad a la vez no puede ser representada? Sin duda se trata de la retórica, así que la ontología de Ernesto Laclau es una "ontología retórica", porque está soportada, todo el tiempo, en una estructura discursiva que, en vez de constituir un universo de discurso, se tiene que disponer a representar lo que no se puede representar, es decir, se tiene que hacer cargo de lo heterogéneo, eso que lo interpeló a Laclau desde el principio. Discurso es aquello que se hace cargo de lo heterogéneo y a la vez no lo puede borrar,

no tiene más remedio que asumirlo. Dicho de otro modo, lo heterogéneo no es exterior a la representación, sino que viene a ser la representación misma en su carácter incompleto e inconsistente.

Entonces podemos dar algunos ejemplos que muestran el genio de Laclau vinculando, para esta problemática retórica del discurso, nada menos que, por ejemplo, el momento heideggeriano. El fenómeno de la muerte en Heidegger es un hecho óntico, porque la muerte finalmente es el final biológico de todos y, sin embargo, hay una operación a través de la cual Heidegger lo transforma en un hecho ontológico perteneciente a la "analítica existencial", porque ahora la muerte ya no es el final biológico, sino la "posibilidad de una imposibilidad" que me interpela y que, precisamente, me marca en mi "estado de ser arrojado" como aquel que tiene que decidir sobre, precisamente, mi propia finitud. Es decir que un hecho que parecía óntico se vuelve ontológico, pero con la salvedad de que lo óntico y lo ontológico no se pueden recubrir. Es decir, hay de nuevo lo que podríamos considerar un hiato real, una heterogeneidad que no puede ser suprimida.

Veamos en Lacan su fórmula "la relación sexual es imposible". Ahí tenemos de nuevo un ejemplo de brecha ontológica incurable, irreductible. No hay relación sexual. Sin embargo, a la vez, el sujeto busca a través de fetiches, objetos pulsionales, y todas las cuestiones que movilizan el denominado objeto *a* lacaniano, un modo de responder a ese agujero de la imposibilidad de la relación sexual. De nuevo, tenemos un ejemplo donde lo ontológico, "no hay relación sexual", y lo óntico, la construcción, el apañío que cada uno hace en su vida para amar a otros, para gozar de sí mismo o para gozar del otro, no están en el mismo nivel. Bueno, estas son todas consecuencias de esa brecha en la ontología. Lo que es impactante es que Laclau haya sido capaz de conectar el "ser" en Heidegger, el objeto *a* en Lacan y la "clase hegemónica" en Gramsci. Es extraordinario que la razón populista presente una articulación semejante, que evidentemente estoy tratando bruscamente porque merecería un seminario entero.

Porque precisamente la clase hegemónica, a diferencia de la clase corporativa, como diría Gramsci, se caracteriza por no proceder de un fundamento establecido dialécticamente sino que resulta efecto de una articulación. En la medida en que la realidad no puede ser nunca representada totalmente, suceden tres cosas. Primero: la realidad no puede ser representada totalmente porque hay una heterogeneidad. Segundo: el discurso tiene que, sin embargo, generar lo que represente a eso que a la vez no se puede representar, y allí la gran preocupación de Ernesto Laclau por el Maestro Eckhart y los nombres de Dios,<sup>2</sup> la preocupación de Rudolf Otto por lo "numinoso", la teoría del nombre propio en Kripke, la propia teoría del nombre propio que aparece en la razón populista, la teoría del número cero en Paul De Man, donde nosotros podríamos añadir también en Frege y en Lacan la misma problemática, es decir, todas categorías que están siempre enfocadas al mismo problema: ¿cómo se representa lo que no se puede representar? Los nombres de Dios, el número cero, el objeto *a*, el nombre propio, es decir, son todas problemáticas vinculadas a algo que, efectivamente, no tiene ya nada que ver ni con las ideas, ni con las palabras, sino con algo mucho más violento, algo que verdaderamente constituye a las fuerzas materiales, porque el discurso debe ser considerado como una fuerza material, desde el momento en que en su seno habita una brecha que fuerza y violenta el emerger de la llamada realidad con su brecha real. Por eso, la gran influencia de los llamados conservadores subversivos —otros dicen conservadores revolucionarios del siglo xx— como Carl Schmitt. Esta serie de problemas, es decir, el número cero, los nombres de Dios, el objeto *a*, el problema de la ausencia de fundamento en Heidegger, apuntan a lo que podríamos llamar, como decía mi amigo Eugenio Triás, "fundamento en falta", porque más que no fundamen-

2 En referencia al artículo de Ernesto Laclau, "Sobre los nombres de Dios", en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2014, págs. 51-68.



tado es un fundamento en ausencia. Son todas paradojas que son requeridas lógicamente, porque Ernesto es cuidadosísimo en la manera de elaborar la lógica, para que se cumplan estas tres condiciones que dejan como resultado la articulación de lo que denominamos Hegemonía. La primera, como dije al principio, que el discurso no pueda representar algo que le es heterogéneo, pero que no queda más remedio que representarlo, porque es el discurso mismo que nace marcado por lo heterogéneo. La segunda, generar aquellos términos lógicos que se tienen que enfrentar con lo heterogéneo y lo que no se puede representar, o sea, en la terminología de Laclau: el "significante vacío" o el "objeto *a*" son dos determinaciones asumidas teóricamente, para la *praxis* que se deduce de la razón populista. Y tercero, que esa tarea de representar lo que no se puede representar no borre jamás la brecha, que la diferencia y la heterogeneidad que estaban primariamente en el terreno en donde esta ontología brota no sea jamás integrada dialécticamente, no sea jamás borrada por todas estas operaciones.

Bueno, estas tres cuestiones hacen que no haya jamás ningún acceso dialéctico a la universalidad y que no haya otro camino a la universalidad que el paso por lo que Ernesto Laclau llama "articulación hegemónica". Por supuesto que todo esto después va a determinar o sobredeterminar, como diría Althusser, lo que es la "cadena equivalencial", el trazado de la frontera antagonónica, la diferencia entre el "significante vacío" y el "significante flotante", pero todo eso creemos que ya ha sido muy bien desarrollado en estas jornadas. Acentuando el carácter ontológico de la obra de Laclau, habría que recordar el también minucioso análisis para diferenciar la oposición real kantiana, la contradicción dialéctica hegeliana y su propia teoría del antagonismo. Esta vocación de Ernesto de construir una ontología política, es decir, que lo político es que el discurso no puede representar la totalidad y tiene por otro lado que afrontarla, es el punto que nos lleva a la cuestión del Populismo. El Populismo no es una moderación con respecto a la revolución socialista; el Populismo tampoco es un modo de robarle al juego de lo político del mundo institucional su

razón de ser y llevar todo al terreno de los movimientos sociales... el Populismo no es un momento eliminable de la constitución de lo político, en la medida en que la estructura de lo político es la estructura de lo simbólico, y son absolutamente equiparables en Laclau, porque lo político y lo simbólico son estructuras retóricas. O sea que, cuando hay alguien que nos dice que él no tiene nada que ver con la política, es como si nos dijera que odia lo simbólico. Cuando escuchamos que alguien no está concernido por lo político, lo que estamos escuchando es exactamente lo mismo que no estamos preocupados por el inconsciente, no estamos preocupados por el orden simbólico, no estamos preocupados por lo que nos ha constituido como sujetos. Porque, efectivamente, para Ernesto Laclau, la constitución del sujeto (en esto sigue pasos que tienen un gran aire de familia con Lacan) está siempre en relación con el tratamiento de lo heterogéneo. Aquí está Paula Biglieri, que precisamente escribió un texto con Gloria Perelló sobre los usos del psicoanálisis en la obra de Laclau,<sup>3</sup> que realmente es una guía interesantísima y también hoy Lidia Ferrari ha dado ejemplos muy claros acerca de las posibles conexiones entre Laclau y Laclau.<sup>4</sup>

En efecto, la originalidad teórica de Ernesto toma mucho más realce cuando él se apropia de Lacan y de Heidegger y formula algo que Heidegger no pudo entrever por su obstáculo para entender el antagonismo, es decir, la resistencia de Heidegger hacia la "lucha de clases" lo engeguenció y la única lucha que concibió fue la lucha equivocada, una lucha que está muy vinculada a la metafísica del pueblo alemán. En cambio Lacan sí dice en un momento dado que el inconsciente es lo político, pero habría que extraer las consecuencias de esa formulación y las consecuencias son al menos en primer

3 Se refiere al texto de Biglieri, P. y Perelló G. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la Hegemonía de Ernesto Laclau*, Grama ediciones, Buenos Aires, 2012.

4 Se refiere a la presentación realizada por Lidia Ferrari también en el marco de las Segundas Jornadas. *Inédito*.

lugar, que hay una Hegemonía que tiene un sustrato discursivo, y esto no lo había pensado Gramsci. Gramsci había pensado el "fordismo", expresión que toma un lugar muy preponderante en su enseñanza. Después viene todo lo que nosotros consideramos posfordismo. Gramsci había considerado, de una manera muy determinante, la importancia de los bloques culturales, había perfectamente entrevisto la emergencia de nuevos actores sociales que no venían de entrada constituidos, sino que había que articularlos: intelectuales, burócratas, etc., pero no había dado este paso radical que es concebir la realidad desde el lenguaje; la realidad, vamos a parafrasear a Lacan, que "está estructurada como un lenguaje". Ese lenguaje que estructura la realidad no puede jamás eliminar la heterogeneidad desde donde se constituye, a la vez no tiene más remedio que asumirla y, al asumirla, no puede más que hacerla a través de construcciones hegemónicas y, por lo tanto, el Populismo no nombra tal o cual realidad histórica de tal momento, ni nombra tal o cual realidad sociológica, sino que nombra lo político en su acontecer ontológico. ¿Qué quiere decir esto? Que el Populismo es lo contrario, esto es lo que quiere decir, y por eso hay tantas discusiones con los amigos que siguen vinculados al marxismo en el sentido clásico. Populismo quiere decir que no hay procesos dialécticos, que los procesos dialécticos no son los procesos que nombran la transformación de lo social.

Es este mi intento de hacer un homenaje a una obra que, quiero insistir, es sumamente compleja pero absolutamente decisiva para pensar la emergencia contingente en una voluntad colectiva en un proceso de transformación. Ahora los chinos, por ejemplo en Madrid, están diciendo de la razón populista, y lo dicen siempre, que ellos esperaban encontrarse un poco las bromas de la centralidad del tablero, abajo y arriba, en fin, lo que está digamos en este momento fluyendo dentro de la realidad política española y se han encontrado con el problema de Kripke y los nombres propios, el problema del significativo vacío y la relación de la ontología. Bueno, pero es esa la obra de Ernesto Laclau.

## Badiou y el deseo del filósofo

Badiou emerge, quiere aparecer él mismo como un acontecimiento filosófico y elige su momento.

Cuando la filosofía ya había postulado su fin inexorable, cuando ensayaba una y otra vez su propia terapéutica con respecto a ese fin, cuando conjugaba los distintos modos en que la experiencia del fin puede ser atravesada, cuando dormía el sueño de su historia consumada y extenuada por el trabajo de examen filológico de su tradición, cuando lidiaba con su espectro culpable, cuando ya solo habitaba en la academia y el saber enciclopédico. Badiou intenta que ese saber que, como una profesión más, no interpela a la vida en sus apuestas decisivas, se encuentre con la refundación de un nuevo materialismo. Es entonces que pergeñó un acontecimiento que funcionara como una excepción en el estado de situación de los siglos XX y XXI. ¿Marx, Freud, Heidegger y Lacan? Autorizaban la emergencia de un deseo de filosofía semejante. Badiou, alguien que decidió habitar su nombre en la elección por una filosofía clásica, sistemática, y a su vez, radicalmente nueva. Sin duda una apuesta fuerte que merece ser indagada no solo por los filósofos de profesión.

Clásica, porque en ella se abordan, sin rodeos retóricos, todas las cuestiones eternas referidas "al ser en tanto que ser". De allí la presencia espectral de Heidegger, siempre menos asumida que la de Lacan en todo su recorrido. Sistemática, porque la coherencia formal de sus articulaciones, se presenta en cualquier tema, por coyuntural que sea. Hay un forma-

Finalmente, para Alain Badiou, la filosofía es esa disciplina del pensamiento que parte de la convicción singular de que si hay verdad universal hay posibilidad de alcanzar una vida verdadera, una vida más feliz que la del tirano o la del banquero financiero. Este vendría a constituir el plus de goce de Badiou: se es más feliz siendo un filósofo como él. Se dispone de una vida verdadera que pueda circular entre las verdades matemáticas, amorosas, artísticas y políticas, intentando darles su composición para que ellas mismas establezcan un orden en el confín de la experiencia. En suma, aquello que pueda tener el valor de una elección sin atenuantes. Una vez más se trataría de un auténtico fin de análisis sin psicoanálisis, y tal vez haya algo de esto en el deseo del filósofo.

Siempre será pertinente dar la bienvenida al comienzo de una filosofía de la igualdad en el siglo XXI donde el rigor de su procedimiento sistemático no es mortificante, porque el sistema debe siempre tratar dialécticamente a lo excepcional. Esto puede constituir la señal de que no todo está dicho en los tiempos que vienen. Su propia filosofía puede ser el síntoma de una resurrección donde la verdad quizás juegue otra vez su partida igualitaria.

Frió como el matema, como el artista, entregado a un legado que no se termina de descifrar del todo, como el amante atravesado por el encuentro que hace del amor una experiencia que permite captar al mundo desde el Dos irreductible. Fiel y decidido como un militante. Así Badiou desea que el filósofo advenga donde la filosofía había culminado.

## Diferencia entre sujeto y subjetividad<sup>1</sup>

Hay una crítica de Lacan al Mayo del '68 que surge a partir del *Seminario 20* y que, a mi entender, consiste fundamentalmente en diferenciar al sujeto de la subjetividad. Considero que se trata de una diferencia política clave.

Hay una línea de pensadores, Foucault, Deleuze, Negri, que introdujeron con respecto a esto, a pesar incluso de ellos mismos, una confusión metodológica. Ha habido una izquierda posmoderna, a la que denominamos así para diferenciarla de la izquierda clásica, que pensó las relaciones de poder como aquellas relaciones históricas construidas por distintas formas del poder, por lo tanto y como consecuencia de ello, se pensó la subjetividad como efecto de las relaciones de poder construidas. Hasta tal punto que se intentó borrar la dimensión estructural de la constitución del sujeto, llámese esta: división del sujeto, subversión del sujeto cartesiano, o nuestro ultimísimo *parlêtre*. Lo importante es que esto convirtió la cuestión del problema político de la subjetividad en una corriente de pensamiento importantísima, pero excluyendo, evitando, borrando, al sujeto del inconsciente. Por ello, siempre hemos insistido en que la diferencia entre el sujeto del inconsciente y la denominada por la filosofía, subjetividad, sea una cuestión clave. Una vez que la izquierda clásica entendió

1 Intervención realizada en las XIV Jornadas de la ELP, Crisis, ¿qué dicen los psicoanalistas?, en Barcelona, el 12 de diciembre de 2015.

que ya no había ningún sujeto histórico al cual apelar para realizar el destino histórico de la revolución y la versión teológica de la Historia, apareció la nueva izquierda posmoderna que sí empezó a ocuparse de la subjetividad, pero de una subjetividad que estaba siempre construida históricamente, generada por dispositivos, producida por tecnologías y boirando entonces, de esta manera, una distinción clave para nuestro horizonte desde el punto de vista político, que es esta distinción entre sujeto y subjetividad.

La relación psicoanálisis y política es una relación que de entrada no encaja, que está siempre bajo la dislocación temporal de un forzamiento, un "demasiado temprano" o un "es demasiado tarde...". Pensamos que hay que soportar esta tensión de la pieza que no encaja, para pensar la cuestión del psicoanálisis y la política. Así como Lacan decidió que no iba a reescribir el *Seminario de La ética* porque ya no había manera, una vez formulada la sentencia sobre el Otro que no existe, y por tanto admitir que es imposible darle ningún fundamento último y ético a la decisión del ser hablante, por lo mismo "el inconsciente es lo político", a saber, no hay forma de encontrar una relación psicoanálisis-política estable. Sin embargo, considero, y esa ha sido mi apuesta en los últimos años, que ha sido muy fecundo volver sobre ello. Históricamente, ya desde Freud, el psicoanalista era escéptico con respecto a la política. Había entendido que en el sujeto hay una fractura incurable, una división incurable, un real fuera de sentido, y que el único acto subversivo en la cura analítica es que, con respecto a los hechos políticos, hay que mantenerse, o bien en el escepticismo, protegiendo la distancia mínima con los significantes amos que son necesarios para sostener el orden del mundo, o en un cierto cinismo lúcido que dice: "Todos estos significantes amos no son más que semblantes, valen lo que valen, pero sin ellos no podemos vivir". Esta ha sido la posición que siempre he encontrado con frecuencia en el psicoanálisis. Una cierta neutralidad que se traduce en términos de: "Estos significantes son semblantes, este es el significativo amo, nunca va a haber otra cosa que esto, y querer mover

esto lleva a lo peor, si quieres una transformación radical eso va a terminar de una manera nefasta". Por lo tanto, el propio Freud, al final de ese grandísimo texto que es "Moisés y el monoteísmo", dice que confía en la democracia conservadora y en la Iglesia católica como freno al nazismo. Admitamos que allí se confundió un poco. No es que Freud creyera en esas barreras, pero sí pensaba que para un mundo que sostuviera un acto tan subversivo como el psicoanálisis, era necesario proteger ciertos semblantes, y que se hacían cargo de estos las democracias conservadoras y las iglesias católicas.

Nuestra posición actual es que esa historia ya no funciona, ya que la idea que albergaba era la siguiente: la fractura está en el psicoanálisis, y hay un orden que necesitamos que funcione para que el psicoanálisis pueda realizar su subversión con la fractura constitutiva. Pero ahora el discurso capitalista, que Lacan formuló en 1972, ha generado una nueva realidad donde el botón de guerra del Capitalismo, en su mutación histórica denominada Neoliberalismo, es la producción de subjetividad y en donde el orden de los semblantes que sostienen a la vida social están siendo pulverizados. La destrucción del vínculo social le gana de mano a la subversión del sujeto.

Actualmente, tal como lo recuerdan los estudiosos del Neoliberalismo, Christian Laval y Pierre Dardot, evocando a Margaret Thatcher, "la economía es el método, pero el objetivo es el alma". Hoy se trata de fabricar subjetividades. Estamos, por primera vez, en un período histórico en donde ya no podemos decir "está la fractura en la experiencia analítica y está el orden del discurso del amo, que es un semblante que admitimos", porque esta fractura está desmentida, forcluida, dice Lacan, por el propio discurso capitalista, que además está constituido de tal manera que es en sí mismo un rechazo del amor. De tal modo que en estas nuevas producciones de subjetividad —que el error de los foucaultianos y de sus discípulos es volverlas a analizar pura y exclusivamente en términos históricos—, son nombradas como (Laval y Dardot las han estudiado exhaustivamente) los emprendedores de sí, la fábrica del hombre endeudado (Deleuze y Lazzaratto), la nuda

vida (Agamben), donde todas son figuras, que podríamos decir, tienen un dispositivo de dominación que las produce. Es el nuevo malestar, propio del Capitalismo de rendimiento y goce, donde la sexualidad, el trabajo y el deporte, han hecho una amalgama en la que el sujeto está todo el tiempo más allá de sus propias posibilidades, mucho más allá de lo que es posible para él sostener, es un rendimiento que lo lleva siempre a una lógica de "gestión empresarial" de la relación consigo mismo y con los otros. De esta lógica no están exentos los asesinos terroristas, como lo muestran las declaraciones de uno de los jóvenes a la salida del atentado a Charlie Hebdo: "A nosotros nos financian...", como si fueran miembros de una franquicia.

Entre estas producciones de la subjetividad, que deben ser diferenciadas del sujeto por una razón clave, se encuentra una que es muy importante, además de "el emprendedor, el deudor, la nuda vida", que es el "in-empleado estructural", fórmula que mantiene una ligera diferencia con el "parado" sin trabajo.

Al haberse roto la relación establecida por Marx entre el Capital y el trabajo, ya no solo se explota al trabajador para extraer plusvalía, sino que, más bien se lo condena a producir "plus de goce". Esta es para nosotros la verdadera conclusión del discurso capitalista. No se trata de un desempleado, porque un desempleado es alguien que puede volver a ser empleado. Se trata de una nueva forma de explotación que genera un in-empleado que no produce plusvalía en la relación capital-trabajo, pero sí produce plus de goce. Incluso a condición de ser reclutado. En Latinoamérica lo recluta el narcotráfico, y en Europa, y en algún momento en Latinoamérica, lo van a reclutar estas nuevas formas de terrorismo que imprimen un orden y le dan una estructura y un soporte a aquel que, evidentemente, como es un in-empleado estructural, abocado exclusivamente a la producción del plus de goce, no tiene lugar ni tendrá un lugar en el Otro. Por eso la oportunidad de participar en la fundación de una nueva nación, como el califato, o un nuevo orden político como es el narco,

se vuelve sumamente atractiva para estas "subjetividades". Hay que entender, también, que si el discurso capitalista es un rechazo del amor, el odio cobra una dimensión distinta, y que la fórmula que hemos empleado, por ejemplo para pensar el racismo, "es el odio al goce del Otro", y hay que llevarla aún más lejos en sus consecuencias.

El mal actual se caracteriza por actuar de modo tal que se es capaz de destruirse así mismo para provocarle un perjuicio terminal al Otro. No es el egoísta, no es el individualista narcisista, es aquel que está preparado para destruirse a sí mismo con tal de producir el infortunio final de los demás. Este fenómeno que, evidentemente, está concentrado en las formas del terrorismo contemporáneo y que podemos caracterizar como neofascista, va a extenderse cada vez más, si no surgen nuevas alternativas a la lógica del Capital.

Hoy se extiende un odio que no consiste en lo que creyó Marx, "las aguas heladas del cálculo egoísta", porque el egoísta, al final, está aún interesado en sí mismo. El problema es el que está interesado en el mal de los otros, y que lo está de tal modo que es capaz de hacerse un daño que lo extinga con tal de que los otros se perjudiquen para siempre, con tal de que los "otros pierdan finalmente lo que deben perder". Lamentablemente esto se va a extender de una manera novedosa, por eso consideramos muy importante pensar lo que es inapropiable para el discurso capitalista. Esto es lo más difícil, porque, como no hay exterior y no hay ninguna ley histórica que rija su transformación dialéctica, ni hay ningún sujeto *a priori* constituido para cambiarlo, en vez de pensar, como ha hecho cierta izquierda posmoderna, en qué tipo de revuelta sería inapropiable para el amo, hay que pensar, en todo caso, qué es lo inapropiable para el discurso capitalista. No se trata de estar a toda costa en contra del discurso del amo. Más bien, en todo caso, de lo que se trata es de separar al discurso del amo del mercado. A eso lo denominamos "Hegemonía", un discurso del amo organizado por la política y no por el mercado.

El problema está, a partir de esta mutación del Neoliberalismo en su producción de subjetividad, en ver qué lugar es

inalcanzable en esa producción, a qué lugar no puede acceder este dispositivo de rendimiento y goce que se expande transversalmente por todos los lazos sociales.

Ahí considero que es muy importante pensar todos los elementos teóricos que se inauguraron a partir de la enseñanza de Lacan, precisamente para mostrar que son inapropiables para el discurso capitalista, porque son elementos que, si bien definen una singularidad irreductible e irremplazable, es a la vez lo que tenemos en "nos detenemos a pensar en el acto leninista" de Lacan, es decir, cómo trató de organizar una Escuela en función de la experiencia analítica. Pienso que hay ciertos actos instituyentes que son actos políticos que no se pueden confundir con la psicología de las masas, ni con los modelos de la Iglesia y el ejército, ni con los modelos de la masa primaria regresiva dominada por la pulsión de muerte.

En España tuvimos recientemente el 15M, en Francia fue el Mayo del '68; los actos instituyentes son actos que se caracterizan porque están constituidos por lo que "no hay" —no hay relación sexual, no hay metalenguaje y no hay Otro del Otro— y que constituyen a un sujeto que es hijo del acto (nunca anterior a él), y a la vez están atravesados por la angustia y la certeza anticipada. A eso lo denomino *Soledad: Común a la vez que la considero la precondición para "un acto instituyente"*.

El nuevo problema de la izquierda, si no quiere caer en el círculo de las izquierdas posmodernas, que conduce a pensar cómo se construyen históricamente las relaciones de poder y no sale de ahí... Por ejemplo, compartí una mesa con una compañera feminista, y hablaba de las fantasías de sumisión sexual como vestigios de la ideología patriarcal en el goce de las mujeres: ¿cuál era el problema de esta posición? Que es políticamente peligrosa también, porque se traduce al sujeto en términos de relaciones de poder. ¿Por qué un fantasma de sumisión tiene que ser considerado el resultado de un orden de poder patriarcal? En una fantasía de sumisión primero habrá que ver quién, cuántos participan, quién es verdaderamente el sometido, cuáles son las prescripciones del que se va a someter para su goce, en fin, es mucho más complejo. Pero

esto fue lo que ocurrió en la Unión Soviética y otros países socialistas con la homosexualidad, a la que se la discriminó y reprimió socialmente por considerarla una desviación ideológica. Si derivamos de las distintas formas de gozar, ideologías construidas por el poder, lo que en principio puede parecer muy liberador puede concluir en una lógica de segregación. Esas formas de "coherencia" unificadas ideológicamente no solo se desentiende de la división del sujeto, sino que producen un superyó asfixiante. Lo mismo ocurrió en otro debate, sobre la violencia asesina contra las mujeres, en el que me atreví a decir que esa violencia que se decía machista, asumiendo ese léxico, no es una exacerbación del macho, es todo lo contrario, da testimonio de una progresiva ausencia de machos. Esos que matan a las mujeres, lo que más bien señalan con su acto criminal, es el declive y las imposibilidades estructurales cada vez más en aumento para alcanzar la posición viril. Para poder abrir todas estas discusiones es necesario distinguir las relaciones de poder, las construcciones de subjetividad y la posición del sujeto.

Este es el camino que conduce, para mí, a pensar y a considerar todo lo que puede ser inapropiable. Esto es lo que considero que puede ofrecer el psicoanálisis, ahora que ya sabemos que no hay exterior al discurso capitalista, y que ha deshecho las oposiciones civilización-barbarie, democracia-terrorismo. Todas esas oposiciones nos atraviesan, las ponemos en funcionamiento, pero sabemos que son insuficientes para lo que se está gestando, porque la circularidad es eso que permite que las oposiciones ya no sean operativas, al ser circular el movimiento. Por eso para mí la dimensión de lo inapropiable puede ser el camino a reconducir una nueva manera de pensar, y creo que el psicoanálisis de Lacan y su crítica, la que surgió después del '68 cuando él empezó a pensar que verdaderamente no nos dominaban personas, ni Estados, ni hombres poderosos, sino un determinado tipo de estructuras, cuando radicalizó su anti-humanismo, me parece clave para pensar una posibilidad de lo inapropiable.

## Lo inapropiable, la excepción, lo que retorna<sup>1</sup>

*-Podríamos, para empezar, hablar de la izquierda lacaniana. ¿Cómo se la puede entender, teniendo en cuenta que Lacan era psicoanalista, no un estudioso de la política, y que no se lo puede considerar una persona de izquierda?*

Evidentemente, hay que dar todo un rodeo, porque, como has dicho, Lacan no es de izquierda, y además hay una especie de reserva por parte de Lacan hacia los movimientos colectivos. Pero he terminado por entender que toda la construcción teórica de Lacan se realiza en un período en que es muy necesario advertir sobre el totalitarismo. Y, por lo tanto, hay muchas reservas sobre todo aquello que pueda estar orientado por la psicología de las masas o referido a momentos en los que se borra o se eclipsa la singularidad de cada uno. Y sobre todo la impronta hegeliana que tuvieron todos esos movimientos históricos: la idea, como dice Lacan, de las mañanas que cantan, el fin de la historia como un reencuentro de la verdad con el saber, la idea -un poco de Kojève, que fue maestro de Lacan- de los últimos hombres habitando ya en un mundo donde no hay ninguna negatividad que pueda verdaderamente operar. En fin, creo que Lacan se realizó y configuró en ese período, creo que eso dio lugar a un escepticismo en materia de políti-

---

1 Entrevista de Daniel Freidemberg a Jorge Alemán, en el bar *La Ópera*, de Buenos Aires, el 6 de abril de 2016.

ca entre los psicoanalistas, o en otro espacio a un cinismo más bien agudo, y que por el contrario, ahora, leyendo las cosas de otro modo, ahora que ha surgido esta mutación del Capitalismo que denominamos Neoliberalismo, en donde la subjetividad tiene un papel crucial —porque al Neoliberalismo no se lo explica solo a través de la idea de la alienación, como una parte de sí que está extrañada y que uno tendría que recuperar, sino que hay una producción radical de la subjetividad—. En esa perspectiva, Lacan ofrece nuevas lecturas. Por ejemplo puede permitir pensar qué sería inapropiable para el Neoliberalismo, para sus circuitos de producción de la subjetividad, qué cosa puede haber en la existencia hablante, sexuada y mortal, que no sea integrable en los circuitos en donde ya la subjetividad y la mercancia han hecho uno.

Entonces, la izquierda lacaniana un poco surge a raíz de este tipo de conjeturas e interrogantes. También hay que decir que la izquierda lacaniana es contemporánea de este problema: ya no hay más un sujeto histórico, ya no hay más un sujeto al que se le pueda adjudicar que lleve adelante algún proceso de transformación histórico. Ya se sabe que hay que construirlo, y para construirlo hay que saber cómo está hecho. Es decir, cuando hablamos de construir, por ejemplo, Hege-monías, el lugar del sujeto en la construcción de esa Hege-monía es absolutamente determinante, y por lo tanto hay que definir qué es el sujeto. Te diría que el hecho político contemporáneo pasa por definir qué es el sujeto, que ya no se puede hacer política solo definiendo leyes objetivas de lo social, o comportamientos de las distintas clases... Todo eso se ha fragmentado mucho, todo eso ha ingresado en una liquidación que el propio Neoliberalismo realiza a través de sus dispositivos. Por lo tanto, no solo en mi caso, que trabajo desde el psicoanálisis una izquierda lacaniana: basta ver el impacto de Lacan en muchos pensadores radicales. Por ejemplo, el intento de Žižek de volver al idealismo alemán, leyendo a Hegel en particular, pero también a Schelling e incluso a Kant desde Lacan. O la ontología de Badiou, que tiene una inspiración muy fuerte también en la enseñanza de Lacan, o, por supues-

to, nuestro Ernesto Laclau, que, en su construcción discursiva de la realidad política, las tesis lacanianas juegan un papel importantísimo.

*—Pensando, precisamente, en la reformulación que Laclau hace del Populismo, ¿se podría decir que, de hecho, el Populismo tiene más en cuenta al sujeto que otras posiciones políticas, incluyendo las diversas izquierdas?*

Sin duda. Fijate una cosa: las democracias deliberativas están basadas en general en teorías comunicacionales donde todo se agota en lo simbólico. Es decir, dan por supuesto que hay una comunidad de ciudadanos dentro de la que todos dialogan entre sí y donde todos están representados. Así que, si pudiéramos localizar cuál es el mito que soporta a la tradición de la democracia liberal, representativa, es un mito comunicacional, dialógico, en donde cada ciudadano va a tomar la palabra y se va a entender con el otro. El punto de partida de Laclau, y por eso pasó por los místicos antes de escribir *La razón populista*, fue interesarse por aquello que el lenguaje no puede representar. Es decir, el lenguaje estructura la realidad, pero la realidad está hecha de tal manera, en su relación con el lenguaje, que no puede ser representada, y a la vez no hay más remedio que representarla. La primera aproximación lacaniana a la construcción retórica de la realidad es una realidad agujereada, que nunca puede ser representada del todo porque el lenguaje no está hecho para representarla, pero a la vez no hay más remedio que representarla, y a eso Laclau lo llama "Hegemonía". Hegemonía es cuando el lenguaje, sin poder representar la realidad, la debe representar, y es indispensable introducir la cuestión del sujeto. En ese sentido, el Populismo es, sin duda, la introducción del sujeto en lo político, tal como lo entiende Ernesto.

*—Esa situación en que la mercancia y la subjetividad terminan siendo más o menos lo mismo, ¿se vincula a lo que Lacan llamó "el discurso capitalista"?*



Tal cual. Yo creo que el que dio la fórmula más anticipada y profética del Neoliberalismo fue Lacan en el '72 con esta denominación de "discurso capitalista". Que, si atendemos a ella, no funciona como un discurso, porque en un discurso hay imposibilidad, en un discurso hay corte, en un discurso hay ruptura, en un discurso no se puede representar todo, en un discurso hay una heterogeneidad siempre puesta en juego. En fin, habría que ir a la lógica lacaniana. El discurso capitalista, por el contrario, es un sujeto que se conecta directamente con la plusvalía de goce. Es decir, un sujeto consumidor y consumido. Es un sujeto que toma agua para calmar la sed y cada vaso de agua aumenta la sed, digamos. Es un sujeto que está todo el tiempo en un movimiento ilimitado, en el que está más allá de sí mismo, está por fuera de sus propias posibilidades, está empujado por un mandato de goce que lo coloca en una situación que es la que el Neoliberalismo ha utilizado para hacerle sentir a la gente que, cada vez que hay un problema social, es en realidad una dificultad personal, que cada vez que pierde algo, resulta que está ante una gran oportunidad, que se tiene que concebir a sí mismo como un empresario de sí, como decía Foucault, que tiene que gestionar su vida y la de los otros, y la relación con los demás, desde esa lógica empresarial. En ese sentido el discurso capitalista, desde luego, por cómo Lacan ordenó su estructura, es un dispositivo que anticipa el funcionamiento del Neoliberalismo, y ahí me gustaría señalar que, en mis trabajos, he tratado de ocuparme siempre de diferenciar la subjetividad del sujeto. Es decir, una cosa es la subjetividad construida y producida, y otra cosa es el sujeto, que por definición no puede ser producido. No hay producción del sujeto.

*—El sujeto es anterior...*

Claro, el sujeto es un efecto del lenguaje, y la relación que tiene el sujeto con el lenguaje no es de producción.

*—Si el sujeto es anterior, si no puede ser producido, ¿ahí es donde se puede buscar qué sería inapropiable para el Neoliberalismo, lo que impide al Neoliberalismo consumirse como crimen perfecto?*

Exactamente, mi idea es que, si nosotros le entregamos al poder toda la construcción de la subjetividad, como ha sido un poco el historicismo foucaultiano, el crimen es perfecto. Un error, me parece, que está presente en el caldo foucaultiano-deleuziano, es hacer derivar a la subjetividad de las construcciones de poder. Es cierto que son construcciones históricas, que cada época coloniza el lugar vacío del sujeto de una manera distinta, que en cada época el sexo, la muerte y la palabra son tratados históricamente, no me voy a oponer jamás a esa teoría de la construcción histórica; pero no podemos reducir todo a la construcción histórica, porque, como has dicho antes, habría crimen perfecto y entonces llegamos a un momento de la historia donde la apropiación es absoluta, donde ya toda la subjetividad, la relación con la muerte, la relación con la palabra, la relación con el sexo, está capturada por los dispositivos neoliberales.

*—¿Cómo se verifica este límite para concretar el crimen perfecto?*

Que hay un resto, un vacío, una división, una brecha, que finalmente nunca ninguna producción puede terminar de colmar, y, cuando esa brecha logra entrar en una dimensión colectiva que yo llamo *Soledad: Común*, suceden cosas inesperadas. Si suceden todavía cosas inesperadas es porque hay *Soledad: Común*. Es decir, algo que se sustrae del régimen de producción de subjetividad general. No son cosas permanentes, son más bien raras y extrañas, pero cuando ocurren no ocurren bajo el modo, como creen los psicoanalistas clásicos, de la psicología de las masas y la alienación a un líder. No, a veces ocurre que lo más singular que hay en cada uno, lo que no tiene ninguna posibilidad, vamos a decir, de ser intercambiado, porque no es intercambiable como la mercancía, de golpe, anónimamente, también participa de una experiencia colectiva. Y yo creo que la condición de posibilidad de una experiencia política de vocación transformadora es esta.

*—Pensando en eso, que suceden cosas inesperadas, recuerdo aquella frase de Walter Benjamin, "el enemigo no ha dejado de vencer".*

*No dice "el enemigo venció", parecería que una y otra vez tiene que seguir venciendo porque hay algo que no puede eliminar...*

No ha dejado de vencer y por el otro lado está la insistencia permanente en la posibilidad, que también tenía Benjamin en la cabeza, de la irrupción de algo igualitario. Benjamin lo veía como una interrupción mesiánica de la historia. Ricardo Forster en sus distintos y agudo ensayos sobre Benjamin, ha indagado las diferentes lecturas posibles de esa "interrupción mesiánica", incluso conjeturando sobre las posibilidades actuales de la misma. Por esto, no se lo puede ver solo como una interrupción, lo veo como un movimiento que va entre la interrupción y la construcción. La interrupción es interesante, pero exige después la apuesta de una organización que la aloje.

*-Supongo que también en nuestra vida cotidiana hay aspectos que el Neoliberalismo no puede capturar, o no puede capturar del todo...*

Sí. Todo el tiempo. Todo aquello que nos relacione con la verdad, que desconocemos pero que opera en nosotros, o todo aquello que nos remite a un saber que nos atraviesa pero del cual no disponemos, se está manifestando. Otra cosa es que no haya condiciones para poder hacer algo con esto. Porque, evidentemente, para poder sentir el exilio de uno mismo uno tiene que tener casa, si a uno lo arrojan a la intemperie, ya no hay más experiencia del exilio. Para hacer la experiencia del ser para la muerte uno no puede estar en un lugar donde se fabrican masivamente cadáveres, como los campos de concentración. Para poder hacer la experiencia de qué es habitar el lenguaje, uno tiene que estar en un lugar donde verdaderamente algún discurso lo haya acogido. El problema que tenemos en esta época es que está todo preparado para que toda esta experiencia sea cada vez más difícil de realizar. La pregunta que se hacía Marx, de por qué nos emocionan los griegos. ¿Por qué uno lee un poema de Hölderlin y aunque

no conozca el alemán capta que, más allá de las determinaciones históricas, sociales e idiosincrática de ese poeta y de ese poema, hay algo que se escapa a todas esas determinaciones y llega hasta nosotros? ¿Por qué hay transmisión? Si fuera todo producido, ese efecto de transmisión sería impensable, no podría tener lugar. Uno puede todavía emocionarse con algo absolutamente ajeno porque finalmente hay en cada uno de nosotros eso ajeno también.

*-Que exista la poesía, precisamente, o al menos alguna poesía, ¿puede ser un ejemplo de aquello que se escapa a la producción neoliberal?*

Totalmente. ¿Por qué puede interesarnos un poeta del siglo xv? Supongamos que no conocemos ni la lengua, ni la sociedad, ni las determinaciones subjetivas del tipo que escribió el poema, que no conocemos absolutamente nada. Y sin embargo, de golpe... Para mí ese es un momento de *Soledad: Común*. Hay algo de lo singular de ese poema que viene hacia mí y yo tengo la capacidad de leer. Y no hay una jerarquía, un experto o alguien que me explique cómo tengo que leerlo: eso llega. Sin eso no me parece que se pueda hacer política.

*-Decías que a veces algo emerge en determinadas circunstancias, ¿es el caso de los países de Sudamérica que, más o menos coincidentemente, tuvieron o tienen gobiernos contrarios al rumbo neoliberal?*

No es una emergencia puntual. Por ejemplo, yo estoy convencido de que, para ir al ejemplo más cercano, el kirchnerismo habría sido inconcebible sin los días del 2001. Lo que pasa es que los días del 2001 no tomaron la forma política, porque hay un proceso temporal siempre. Hay un momento en el que, en todo acontecimiento, hay una equis, y luego hay algo que trata de alojarlo. Nunca lo aloja bien, porque la institución y el acto instituyente no se llevan bien. Ese es el problema, por eso puse los dos puntos entre "soledad" y "común", porque no va a haber un pleno encuentro entre lo que es un acto que instituye

algo y lo que lo recibe, como no hay ningún encuentro entre el poema y la academia poética, o entre el amor y la familia. Hay, sí, encuentro, puntos de encuentro y puntos en donde verdaderamente se ve que son solo los puntos los del encuentro. Aun así, si uno no atraviesa esa apuesta por la permanencia, tampoco sabe nada del acto. No se entera nunca de la verdad del acto instituyente.

*—¿Cómo se podría describir, desde esa perspectiva, lo que se vivió en estos países?*

En estos países y en el mundo. Yo creo que hay un nuevo modo de acumulación del Capital, hay un intento de dinamitar casi todos los pactos sociales y tratar de que el asalariado deje prácticamente de ser un asalariado. Creo que se han roto incluso las relaciones históricas del vínculo capital-trabajo, que ahora hay un proceso de acumulación por desposesión, directamente. De que, por ejemplo, se trabaje precariamente. Es decir, creo que esta producción de subjetividad de la que hablábamos antes necesita un clima de terror, un clima de precarización general, para que todo el mundo se preste al programa. Es la paradoja de una voz aterciopelada que esconde una ley de hierro. Esa producción del empresario de sí no puede producirse en otro ámbito que en uno donde uno sienta que está todo puesto en duda, todo puesto en crisis, donde nadie sabe cuánto va a durar en un país, en un trabajo, en una relación. Creo que la forma que ha tenido ahora el Neoliberalismo de asumir esta nueva etapa es una forma en que los propios sujetos se autodisciplinan porque están invadidos por el pánico.

*—Si es así, y pensando que el Neoliberalismo nunca desapareció en estos países, ¿cómo pensar lo ocurrido en la primera década del siglo XXI en Sudamérica? ¿Como excepciones?*

Yo creo que sí, que la historia no tiene forma de borrar la excepción, que no puede solamente construirse todavía en una lógica totalizante, desde la que no haya lugar para mo-

mentos excepcionales. Si no, hay crimen perfecto. Lo que pasa es que estos momentos tampoco vienen, como se pensaba antes, derivados de las condiciones objetivas que previamente dan cuenta de los mismos. Yo creo que es algo que de golpe ocurre. No necesariamente se pueden explicar por los momentos ascendentes de la crisis social. Si no, la historia de la humanidad sería la historia de los campos de concentración, nada más.

*—Ahora, ante lo que está ocurriendo en la Argentina —salarios insuficientes, pobreza, desocupación—, parece resurgir esa idea, a la manera de una esperanza, de que la crisis va a producir una reacción, como una relación de causa-efecto...*

No, no. A pesar de que Heidegger es un hombre de una terrible ambigüedad política, hay un momento, en el '60 cumpleaños, con Jünger, donde Heidegger le dice: "La sobremedida del dolor no trae aparejado cambio alguno". Cuando Jünger le pregunta si la guerra no es una posibilidad de franquear la línea de la metafísica, Heidegger dice terminantemente no, "la sobremedida del dolor no trae aparejado cambio alguno". Es decir, la idea de que una situación crítica, dolorosa y extrema... No hay una conexión causal. ¿Por qué pasaron esos momentos que vimos en Latinoamérica? Bueno, allá en Europa decían que Estados Unidos está tan preocupado por lo que pasó con Al Qaeda y con Medio Oriente que se distrajo con Latinoamérica, pero no me parece suficiente. Se puede haber distraído, pero de golpe acá surgieron voluntades políticas. Está claro que esas voluntades tenían referencias históricas previas, pero por qué se activaron, bueno, ahí... Es como en la vida de un sujeto: de golpe, algo lo conecta con un momento determinado y no sabemos bien...

*—Me interesaría que habláramos algo del caso de Podemos en España, al que estás muy vinculado, ¿cómo ves a esa alternativa?*

En primer lugar, lo veo como una nueva teoría dentro de la izquierda, que replanteó cosas que la izquierda clásica, va-

mos a decir, más esencialista, no habría planteado. Tal vez esas cosas que planteó tienen que ver con la relación que *Podemos* tenía con América latina y con sus lecturas. Es decir, hubo un cambio de bibliografía con *Podemos*. Con *Podemos* apareció Gramsci, apareció Laclau, ha aparecido Lacan, y de allí la amistad mía con algunos de ellos, o Laclau-Lacan, o la izquierda lacaniana. Creo que tomaron a partir de allí una serie de decisiones vinculadas a la teoría, por ejemplo plantear claramente "o la troika o el pueblo", "o Alemania o el pueblo". Empezaron lentamente a usar la palabra "patria" que estaba del lado de la derecha franquista y de la Falange, usaron "traidor a la Patria", una expresión inédita en la izquierda. Luego empezaron a utilizar la palabra "casta", que viene a ser como un sucedáneo de la oligarquía de aquí. Hicieron una interpretación más movimientista también del 15M. En definitiva, creo que plantearon de otra manera cómo se trazaba, utilizando el lenguaje de Laclau, la frontera antagonica, y trataron, sobre todo, de dejar de ser testimoniales, como lo era clásicamente la izquierda, y se instalaron en una cierta vocación de ganar. De ir al gobierno, como dicen ellos, de ir a la centralidad del tablero, de disputarle al PSOE la Hegemonía de la izquierda. Ahora ya se encontraron con graves obstáculos, la corporación mediática ha realizado una contraofensiva sobre ellos muy importante, empezaron ya las primeras tensiones internas, el PSOE no se atrevió a hacer un pacto con las izquierdas. Podrían haber gobernado perfectamente con *Podemos*, con Izquierda Unida y el partido nacionalista vasco, pero la estructura del PSOE... los barones del PSOE directamente han prescrito que no es posible hacer un pacto con *Podemos*.

*-Algo que de todos modos lograron, y es un hecho, es que se rompió el bipartidismo en España, ¿no?*

Eso es un hecho, y además te diría que hay un cambio de cultura política en España. Se ve en las librerías: me hace gracia, por ejemplo, ver los libros de Lenin, de Gramsci, cosas que imaginé que, en España, después del giro posmoderno,

no iban a ser más leídas. Hay un retorno, digamos, del debate político, hay muchos jóvenes que se interesan por la discusión y el debate de la política, la gente ya no lee *El País* como si fuera la gran *Biblia* progresista, la gente ya no cree en los cantautores progresistas. Hay bastantes cosas nuevas culturales. De entrada, cuando mis amigos me hablaban de *Podemos* y me lo trataban muy pragmáticamente, diciendo "no van a llegar, no van a alcanzar los votos", yo les decía que a mí eso me resultaba verdaderamente irrelevante. Entiendo que a mis compañeros de *Podemos* no, pero a mí lo que me interesaba era el espacio que se abría, la nueva manera de entender la política que se había puesto en curso. Y que era bastante inédita para lo que era el continente, y en la que creo humildemente haber colaborado.

*-¿Dirías que eso que se abrió es algo que va a ser difícil de deshacer?*

Yo creo que sí.

*-Quizá, entonces, lo que abrió el kirchnerismo acá, lo que abrió Chávez en Venezuela, o el PT en Brasil, sea también difícil de deshacer, por lo menos en ese plano...*

Yo soy optimista en eso. Yo creo que podemos atravesar ahora momentos difficilísimos, pero aquellas experiencias que han tocado algo de lo real que está en juego en la vida de la gente, tienen muchas posibilidades de retornar. Los '70, aquí, parecían muertos para siempre, parecía que no iba a volver nada de ello, pero parece que había algo de los '70 que pujaba por volver a aparecer y apareció. Lo que no tiene ninguna capacidad de aparecer es aquello que no apuesta por nada.

*-¿Qué sería aquello que no apuesta por nada?*

-Pienso por ejemplo, en el PSOE desintegrándose porque solo piensa en su supervivencia. No arriesga, no asume el an-

tagonismo. Ha borrado incluso aquellos antagonismos que lo constituyeron, se borran, se terminan. Si, por ejemplo, el peronismo borrara el antagonismo que lo constituyó, podría ser muy exitoso y podría juntar a más gente, pero a la larga pienso que eso no va a tener demasiada... Todo aquello que no toca de algún modo lo que podríamos llamar algún real, no lo veo posibilidad. Puede ser, sí, que se haga con el Estado, pero no creo que al menos pueda, para volver a la frase de Benjamin, vencer definitivamente.

*-Tal como fue planteada la idea de "batalla cultural" con la que tanto se insistió desde el kirchnerismo, ¿no hubo un menosprecio de la situación real de las subjetividades en el Neoliberalismo? ¿No hubo una negativa —o negación, quizá— a reconocer esa situación, una visión idealizada del sujeto social, un reduccionismo que limitaba todo a la disputa con los grupos mediáticos, y que, por lo tanto, impidió una mejor llegada a las mayorías?*

-Ciertamente es así, pero si nos detenemos por otra parte en la potencia extrema que tienen los dispositivos de producción de subjetividad, esto es muy paralizante. Incluso la expresión "batalla cultural" se queda corta, salvo que entendamos a Cultura en un sentido freudo-lacaniano, es decir, el lugar primero donde el organismo vivo, la propia imagen del cuerpo y el sujeto, se vuelven sexuados, hablantes y mortales. Mi amigo Carlos Fernández Liria, un filósofo español, marxista e ilustrado, dedicó su último libro *En defensa del Populismo*, a retomar algunos trabajos míos, "las malas noticias" que se ponen en juego cuando no hay más remedio que pensar lo que la Ilustración evitó pensar, la captación del animal humano por el aparato gramatical, y el modo en que la pulsión impregna el lenguaje transformándolo en un medio de goce. Por ello los proyectos políticos actuales, de vocación emancipatoria, encuentran limitaciones muy serias ha tener en cuenta, y que nos deben volver muy prudentes al imaginar rápidamente una salida del Neoliberalismo. La acertada fórmula de Santiago Alba Rico, va precisamente a este punto: "Revolucionarios

en lo económico, reformistas en lo institucional, conservadores en lo antropológico". Como ves, no es muy fácil anudar esas tres dimensiones, ¿qué clase de organización política de lo Común podría hacerlo? Estamos siempre como en las vías peras... Voy a un detalle periférico para ilustrar la cuestión, el fenómeno de la locura; cuando era niño había en las calles "locos" por todas partes, y deliberadamente uso el término locura para no ingresar aquí en las disquisiciones sobre las estructuras clínicas. En Chivilcoy había un loco, Faso Musitani, que llegué a conocer en un viaje de niño y que mi madre me lo dio a conocer, que daba largos discursos en el único cine, y se pintaba de verde. Fatídicamente llegó a pintar él su casa y el caballo. Cortazar, a quien mi madre conoció como el maestro de Chivilcoy, escribió unas páginas sobre él, creo que en *Último round*. Y también había otro permanentemente en la línea de subte de Tribunales que deliraba con Drácula; otro transmitía carreras de autos inexistente en los bosques de Palermo, y no te cuento en los pueblos, y en Madrid mismo cuando llegué. Bueno, el loco como figura que interpelaba incluso a un niño, ha desaparecido de todos los paisajes posibles, y ha quedado definitivamente medicalizado. La antipsiquiatría, la visión foucaultiana del asunto, la orientación lacaniana, apenas han servido para una nueva sensibilidad en Europa en algunos psiquiatras; pero no se trata de la psiquiatría; es más bien, usando el lenguaje de Foucault, un dispositivo biopolítico donde intervienen concepciones del orden público, de la higiene de las poblaciones, de la industria farmacológica, etc., que muestran hasta dónde llega la potencia política de la producción de subjetividad. Cuando Santiago Alba habla de un conservadurismo antropológico, coincido con él traduciéndolo: se trata de conservar el lugar donde la voz del cuerpo se cruza con el significante del sujeto, porque como venimos sosteniendo en esta conversación, esa es la precondition de aquello de lo que el dispositivo no puede apropiarse.

*¿Cómo pensar la cuestión de la llegada a las mayorías en una sociedad en la que el Neoliberalismo produce subjetividades, teniendo en*

cuenta que las subjetividades así producidas no pueden escuchar otra cosa que lo que están previamente dispuestas a escuchar? ¿No habría una imposibilidad radical de encontrar algún tipo de coincidencia, o alguna ocasión de intercambiar algo, entre la población ganada por el Neoliberalismo y quienes se identifican con los proyectos emancipatorios? ¿O existirían, así y todo, resquicios por donde llegar?

—Bueno, en la medida que no hago más que repetir que no hay crimen perfecto, opto por pensar en los resquicios, y en este punto mantengo un debate con los filósofos que se consideran a sí mismos comunistas radicales, aunque finalmente coincida con ellos en un mismo horizonte. Es cierto, por empezar, que el problema no es el individualismo o, como se suelen decir, hoy más que nunca, está lleno de “voluntarios” que van a cualquier parte del mundo ha realizar trabajos solidarios y de gran ayuda. Pero eso no se transforma, para hablar al modo de Badiou o Rancière, en carismático, en una subjetivación colectiva de lo político, y como son filósofos, ellos piensan que es una Idea la que se presentará en la situación a la que deberá el colectivo serle “fiel”. De acuerdo, pero no veo cómo se daría ese proceso de construcción sin que, como dice Laclau —y mirá que he problematizado y discutido esa cuestión incluso con él—, sin que surjan en primer lugar “demandas no satisfechas institucionalmente” que encuentren una articulación contingente que transforme esa parte excluida en un proyecto hegemónico. Luego, con el diario del lunes, te dicen que no pudiste salir del neoneokeynesianismo consumista de las clases medias emergentes, del verticalismo de la organización política, de la referencia al líder carismático, etc. Admito que ese diario del lunes es leído desde el principio por algunos donde cualquier contacto con el Estado y los semblantes de la Democracia ya son señales de la traición. Ahora dicen esto de *Podemos*, después de lo que algunos consideran un “fracaso” en las elecciones. Para mí la batalla recién comienza, y aun admitiendo todos los impases, no había otra forma que pasar por ahí. Lo mismo puedo decir del kirchnerismo. Tal vez sea mi impronta psicoanalítica, pero

cuando uno toma la palabra en un análisis así tenga 90 años, habla como un hijo, no puede ahorrarse dar cuenta como frasco de algún modo su estructura edípica y como logro en el mejor de los casos sacar “fuerzas de flaqueza”, como dice mi amigo Germán Cano. Por ello, más que una Idea robusta y firme, veo siempre a nuestro rumbo determinado por estas fuerzas de flaqueza.

—Si, como dijiste varias veces, no se avizora una salida del Capitalismo en el horizonte, y el Neoliberalismo se realimenta de sus crisis, ¿no habría que pensar la emancipación, no como una meta, sino como una tarea permanente, una suerte de “revolución permanente”? No alcanzar la emancipación sino vivir emancipándonos. Si pensamos desde esa perspectiva las experiencias sudamericanas de principios de este siglo (chavismo, kirchnerismo, el PT en Brasil, etc.), como modos de resistencia a una realidad generalizada en el planeta, la del Neoliberalismo, ¿no se entenderían mejor sus debilidades?

—Sí, es en vano enumerar todas las debilidades estructurales, que las hay y muy serias, si no se tiene en cuenta el tipo de estructura que el Capitalismo en su devenir neoliberal encarna, y la condición circular del mismo, en la que inspi-rándose en Lacan he sacado diversas conclusiones; cuando Žižek sugiere una nueva lucha de clases a partir de la figura del refugiado, o se habla de la inmanencia de la multitud que va a producir un vuelco histórico, o un “acontecimiento” que se presentará como una ruptura en la situación, me parece que se descuida cómo sería la organización política que volvería operativas esas variantes, y a su vez, en cuanto aparece la organización política, la misma adolece siempre de defectos estructurales, el maquiavelismo político, la pregnancia jerárquica del Estado, la asimilación a lo que Sartre llamaba “la razón inerte”. En medio de estas tensiones irreductibles hay que insistir, para que tal vez se deposite una huella a descifrar en los legados simbólicos de la historia. Lo sucedido en Latinoamérica en estos años, se señalen las limitaciones que se se-

ñalen, constituye un legado de este tipo; no fue solo la historia de tal o cual presidente, o partido, se desplegó una dinámica antagonica que atravesó lo social enteramente, tocando puntos muy sensibles para las corporaciones. Si eso se desecha porque no constituyó un cambio irreversible en nombre de categorías abstractas que no se sabe cómo podrían encarnarse, desde cómo deberían haber sido las cosas, sencillamente me parece un error metafísico. Otra cuestión es lo que señala, donde la emancipación siempre recomienza, y en esto hay que saber "desidentificarse" en el momento oportuno y no descartar repetir lo mismo, hay que pensar en cómo retomar lo realizado en una perspectiva nueva de la cual aún no sabemos qué nombres la habitarían, o dicho de otro modo, tendríamos que ver cómo se vuelve a trazar y se construye la nueva frontera antagonica y qué actores son capaces de encarnarla.

*Uno de tus libros de poemas se titula No saber, y ahí, me parece, en esa disponibilidad propia del no saber, estaría lo que hace posible la emergencia de la poesía, o al menos de cierta poesía (Vallejo, Celan, Rilke, Gelman, Rimbaud, San Juan de la Cruz, Denise Levertov, René Char, Fina García Marruz). Siendo, como es, algo también propio de la experiencia del psicoanálisis, parecería, según escribiste, que también lo están incorporando algunos movimientos emancipatorios, cuando hasta hace no mucho el pensamiento emancipatorio o revolucionario aceptaba como propia la búsqueda de acumular saber propio del iluminismo. Si es así, estaríamos ante una suerte de revolución en el pensamiento emancipatorio, que, si se extiende y afirma, puede tener consecuencias extraordinarias. ¿Lo ves así?*

-En parte sí, parafraseando a Jacques-Alain Miller, "políticos, un esfuerzo de poesía". Ahora que no existe el espejismo de las famosas leyes objetivas de la historia, la atención a la escucha de lo que habla en la lengua, el decir poético que custodia lo imposible de formular, se han vuelto cruciales, si es deseable que la política no esté manejada por los *slogans* de la publicidad y los medios. El Heidegger de la derrota, después de su infamia, hablaba de la vecindad entre poesía y pensa-

miento, una vecindad topológica que excede al campo literario para la poesía y al campo filosófico para el pensar. Tal como él lo dice: "El pensar es un mirar escuchando", pero el asunto es que para sostener esta posición hay que actuar de otro modo que un intelectual que siempre sabe lo que dice, hay que atreverse a ser una suerte de infiltrado entre los "intelectuales", viviendo en su mundo, pero abriendo la puerta del "no saber", que no es desconocimiento ni ignorancia, es un saber en reserva, que en cualquier momento puede aparecer en cualquiera y dar paso a una verdad política. Sin pensamiento poético, que no es la sutura de la que habla Badiou con respecto a Heidegger, sin el sujeto de Lacan, no puede tener lugar una lógica emancipatoria; esa será la fuerza de la que dispondrá en su fragilidad constitutiva.