

Serie TRI

En primera persona, así define a este libro, y así comienza. Un recorrido sobre las reflexiones en torno a psicoanálisis y política que Jorge Alemán nunca abandona.

Es así que términos que siempre escuchamos, sin un contexto definido, son clarificados en el marco de una posición ética respecto al psicoanálisis, y lo que con el concepto de izquierda lacaniana intenta transmitir. Dos términos que parecen no confluir, la izquierda y la orientación lacaniana, hacen que este no sea un libro sobre psicoanálisis, ni un libro sobre política, sino sobre política del psicoanálisis, sobre la dimensión política y ética que el discurso del psicoanálisis tiene en la época que nos toca vivir, donde conceptos como neoliberalismo, dominación, hegemonía, capitalismo, izquierda, ideología, utopía, acontecimiento, contingencia, técnica, mercancía y revolución, son revisitados para clarificar y orientar lo que el psicoanálisis puede decir y el lugar que debería ocupar en esa praxis.

¿Que es ser de izquierda? En las páginas de este libro se encuentra una respuesta que lejos de ser cerrada y acabada, y que daría un ser al sujeto de izquierda, lo ubica en relación a algo inabarcable que tiene que ver con la propia constitución subjetiva.

Jorge Alemán es Profesor Honorario de la Universidad de Buenos Aires (UBA), miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), AME de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP-España) y la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL-Argentina). Es Consejero Cultural de la Embajada de la República Argentina en España. Premio Fondo Nacional de las Artes 1974; Premio Adolfo Walsh, Sindicato de Prensa de Mendoza 2008. Miembro de CRUCE, Arte y Pensamiento, Madrid. Miembro del Consejo Académico de la Fundación Descartes. Ha publicado entre otros: *Filosofía del Inconsciente, conversación con Eugenio Triás* (Síntesis, España); *Arte, ideología, y capitalismo*, con Slavoj Žižek (Círculo de Bellas Artes, Madrid); *El devenir del Inconsciente* (Grama ediciones, Argentina); *Notas antipsicofísicas* (Grama ediciones, Argentina); *Derivas del discurso capitalista* (Miguel Gómez, España); *Lacan y la gran filosofía* (Ed. Franco Angeli, Milano); *L'inconscio e la voce. Esistenza e tempo tra Lacan e Heidegger* (Ed. ET AL, Milano); *No saber* (Activo Puente, Argentina).

Alejandra Glaze

Serie TRI

Jorge Alemán

Para una izquierda lacaniana...

Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos

Jorge Alemán

Serie TRI

grama
EDICIONES



grama

grama
EDICIONES

JORGE ALEMÁN

PARA UNA IZQUIERDA
LACANIANA...

INTERVENCIONES
Y TEXTOS

Serie Tri
 grama
EDICIONES
Buenos Aires, 2009



© GRAMA ediciones, 2009.
Fondo de la Legua 2467, Edif. 3, Dto. 40
(1640) Martínez, Pcia. de Buenos Aires.
Tel.: 4743-8766 • grama@gramaediciones.com.ar
<http://www.gramaediciones.com.ar>

© Jorge Alemán

Alemán, Jorge
Para una izquierda lacaniana... - 1a ed. 1a reimp. - Buenos Aires : Grama Ediciones, 2010.
112 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-1199-97-6

1. Psicoanálisis. I. Título
CDD 150.195

Diseño de tapa: *Kilak | Diseño y Web*
www.kilak.com

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

IMPRESO EN ARGENTINA

DISTRIBUYE EN ESPAÑA:

CANOA EDITORIAL • Teléfono / fax: 934 242 391 canoaeditorial@yahoo.es

DISTRIBUYE EN BRASIL:

LIVRO MERCADO AGÊNCIA LTDA. • Belo Horizonte - MG Tel/Fax: (31) 3223 6444
Rio de Janeiro - RJ Tel/Fax: (21) 2547 3600 comercial@livromercado.com.br

Índice

Presentación.....	7.
<i>Alejandra Glaze</i>	
Una izquierda lacaniana... ..	9
Derivas sobre la inserción-desinserción	29
La metamorfosis de la ciencia en técnica: el discurso capitalista	47
El legado de Freud.....	57
Lógica lacaniana: un caso de la escritura psicoanalítica.....	65
Tesis sobre la institución: la confusión sobre el cero.....	81
DEBATE ERNESTO LACLAU / JORGE ALEMÁN ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?	89

Presentación

En primera persona, así definiría a este libro, y así comienza. Un recorrido sobre las reflexiones en torno a psicoanálisis y política que Jorge Alemán nunca abandona.

Es así que términos que siempre escuchamos, sin un contexto definido, son aquí clarificados en el marco de una posición ética respecto al psicoanálisis, y lo que con el concepto de izquierda lacaniana intenta transmitir. Dos términos que parecen no confluir, la izquierda y la orientación lacaniana, hacen que este no sea un libro sobre psicoanálisis, ni un libro sobre política, sino sobre política del psicoanálisis, sobre la dimensión política y ética que el discurso del psicoanálisis (en este caso, de orientación lacaniana) tiene en la época que nos toca vivir, donde conceptos como neoliberalismo, dominación, hegemonía, capitalismo, izquierda, ideología, utopía, acontecimiento, contingencia, técnica, mercancía y revolución, son revisitados para clarificar y orientar lo que el psicoanálisis puede decir y el lugar que debería ocupar en esa praxis; pero además, lo que la política aporta al psicoanálisis.

Primera pregunta que debe contestar: ¿qué es ser de izquierda? En las páginas de este libro se encontrará una respuesta, respuesta que lejos de ser cerrada y acabada, y que daría un ser al sujeto de izquierda, lo ubica en relación a algo ineludible que tiene que ver con la propia constitución subjetiva, donde se evidencia el agujero ontológico que se reabsorbe en la realidad. En la misma línea, la relación entre fantasma e ideología nos advierte sobre lo que este último término implica como conformación de la realidad del sujeto, donde –paradójicamente– adquiere el valor de un desconocimiento absoluto, un ordenamiento del sujeto en función de los significantes amo (Ideales) y los objetos de la pulsión que ha debido rechazar. Lacan, en “Reseñas de enseñanza”, lo dice del siguiente modo: “Al utilitarista habría que señalarle únicamente que el hombre, si es que le importa aún esa marioneta, solo encuentra placer en sus ficciones. [...] Pues la ficción parece aclararse debido a que toda filosofía enunciada de hecho sea ubicable como *ideología*, es decir, correlativa a un privilegio social”. Sin embargo, en mi opi-

nión, la hipótesis más fuerte a seguir a lo largo de estos artículos en relación a lo que J. Alemán define como izquierda, es lo que enuncia del siguiente modo, y que requiere su demostración: "...tanto la invención freudiana como el desarrollo de la enseñanza de Lacan, se constituyen de entrada, como una lectura *sinthomática* de la izquierda", que se puede seguir en otros artículos, como en "El legado de Freud", donde comienza planteando que fue Lacan quien demostró que Freud –a partir de 1920–, logró "hacer coincidir la invención psicoanalítica con un pensamiento político nuevo".

Pero hay algo más: lejos de la pretendida y mal entendida abstinencia del psicoanalista, ubica con claridad el lugar que depara el psicoanálisis a aquel que se orienta por su ética, como una respuesta frente al malestar incurable que anuncia el fin de la utopía. Es un libro que va en la misma dirección que *El porvenir del inconsciente*, pero que esta vez, se encuentra orientado por lo que J. Alemán señala como una enseñanza de Ernesto Laclau: la diferencia entre lo político y la política, entre lo que surge del encuentro traumático con *lalengua*, y aquel ámbito institucional que se debe hacer cargo del impacto; y es justamente allí donde nos da la primera definición operativa de "izquierda lacaniana": "Ese evento real, como el hecho 'político' sobre el que un 'saber hacer con' la 'política' puede dirimirse, resolverse de un modo distinto como lo hace la actitud conservadora y defensiva que promueve el miedo por aquello 'desconocido' que puede llegar con el acontecimiento", y donde la industria del miedo y la seguridad hacen su partida. Pero además agrega que es poner nuevamente en juego el valor de la decisión, "cuando se toma desde un fondo indecible y sin garantías", no amparada en el campo del cálculo utilitario, y que va en contra del cinismo del "todo semblante".

Para terminar, los invito a leer lo que J. Alemán tiene que decir en este breve pero consistente libro, que se resumiría en la siguiente frase: "La vida solo es soportable si se inventa una nueva relación con el superyó", si entendemos siguiendo a Freud, que "el superyó es una pulsión disfrazada de Ley que impide concebir la utopía de una sociedad por fin acorde con el interés general de los ciudadanos". Se trata de definitiva de una operatividad del psicoanálisis, basada en una política y una ética a contrapelo de los discursos de la época.

Alejandra Glaze

Una izquierda lacaniana...*

Armando Bauleo, en su memoria.

"Esto no ha impedido que haya psicoanalistas comunistas, pero lo que ellos imaginaron, o bien que el comunismo curaría las neurosis a través de la liberación sexual que implicaba, idea desmentida por los hechos, o bien que eran compatibles con la existencia de una sociedad civil, experiencia que no ha podido realizarse. ¿Hay que decir por lo tanto que el liberalismo es la condición política para el psicoanálisis?"

Entrevista a Jacques-Alain Miller,
por Jean Pierre Cléro y Linda Lotte, 2003

"Una vez que la indecibilidad ha alcanzado el fundamento mismo, una vez que la organización de un cierto campo está gobernada por una decisión hegemónica, hegemónica porque no se halla objetivamente determinada, porque eran posibles diferentes decisiones, el ámbito de la filosofía llega a su fin y comienza el ámbito de la política".

Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, 1996

En primera persona...

Por el carácter extremadamente conjetural de la nota aquí propuesta, por su clara dimensión especulativa, se impone una exposición en primera persona. El carácter provisional de esta nota queda patente en la propia expresión "izquierda lacaniana", expresión que, evidentemente, reúne términos que no han surgido en principio para estar juntos y que por tanto abren siempre una cuestión sobre la legitimidad de su vinculación. Salvando las distancias, como cuando en Europa decimos "izquierda peronis-

* El querido e inolvidable Nicolás Casullo, me invitó en su día a participar en un número de *Confines*, sobre el "estado de las izquierdas". Allí surgió una breve nota sobre una izquierda lacaniana. La misma adquirió un desarrollo más extenso cuando tuve la oportunidad de leerla en las Jornadas de trabajo organizadas por el profesor Ernesto Laclau sobre "Psicoanálisis, Retórica, Política" en Buenos Aires, en mayo de 2009. El texto aquí presentado es una tercera versión más desarrollada.

ta" y de inmediato se multiplican las suspicacias sobre el carácter fundado de la expresión. La nota –aproximación– aquí presentada, intentará entonces darle alguna verosimilitud a su título.

Más aún, para subrayar claramente la tensión implícita en la expresión "izquierda lacaniana", recordemos que a lo largo de la enseñanza de Lacan, es frecuente encontrar un tratamiento o bien irónico o bien extremadamente crítico, de distintas formulaciones referidas a la izquierda clásica, evoquemos algunas: "la revolución como retorno al mismo lugar", "la protesta como un llamado a un amo todavía más feroz", "la crítica de la Familia, la Patria y la Propiedad", que finalmente desembocan en un reforzamiento de dichas instituciones, o la paradójica e inquietante afirmación lacaniana que afirma que "el sujeto es siempre feliz". Es evidente que ninguna de estas formulaciones son auspiciosas con respecto a las posibilidades de una transformación histórica cuyo horizonte sea trazado por la izquierda. A su vez, el hecho de presentar al colectivo social y también al sujeto, como constituidos a partir de una fractura incurable y sin solución, descartan en Lacan toda posibilidad de reconciliación de la sociedad con ella misma. Sin embargo, también hay que admitir que este tratamiento de lo colectivo permite pensar en una lógica distinta a lo sugerido por Freud en su "psicología de las masas" y sus derivas totalitarias, pues la sociedad nunca puede conquistar una identidad que la clausure en una totalidad plena. Para Lacan, insisto en ello, esa sociedad plena, tal como esperaban las utopías emancipatorias, esa sociedad reconciliada consigo, sin antagonismo y sin el "embrollo" de la política, es imposible. Por lo mismo, esta ausencia de plenitud lograda para el colectivo social no es un déficit, es lo que permite pensar en una transformación imprevisible, siempre pendiente. Por otra parte, la decisión de mostrar a la realidad como una construcción precaria desde el punto de vista simbólico, siempre a la defensiva con respecto al evento real que pueda perforarla, da lugar al hecho de que el sujeto mantenga con ese real una relación de sedimentación y de inercia, donde al menos *a priori*, nunca se puede anticipar transformación alguna, y menos pensar la vinculación que dicha transformación pueda tener con lo "político" en su sentido emancipatorio. Aunque con la expresión "izquierda lacaniana" intentamos concebir a ese evento real, como el hecho "político" sobre el que un "saber hacer con" la "política" puede dirimirse, resolverse de un modo distinto a como lo hace la actitud conservadora y defensiva que promueve el

miedo por aquello "desconocido" que puede llegar con el acontecimiento. Esto exige también separar, en la medida de lo posible, al psicoanálisis del "liberalismo lúcido" que se concibe a sí mismo como el único remedio infalible para la amenaza totalitaria. Este liberalismo, tiene especiales dificultades para asumir que ciertas formas de explotación y de desigualdad social, también constituyen una corrosión de la experiencia democrática en la sociedad civil. Especialmente cuando estas corporaciones se hacen cargo, en la lógica cultural del capitalismo tardío, de los distintos intercambios simbólicos que definen a una sociedad e incluyendo en esto por supuesto a la política. Basta como ejemplo lo que la industria del miedo y la seguridad le han logrado imponer al llamado Estado de Bienestar. Pero todas estas razones, bien conocidas en la enseñanza de Lacan, han forjado incluso entre los propios lacanianos una suerte de conservadurismo laico, que razona siempre sobre "lo peligroso" que es introducir grandes decisiones en la vida del sujeto o en sus configuraciones sociales. Se podría incluso establecer una declinación más amplia, la que va del conservadurismo que sabe mantener el *statu quo* admitiendo que "todo es semblante" y que por tanto ya no "cree" en ninguna causa, hasta la suficiencia impostada, donde una vez realizada la apuesta y viendo luego sus consecuencias, se efectúa una lectura retroactiva donde se revela cómo las cosas "llevaban a lo peor". No discuto aquí el carácter fecundo que a veces introducen las lecturas *après-coup*, pero en este caso la expresión "izquierda lacaniana", es entre otras cosas un modo de volver a poner en cuestión el valor de la decisión, cuando se toma desde un fondo indecible y sin garantías. Esto también implica indagar qué es una decisión en política, especialmente cuando esta no remite al campo del cálculo utilitario de los semblantes, o dicho de otra manera, cuando se trata de una decisión que no está de entrada promovida y amparada por el discurso del amo.

Desde esta perspectiva, tal vez sea de interés, para concebir esa eventual izquierda, considerar las observaciones de Lacan sobre el "alma bella" y su complicidad con el orden que denuncia, y la "ley del corazón" y su ejercicio infatuado, el ejercicio del rebelde que quiere hacer valer en su acción solo una imagen de sí. Tal vez, la izquierda lacaniana, desde su causa perdida pero efectiva, solo pueda encontrar su figura conveniente en la del "guerrero aplicado", aplicado no solo por hacer lo que tiene que hacer, sino porque no necesita previamente recurrir al seguro de las garantías.

Por último, en muchos casos es fácil encontrar en este conservadurismo laico su deriva cínica.

Por esta pendiente se vuelve cuasi misteriosa, la expresión "izquierda lacaniana", si no fuera porque es la enseñanza de Lacan la que también indica que la resolución del deseo, en particular cuando se separa de su inercia fantasmática, implica siempre, como he afirmado antes, una apuesta sin garantías, un acto sin Otro, en el que me siento involucrado cuando hablo de "izquierda lacaniana".

A su vez, mientras el término izquierda remite inevitablemente a una tradición crítica, en cambio el psicoanálisis de orientación lacaniana opera en su práctica a través de una modalidad de "desocultamiento" diferente del procedimiento crítico. Dicho de otro modo, el juego mutuo entre inconsciente e interpretación, en cualquiera de sus modalidades, no debe confundirse con el procedimiento objetivante de la crítica. No existe un exterior *a priori* desde donde criticar al inconsciente. Por tanto "izquierda lacaniana" es admitir que en este caso la palabra izquierda no se inscribe de inmediato en el ámbito tradicional de la crítica de la ideología o de la dominación.

Crítica de la ideología

Aquí debemos tener en cuenta que luego de la brecha "ontológica" entre real y realidad construida minuciosamente en la enseñanza de Lacan y organizada lógicamente a través de distintas estructuras teóricas, la cuestión de la Ideología ya no se puede concebir bajo la óptica de una relación ilusoria o de falsa conciencia con respecto a la realidad. La fractura, la "dislocación" entre real y realidad, hacen que la ideología y la realidad sean lo mismo, un principio de desconocimiento, vía represión primaria o forclusión de lo que es lo real. Esta es una primera observación; otra más precisa exige establecer una diferencia entre lo que Lacan ha definido como "fantasma", esa construcción simbólica-imaginaria que sitúa al sujeto con respecto a lo real y la ideología. En cualquier caso, la fórmula marxista, que quiere ver al "proletariado" "libre de ideología", en condiciones tales como para poder leer e interpretar la estructura en la que está involucrado como vendedor de la fuerza de trabajo en forma de una mercancía más, revela que para Marx, el proletariado no es meramente la clase trabajadora, es una cons-

trucción que hay que producir teóricamente, un momento de "Pase", tal como se efectúa en la cura analítica, donde el sujeto atraviesa su fantasma. Evidentemente se trata de una "idea reguladora" a través de la cual Marx indaga la "hipótesis comunista" que implica la desconexión de la máquina capitalista y que está muy lejos de concebir a los "trabajadores" de un modo esencialista, como aquella clase que ya por su posición "objetiva" en la estructura social está destinada necesariamente a la revolución. Una lectura lacaniana de Marx desestabiliza esta secuencia, y muestra que no hay ninguna clase de antemano predestinada a desconectar el capitalismo, ni que la misma posea una identidad esencial y *a priori* que no exija una construcción específica.

Aunque también debo admitir que las operaciones lacanianas van generando a través de su ejercicio un nuevo tipo de problematización de la realidad, que puede tener eventualmente un desenlace crítico, si aceptamos como hemos dicho antes que ya no entendemos por crítica la objetivación de la cosa analizada. En este aspecto, la fórmula "izquierda lacaniana" no continúa la tradición moderna que desde Adorno hasta Habermas intentó incorporar el discurso freudiano al aparato crítico del marxismo.

Ontológico-Preontológico

La expresión "izquierda lacaniana" implica una reformulación crítica de lo que en filosofía se ha dado en llamar Ontología. ¿Qué es una ontología en la tradición filosófica? Como es ya sabido, se trata de presentar en una teoría el modo en que la realidad se configura, aquello que la fundamenta y sostiene, el sentido que emana de este fundamento y el sujeto que es capaz de ser el soporte de dichas operaciones. La ontología no es una "especialidad" sobre tal o cual región de lo ente, ni posibilita expertos en esto o aquello, su vocación es siempre radical; mostrar el modo de ser de lo ente más allá de sus áreas o especialidades. A su vez, el modo en que Lacan establece para el inconsciente su carácter preontológico nos parece que puede ser entendido del siguiente modo: preontológico, no como lo que aún no reúne las condiciones para una ontología, sino como aquello que intenta mostrar qué es la realidad sin buscar un fundamento último de la misma. Preontológico significa en Lacan, que si bien pueden encontrarse en su enseñanza algunas "fundamentaciones contingentes", como

diría Judith Butler, las mismas no pueden ser presentadas como una totalidad que pueda ser saturada conceptualmente. Cuando Lacan escribe el nudo RSI, es cierto que se trata de construir un discurso sobre la realidad, incluso llega a hablar de "filosofía primera", pero si bien se trata de un proyecto de "ontología", es siempre una ontología agujereada, fallida, establecida contingentemente con respecto a un real imposible de capturar. Es una preontología radical de lo "Uno en ruptura" o del "Fundamento en falta", como diría mi amigo Eugenio Trías, que si bien se ocupa de mostrar y escribir el modo en que la realidad se instituye, la misma está atravesada por fracturas y vacíos irreductibles que impiden, o más bien imposibilitan, un núcleo último de sentido o fundamento.

El estatuto ético del inconsciente, mencionado junto al carácter preontológico del mismo en el *Seminario 11* de Jacques Lacan, establece esta indicación: el psicoanálisis no es un asunto de "expertos" en el psiquismo o de especialistas en la salud mental. El psicoanálisis es una experiencia que indaga la decisión ética cuando se nos ofrece sin fundamento último y sin demostración "científico técnica", y donde se trata de aceptar la condición contingente e incurable que la lengua le impone a la "existencia" parlante, sexuada y mortal, tres nombres que remiten a distintas modalidades de lo imposible. En cierta forma el carácter preontológico del discurso lacaniano, podría ser entendido como una respuesta a lo que sucede con la ontología después de Heidegger. El psicoanálisis no ingresa ni a la lógica de los expertos ni a la nostalgia del fundamento ontológico, pero sin embargo su esfuerzo permanente, su índole ética, es que, a pesar de su incisiva "desfundamentación", sin embargo, el discurso analítico no es un "relativismo". Como lo he dicho antes, es una experiencia que intenta transformar en "causa" al fundamento ausente. A partir de Heidegger, es Lacan quien establece las condiciones más apropiadas para caracterizar el malestar de la civilización en la época de la Técnica y las condiciones que se requieren para concebir "otro inicio". Es ese "otro inicio" al que veo involucrado en lo que aquí designo como una izquierda lacaniana, siempre y cuando se considere a ese "Otro inicio" como un salto en abismo, que desborda a la línea del progreso.

Si bien son muchos los pensadores contemporáneos que ponen su acento en el carácter antiesencialista y antifundamentalista de la realidad, como por ejemplo aquellos que al modo de

Foucault, Derrida o Rorty reconocen el carácter discursivo de la realidad, lo propio de lo real lacaniano es que es un real que disloca la realidad y que aparece en la misma bajo la forma de trauma, angustia, pesadilla, encuentro contingente con la lengua y acontecimiento "político". Estas irrupciones de lo real no pueden ser nunca reabsorbidas por ninguna construcción discursiva. Pero tal vez sea necesario aclarar que no se trata de plantear un real imposible por un lado y por otro lado la construcción contingente. Más bien, lo que se intenta a partir de Lacan es pensar cómo la contingencia discursiva es una suspensión transitoria de la imposibilidad. Lo real no es una mera exterioridad, puede aparecer contingentemente, o en otros términos, necesariamente aparecerá su contingencia. Por ello, la "izquierda lacaniana", tal vez deba tomar distancia de los "enamorados" del "acontecimiento", que presentan al mismo como un hecho puro, como un corte absoluto en la situación y que no se contamina con las representaciones simbólicas o imaginarias. Por el contrario, es el carácter real del acontecimiento político el que nos debe orientar en su cualidad singular y fuera del sentido del saber, para luego intentar lograr aquella construcción política que pueda acogerlo. Así entiendo, por otra parte, lo que Laclau llama la "construcción de una lógica hegemónica". Pero tal vez esto exija otras precisiones que podríamos enumerar del siguiente modo: lo político y la política son diferentes, esta diferencia ha sido tematizada por una gran tradición que la antecede y la acompaña actualmente, hasta encontrar un privilegio especial en los pensadores posmarxistas de inspiración lacanoheideggeriana. En esos casos, la diferencia político-política alcanza el rango de la llamada "diferencia ontológica" en Heidegger o la "diferencia absoluta" en Lacan.

En el caso que aquí planteo como izquierda lacaniana, lo político no será un mero acontecimiento vacío. En la perspectiva lacaniana, creo que más bien se puede argumentar que lo político surge como resultado del encuentro contingente con la lengua, en especial cuando ese encuentro no afecta solo a uno sino que pone en marcha o más bien constituye a un colectivo contingente. Por lo tanto lo político en esta orientación, aparecerá siempre impregnado de angustia, trauma, lo siniestro, lo ultra claro, la irrupción de la voz o la mirada, la certidumbre anticipada del acto, etc. Incluso aún siendo una experiencia del colectivo, por ser distinto de la masa y su trama identificatoria, incluye un momento constitutivo y decisivo de soledad. En cualquier caso, se debe distinguir

a las distintas modalidades de lo político cuando las mismas suspenden transitoriamente a lo imposible y le hacen dar cartas de nuevo a la lengua.

Por lo mismo no es un acontecimiento vacío, el vacío irreducible no está en el acontecimiento sino más bien en el hiato que siempre existe entre el acontecimiento político y la estructura política.

La política, por el contrario, está del lado de los ideales, de los semblantes, en definitiva, del discurso del amo.

"Izquierda lacaniana" implica no solo separar a estas dos dimensiones que hacen a una diferencia insuperable, sino construir a partir de ellas una respuesta al malestar.

La hegemonía en el sentido de Gramsci, Laclau, consiste, según esta perspectiva que propongo, en la articulación lógica que debe hacer la política sobre lo político, donde se deben siempre tener en cuenta las estructuras ideológico-fantasmáticas que tratan de suturar la diferencia.

Ser de izquierda

¿Qué significa ser de izquierda en el siglo XXI? Qué valor tiene la expresión y qué tipo de compromiso designa cuando el relato histórico que dio lugar a la misma se ha desvanecido tanto en su praxis teórico-política así como en su eficacia simbólica, para otorgar un principio de legibilidad sobre lo que es la realidad. Sin embargo, creo que se puede entender por izquierda la posición que asume como punto de partida los puntos que a continuación iré desarrollando, a la vez que intentaré determinar en qué puede consistir lo que llamo una izquierda lacaniana.

Capitalismo y corte

Ninguna realidad por consistente y hegemónica que se presente, como por ejemplo es el capitalismo actual, debe ser considerada como definitiva. Es cierto que, actualmente, para no considerar definitivo al capitalismo, es necesario hacer un gran esfuerzo, ahora que, en su amalgama con la Técnica, ha logrado poner a todo el "ser de lo ente" a disposición para emplazarlo como mercancía. Siendo ésta precisamente la gran epifanía de Marx, donde supo anticipar el límite de la economía y la política,

al descubrir en las leyes de acumulación la capitalización de la plusvalía.

En este sentido, el mundo de la Técnica, al menos tendencialmente, constituye una destrucción del inconsciente, del inconsciente en su dimensión de lectura. Dicho en otros términos, el emplazamiento de la Técnica es una voluntad que promueve la desconexión total entre el "síntoma" y el inconsciente. A diferencia de la experiencia analítica que se desarrolla como un viaje por el inconsciente hasta captar la condición irreducible y contingente del "síntoma", la Técnica pone en acto el intento de su disección, o dicho de otra forma, en este caso el inconsciente es un mero ciframiento de la plusvalía del goce.

Pero a su vez, por inconcebible que sea postular el corte o la ruptura en el "rizoma" capitalista, por indeterminada que sea la expresión "lucha anticapitalista", pues es difícil establecer con respecto a la misma cuál es su verdadero lugar, por irrepresentable en suma que sea su salida histórica y aunque una y otra vez incluso se pueda establecer entre el capitalismo y la existencia humana una relación "ontológica", ser de izquierda implica insistir en el carácter contingente de la realidad histórica del capitalismo. Pero diferenciamos los términos empleados en el argumento, para así poder captar su alcance. No se puede hablar de "lucha anticapitalista" porque el discurso capitalista que plantea Lacan (como un quinto discurso conjetural), no ofrece un punto desde donde se pueda localizar el sitio donde efectuar el corte. El discurso capitalista le confiere a la realidad una conexión de lugares capturados en un movimiento circular con respecto al cual una lucha directa es un absurdo lógico, un absurdo como luchar contra la Técnica o el rizoma.

A su vez, la salida histórica es irrepresentable, porque tal vez convenga dejar por ahora vacío el lugar que surgiría más allá o después del capitalismo. Cualquier definición reinscribiría a ese lugar en un sentido ya consumado históricamente. No hay una semántica "anticapitalista", hay siempre una tensión hacia un significante "nuevo" y aún por descifrar. Por último, cuando decimos que se puede establecer entre capitalismo y la existencia humana una relación cuasi-ontológica, no queremos con ello darle argumentos a la vieja estrategia neoliberal que "naturaliza" el capitalismo como un orden eterno y necesario. En todo caso extremamos deliberadamente el argumento para darle una mayor gravedad a la cuestión, en especial a esa homología formulada

por Lacan, con reservas, pero al fin formulada, entre la plusvalía y el plus de gozar. En esta homología, el plus de gozar es el excedente de goce que retorna a la zona erógena y que se escapa al intercambio simbólico. Ese plus de gozar, a diferencia de lo que Marx pensó con respecto a la plusvalía, no puede ser cancelado históricamente porque es un resultado de la captura del ser vivo por *lalengua*.

Por otro lado, no hay una historia de la humanidad que necesariamente fuera a desembocar en el capitalismo. En este aspecto, entendemos por capitalismo algo diferente a una evolución progresiva de los "modos de producción", más bien se trata de una serie de bifurcaciones históricas contingentes que han entrelazado de modo inestable a la Técnica, la Mercancía, el Saber, en aquello que denominamos el relato moderno. A su vez, el relato moderno es una categoría narrativa, más que un orden histórico perfectamente delimitado. Ahora bien, como es ya sabido, es propio de cierta tendencia historicista transformar a un acontecimiento, por el solo hecho de haber sido "posible", en "necesario". Esta tendencia la reconocemos cuando frente al hecho acontecido se explican los antecedentes que inevitablemente conducían al mismo. Sin embargo el punto de vista lacaniano a considerar aquí es siempre dilucidar en la modalización posible-necesario el encubrimiento del par "imposible-contingente". Son precisamente las interrupciones contingentes de lo imposible, las que le dan fuerza al hecho histórico que deviene acontecimiento. Este par imposible-contingente es lo que en Lacan toma relevancia "preontológica". No se trata de entender lo contingente como aquello que es de "otra manera", sino como el elemento óptico que agujerea, desfundamenta, el aparato ontológico de la realidad.

La dominación

De cualquier modo, aún cuando la salida del capitalismo o pasaje a otra realidad haya quedado diferida, aún cuando ese tránsito nunca esté garantizado y pueda no cumplirse, aún cuando esa otra realidad distinta a la del capitalismo ya no pueda ser nombrada como socialismo, en cualquier caso, ser de izquierda es no dar por eterno el principio de dominación capitalista. Este principio de dominación, desde una perspectiva lacaniana, es primero de orden político, aunque en el caso del capitalismo es evi-

dente que la economía juega un papel determinante. Pero no ya como "determinación en última instancia", fórmula aún tributaria del fundamento último, en ese caso la infraestructura económica. Hay que tener en cuenta que también el mercado está atravesado por la fractura entre lo real y la realidad, y en tanto que tal puede dislocarse, de allí que ahora se vuelva más pregnante que nunca el "qué quiere el mercado de nosotros".

También es necesario destacar que la dominación como tal no pertenece exclusivamente a la época del capitalismo. Hay dominación porque el sujeto en su propia constitución, de un modo estructural o cuasi-ontológico, no puede darse a sí mismo su propia representación. La barrera simbólica que lo constituye, lo separa de la pulsión, pero a la vez establece una donación de un plus de satisfacción pulsional que se asocia a una serie de "mandatos", "dichos oraculares y primeros", "imperativos", que sin representar al sujeto exhaustivamente, determinan su lugar.

La ideología, de otro modo

La subversión de dichos "significantes amos" nunca se realiza en una toma de conciencia o en una destrucción crítica de los mismos. Este es precisamente el problema de la ideología en lo que podríamos llamar su fijeza fantasmática. Tal como lo hemos afirmado anteriormente, la ideología no es una ilusión o una falsa conciencia, es una articulación entre los significantes amos que surgen fuera de sentido, como designadores del encuentro con lo real, y los objetos *a* que el propio sujeto pierde en el acceso a lo simbólico. Lo que Jacques-Alain Miller ha aislado en la enseñanza de Lacan como "aquello que hace insignia" para el sujeto. Una amalgama entre el significante amo y el plus de gozar que produce el taponamiento contingente de la división constitutiva del sujeto. Esta insignia podría constituir la matriz lógica desde donde pensar de otra manera a la ideología. Desde este ángulo, la ideología sería la aproximación tendencial en cada uno del significante amo que ordena la realidad para el sujeto y los objetos que ha necesitado "rechazar de lo simbólico", para darse su propia consistencia. Dicho de un modo más breve, la ideología es una articulación entre mandatos o ideales por el lado del significante amo y rechazos o "imputaciones al Otro" del lado de los objetos de la pulsión. Y esta es, la mezcla de servidumbre y satisfacción

sádica que toda ideología, en el límite, pone en juego. Agreguemos, para finalizar este primer apunte sobre ideología, que la voz y la mirada ocupan, por estar fuera de la castración simbólica, un lugar privilegiado en la fijación del sujeto a su realidad fantasmática.

El otro sujeto nuevo

Actualmente, se percibe con claridad que no solo el totalitarismo ha intentado producir un sujeto nuevo, sino que también el llamado "neoliberalismo" es el intento de construir sobre la aniquilación del sujeto moderno (el crítico, el freudiano y el marxista) un individuo autista y consumidor indiferente a la dimensión constitutivamente política de la existencia, un individuo referido solo al goce autista del objeto técnico que se realiza como mercancía subjetiva en la cultura de masas. No obstante no se trata de criticar o rechazar a este individuo en cuestión, ni de despreciar su masividad mediática desde una nostalgia pseudo aristocrática; más bien, al modo freudiano, se trata de hacer comparecer la sentencia que podemos formular así: "Allí donde el individuo neoliberal del goce autista es, el sujeto excéntrico del inconsciente debe advenir". El individuo neoliberal es el punto de partida para pensar cuál es la práctica operativa que se corresponde con su tiempo. Si decimos punto de partida, es porque el individualismo liberal, por consistente que aparezca en su autismo consumidor, no puede clausurarse sobre sí mismo. El tiempo de su existencia establece las condiciones para que ese individuo pueda ser desestabilizado en sus propios fundamentos, y allí, en esos resquicios y puntos de fuga, es donde la práctica política que incluya al psicoanálisis debe intervenir. En este punto, se trata de tensar al límite la relación histórica entre la vocación política de izquierda y el psicoanálisis, desde el único hecho histórico que le puede otorgar fuerza a la interpelación; tanto la invención freudiana como el desarrollo de la enseñanza de Lacan, se constituyen de entrada, como una lectura sinthomática de la izquierda, una lectura de sus textos, prácticas y aspiraciones.

La diferencia absoluta...

A su vez, ser de izquierda es pensar que la explotación de la fuerza de trabajo y la ausencia de justicia no solo sigue siendo un insulto de primer orden hacia la propia construcción de la subjetividad, sino que la brecha ontológica en la que el sujeto se constituye, la división incurable que marca a su existencia con una singularidad irreductible, solo puede ser captada en su "diferencia absoluta", por fuera y más allá de las jerarquías y divisiones instauradas por el poder del mercado. Por ello, el impensable fin del capitalismo, si tuviera lugar, sería paradójicamente el comienzo del viaje, el inicio de la afirmación tragicómica de la existencia, el "tú eres eso" de un sujeto por fin cuestionado, sin las coartadas burguesas que desde hace tiempo lo llevan inexorablemente a estar disponible para todo.

El duelo y la izquierda marxista

La izquierda marxista puede elaborar su final en el único ámbito en el que ese final puede adquirir un valor distinto al de cierre o cancelación, un final que no es tiempo cumplido sino oportunidad eventual para otro comienzo. Ese ámbito tal vez pueda ser el pensamiento de Jacques Lacan, única teoría materialista sobre el malestar de la civilización propio del siglo XXI. El hecho de que Lacan planteara la elaboración de su discurso como una "praxis sobre lo real-imposible", sobre un real al que no puede acceder el discurso pero que a la vez es a través del discurso (comprendiendo en esto la escritura) que se puede acceder, esta cuestión primordial de lo real es lo que distingue su intento teórico de la hermenéutica, de la deconstrucción y de las "otras éticas". Considero que Lacan constituye el único intento serio de poner a prueba hasta dónde lo simbólico puede y no puede transformar a través de una praxis lo real. Solo admitiendo cuáles son las condiciones de constitución del sujeto, y cómo experimenta el límite de sus transformaciones, es que podemos aprender sobre las condiciones soportables o no de una mutación subjetiva, una mutación subjetiva que no sea mero estupor o perplejidad y que pueda ser transmitida en su condición de experiencia. Dicho de otra manera, lo simbólico es la condición de posibilidad e imposibilidad al mismo tiempo para transformar lo real. Por ello, tal vez no

haya otro discurso como el lacaniano para reconocer con la mayor honestidad lo que enseña una praxis en su impotencia por modificar lo real. Y por esto mismo, el pensamiento de Lacan puede ser la oportunidad para iluminar con un cierto coraje intelectual lo que aún permanece impensado en el final: la derrota a escala mundial, a partir de los setenta, del proyecto revolucionario de izquierdas. Derrota que, el saber posmoderno, escamoteó para el pensamiento. En este aspecto, Lacan desde el comienzo ha preparado a través de lecturas y puntuaciones diversas, las condiciones para que el pensamiento marxista pueda elaborar su propio final, en el único lugar donde la elaboración es posible, en el trabajo de duelo que se hace fuera del hogar, del hogar filosófico.

Lacan comenzó "deshegelianizando" el materialismo de Marx, planteando un hiato irreductible entre la verdad y el saber. Pero este hiato constituirá la ocasión de un homenaje definitivo a Marx; para Lacan el inventor del síntoma como verdad imprevisible e incalculable que no puede ser domesticada por el ejercicio de un saber, es Marx y no Freud. Desde esta primera perspectiva general se puede encontrar en Lacan, a partir de 1938, un desmontaje meticuloso de todos los motivos marxistas: el análisis de la mercancía incorporando la temática del goce pulsional, las distintas objeciones a la teleología histórica y a la metafísica de su sujeto, la presentación de una temporalidad problematizada con las distintas modalidades del retorno y liberada de todo fantasma utópico. Donde tampoco se trata de "progresismo", porque la temporalidad del sujeto que surge como resultado de la brecha ontológica no es rectilínea, es un "futuro anterior" que reúne de un modo absolutamente específico los éxtasis temporales del pasado, presente y futuro, en una doble conjetura: lo que "habré sido" para "lo que estoy llegando a ser". Y no se trata de utopía, porque tal como ya he insistido, utopía siempre implica la reconciliación final de la sociedad consigo misma. Por último, la izquierda lacaniana debe subvertir la semántica de la revolución. Una izquierda lacaniana es siempre una reescritura de un legado y una herencia, un desciframiento que establezca y pruebe suerte con un nuevo tipo de alianza con la pulsión de muerte inscrita en el modo en que la civilización acontece en el país.

Final marxista: izquierda lacaniana

Esas marcas de la elaboración lacaniana del final marxista las podemos reconocer en las distintas operaciones que, de diferentes modos y en diversas secuencias, se realizan en el llamado pensamiento "posmarxista contemporáneo". Evoquemos al menos las cuestiones que aquí consideramos más determinantes.

I) Como ya hemos afirmado anteriormente, una de las primeras posiciones de Lacan es no admitir el *telos* histórico del materialismo marxista, ni los movimientos dialécticos del *en sí-para sí*, pero sí dar todo su valor de verdad a la plusvalía estableciendo una compleja homología con lo designado por Lacan como plus de gozar. Homología que permitirá establecer que el verdadero secreto del capitalismo reside en una economía política del goce. La operación fantasmática a través de la cual el sujeto conquista su realidad y su consistencia toma su punto de partida en ese plus de gozar que funciona incluso en condiciones de miseria extrema. De lo que se despoja a las multitudes es de los recursos simbólicos que permitan establecer e inventar en cada uno el recorrido simbólico propicio para el circuito pulsional del plus de gozar. La miseria es en este sentido, el estar a solas con el goce de la pulsión de muerte en el eclipse absoluto de lo simbólico. O mejor dicho, estar a solas con las "insignias" que congelan al sujeto en una ideología del goce. La no "satisfacción de las necesidades materiales" no solo no apaga el circuito pulsional sino que lo acentúa de modo mortífero. En este aspecto el capitalismo, al igual que la pulsión, es un movimiento circular que se autopropulsa alrededor de un vacío que lo obliga siempre a recomenzar, sin que ninguna satisfacción lo colme de un modo definitivo. Aunque siempre realice un plus de goce parcial y excedente a toda utilidad. Para una izquierda lacaniana, pensar las consecuencias de esa "parte maldita" en los procesos de subjetivación es una exigencia política de nuevo cuño. Por ello, si es cierto que actualmente el poder ha devenido biopolítico, tomando para sí como asunto esencial la "vida" biológica, en una perspectiva lacaniana agregaríamos que tratándose de la vida de los cuerpos parlantes, sexuados y mortales, es la vida del plus de gozar. El cuerpo del parlante no es otra cosa que la sede del plus del goce. Series televisivas de médicos, forenses, operaciones televisadas, programas de salud, en todos los casos se intenta capturar, en la época en que la ciencia quiere borrar la frontera entre el ser parlante y el animal, el plus de gozar

que anima a la biología del cuerpo. ¿Podrá la Técnica volver el plus de goce una unidad discernible, cuantificable, localizable? No es una paradoja menor que el goce pulsional sea la única "autonomía" (no conciente ni reflexiva) que le queda a la existencia parlante frente a la exigencia técnica de que el mundo devenga imagen.

II) Para Lacan lo real no es la "realidad construida simbólicamente". Más bien lo real es lo que impide otorgarle a la realidad una estructura universal que pueda totalizarse reflexivamente y concebirse a sí misma a través de un cierre categorial. Cualquier construcción discursiva, por Universal que se presente en sus pretensiones formales, siempre estará lo suficientemente "agujereada" para que lo real irrumpa como un exceso traumático, una pesadilla que retorna, una angustia sin sentido, una presencia invasora que pone en juego al universo simbólico en sus amarras hasta el punto de su zozobra, así como también abre la posibilidad de su renovación radical a través de la invención de una escritura. A estas modalidades de irrupción de lo real en la realidad, le hemos agregado en lo que venimos proponiendo, "lo político", reformulando la diferencia que Laclau establece entre lo político y la política.

Insistiendo una vez más en este punto, definiré a lo político como lo que surge del encuentro traumático con *lalengua*, y a la política, en cambio, como aquel ámbito institucional que se debe hacer cargo del impacto. Si el hecho real político irrumpe con su fuerza sin sentido en el escenario de la política, la política solo sabrá acoger este evento político en un "saber hacer con", si dispone de unas escrituras que se hayan engendrado como el relato de una transformación y no como un ejercicio de "cultura oficial". Pero estas escrituras ya no pueden aspirar a un relato unificado o coherente como lo pretenden las "narrativas fundacionales". "Izquierda lacaniana" implica en este caso, también, que el relato no pueda ser más que inconcluso, inacabado, hecho de entrada para su ramificación.

A partir de este modo de concebir lo real, lo Universal debe ser reformulado. No se trata para Lacan de postular un real inalcanzable y por tanto establecer que los discursos son todos equivalentes en su relativismo, tal como señalamos que ocurre en las distintas variantes construccionistas o pragmatistas. Por el contrario, es necesario asumir que el lenguaje siempre "paratodea" y va hacia lo Universal. A su vez este Universal radicalmente descompletado y tachado -pues lo real impide la equivalencia Uno-

Todo-, debe ser mantenido como exigencia lógica frente al relativismo multicultural de las identidades. Desde la perspectiva de lo real, el Universal debe siempre presentarse en situación, mostrando el tiempo y lugar histórico que lo sostiene y ampara. ¿Necesita la izquierda de este semblante de universalidad, aún donde tenga que asumir proyectos políticos enteramente ligados a la historia de su nación? Sí, en la medida en que una experiencia con lo real nunca puede reducirse exclusivamente a una idiosincrasia o una tradición. Experiencia con lo real implica transmisión de lo imposible que estuvo en juego y del intento por franquear el *impasse*. Por ello, así como a una obra de arte siempre se la concibe como potencialmente al alcance de todos, la experiencia política debe aspirar a ese rango universal de transmisión, de transmisión hacia un "todos" a la vez imposible. Más allá del respeto que exista por el legado histórico y por la herencia política que en cada caso nos concierne, es necesario siempre sostener un "suplemento" de universalidad que impida una identidad cerrada sobre nosotros, una operación de escritura que vuelva imposible la apropiación de lo natal bajo cualquiera de las utopías fantasmáticas de reconciliación. En este caso, ser de izquierda es que la voluntad política, la invención política cifrada en esa voluntad, solo es posible cuando se admite que no hay universal que apague la contingencia de lo real. Solo surgirá en las fallas de lo universal una nueva subjetividad política si esta no está de antemano secuestrada por una identidad reconocida y ya sabida. Lo que advenga en este país o en cualquier otro, adviene para nosotros en el Otro universal, en la tensión que en toda experiencia histórica auténtica se guarda con lo incomunicable, pero es esa tensión la que no puede ser rechazada. De hecho, lo que ha provocado esta nota que aquí presento no es solo, como se puede suponer, la velada significación que aún tiene la presencia del pensamiento lacaniano, sino lo que un célebre posmarxista me dijo en cierta ocasión, en voz baja, al modo de un chiste cómplice, casi por descuido, mientras entrábamos a una sala repleta y ansiosa por escucharlo: "Lacan, Perón, un solo corazón...". Esta nota, probablemente sea una suerte de homenaje a la resonancia enigmática de ese chiste en mi memoria.

III) No obstante, los pensadores que implícita o explícitamente elaboran el final marxista a partir de Lacan; pensadores de la verdad, del acontecimiento, del estado de excepción, la contingencia, la justicia, la parte excluida que hace la vez del Universal, etc. tienen en general (hay una excepción) un gusto especial por oponer la

política de la Representación (léase de Estado) a sus propias teorías. Para estos autores solo hay política cuando no hay representación, pues la política "solo debe autorizarse de sí misma". Tal vez la supuesta fortaleza institucional europea y su Universidad hagan posible que la mayoría de estos pensadores posmarxistas de impronta lacaniana reserven la energía política para un tiempo por venir del que no se dispone representación alguna. Existe en ellos tal enamoramiento del acontecimiento como un elemento absoluto, disruptivo, que emerge en la situación como una ruptura que solo debe ser tratada axiomáticamente, que de un modo u otro termina rechazando la construcción política. Una incongruencia semejante a concebir el psicoanálisis sin los avatares de la transferencia, ideal ejemplar del sueño filosófico. Un modo típico de ese rechazo es considerar a toda construcción política o hegemónica, como equivalentes, negándole cualquier cualidad emancipatoria a las izquierdas que hayan accedido al gobierno. Desde la vertiente axiomática o performativa de estos pensadores, el espacio de la izquierda socialdemócrata es exactamente el mismo que el de la derecha conservadora, y todo su entusiasmo está en aquello que aún no tiene forma. En este sentido, el prestigio epistemológico del corte y la ruptura tal vez aún esté muy presente en sus respectivas consideraciones. Es cierto que vivimos en la consumación técnica de la metafísica, y esta se presenta con la misma fuerza organizadora tanto para la izquierda de tradición socialdemócrata como para la derecha conservadora. En este punto los pensadores posmarxistas tienen muchas indicaciones ontológicas que efectuar, especialmente si aún se quiere construir una teoría materialista de la praxis que no excluya al sujeto. Pero se equivocan en su desprecio por la construcción política. En Latinoamérica por ejemplo, una transformación parcial aunque no sea corte o ruptura desde la perspectiva de la Totalidad, es a veces la desviación contingente que nos devuelve al camino de la política, entendiendo por política la simultánea experiencia de la posibilidad e imposibilidad de la emancipación. Aquí debemos remitirnos irremediabilmente a la lectura que Ernesto Laclau lleva a cabo con respecto al objeto *a* lacaniano, cuando lo caracteriza como una "parcialidad" que no pertenece a totalidad alguna, y de este modo encontramos en Laclau una revaloración de lo parcial, que ya no se entiende, ni como mero gradualismo, ni como dimisión frente a la totalidad, más bien como testimonio logrado del carácter inaccesible de la Cosa. A su vez, este es un ejemplo de "deshegelización" lacaniana del marxismo.

Izquierda-Nudo

En nuestro caso, si hubiera algo así como una izquierda lacaniana, se trataría de una escritura del nudo borromeo propuesto por Lacan, ese que reúne tres elementos de tal modo que si se quita uno se separan los tres a la vez. Para el caso se trataría de un nudo entre el Estado –obviamente en los casos en que la izquierda pudo acceder a él–, los movimientos sociales y la construcción política. Es precisamente necesario un nudo porque los tres elementos citados en la reunión aún permanecen sin resolución histórica. Solo en el nudo y en la mutua reciprocidad del anudamiento (que no es lo mismo que síntesis o unificación) se recrearán los tres ámbitos alrededor de un vacío irreductible. Pero estos tres ámbitos tienden a dispersarse inevitablemente si no existe un cuarto nudo suplementario que al modo de una escritura mantenga a los tres en su anudamiento borromeo. En este caso sería una escritura de izquierda que asuma en su ámbito de indagación alguno de los siguientes puntos:

- a) La división inaugural del sujeto, su carácter incurable y las posibilidades emergentes que lo incurable ofrece como apertura, una apertura hacia lo colectivo pensado de modo sinthomático.
- b) El antagonismo lógico y constitutivo de toda sociedad: hay sujeto porque hay primero fractura, hay sociedad porque primero hay de modo instituyente una brecha, un antagonismo entre ella y su propia acción institucional.
- c) La intervención de la mirada y la voz, que por estar afuera de la castración y ser previos a la constitución de la misma, funcionan como objetos fantasmáticos que congelan y petrifican al sujeto en una inercia que se articula en su propia ideología; tanto en sus obediencias retardadas como en sus servidumbres voluntarias.

Como se puede apreciar, este cuarto nudo, esta elaboración de una escritura nueva de la praxis, implica admitir una serie de temáticas que hasta ahora han sido consideradas irrelevantes o de segundo orden para la izquierda. Sin embargo, considerándolas, tal vez la izquierda pueda abrirse, como he dicho anteriormente, a una temporalidad distinta a la del progreso, a saber, la del futuro anterior: "Lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser...".

La doble tradición...

No se puede omitir en una aproximación a la izquierda lacaniana el problema de la doble tradición que la determina y la aseña. Si he empezado este texto en primera persona es para dar un mayor énfasis a esta cuestión. Entre la tradición europea y la latinoamericana existe un hiato, un espacio que no se recubre y es inconmensurable. La tradición europea está marcada por la *Schoa* y el derrumbe de la Unión Soviética en su dimisión estalinista, y no ha conocido directamente las consecuencias de un genocidio donde haya estado involucrado Estados Unidos, tal como fue evidente en el caso de algunos países de Latinoamérica. A la vez, en Europa se buscó de distintos modos la rearticulación de un discurso socialdemócrata que de alguna manera se hiciera cargo de las distintas encrucijadas que surgen a partir de la Segunda Guerra Mundial. Especialmente lo que será el desafío mayor de la izquierda europea; no volver a derivar en una experiencia totalitaria.

Desde otra pendiente, en cambio la izquierda latinoamericana ha conocido las políticas del Imperio en su versión más cruel y por distintos motivos históricos y más allá de las críticas e *impases*, nunca deseará homologar a Cuba con el derrumbe estalinista. A la vez, intentará articular su discurso en el horizonte de los movimientos "nacionales y populares", punto de partida incierto e inestable pero inevitable, tanto por lo que impone en la asunción-invencción del legado histórico, así como también por la exigencia siempre presente de intentar atravesar el fantasma "etnocéntrico" que impregna el imaginario de la izquierda europea.

Ojalá el amable lector, si ha llegado hasta aquí, pueda decidir de qué forma esta doble tradición que custodia para sí una tensión irreductible, pueda acoger la puntuación provisional pero decidida de una izquierda lacaniana...

Bibliografía

ALEMÁN, Jorge: *Lacan en la razón posmoderna*, Miguel Gómez ediciones, Málaga, 2000.

—, *Notas antifilosóficas*, Grama ediciones, Bs. As., 2004.

—, *El porvenir del inconsciente: filosofía, política, época de psicoanálisis*, Grama ediciones, Bs. As., 2006.

Derivas sobre la inserción-desinserción*

En primer lugar, quiero agradecer la invitación, y al escuchar las palabras de Mónica Unterberger veo que lo que ha planteado tiene toda una lógica a la que tal vez habría que plegarse, situarse en su interior y responder desde allí. Pero como no la conozco en todos sus matices, prefiero entonces, si ustedes me permiten, la deriva, una deriva que también está provocada por algunas cosas que me han comentado Mercedes de Francisco y Carmen Cuñat.

Para comenzar esta deriva, les quiero leer algo del año 2000, nueve años atrás, una entrevista publicada en *Notas antifilosóficas*¹, donde se preguntan lo siguiente: "¿Cómo piensa que debería situarse el psicoanálisis frente a las ofertas masivas de tratamientos? ¿Debe camuflarse de psicoterapia para, una vez captado el paciente, trabajar puertas adentro con los principios del psicoanálisis, tal como pensó Lacan que debía hacerse?".

Toda la entrevista discurre sobre el problema del psicoanálisis aplicado, pero esto es nueve años atrás, que según se mire puede considerarse poco tiempo o una eternidad.

He aquí mi respuesta: "En las ofertas masivas de tratamiento, al modo de la autoayuda o de las políticas de los laboratorios, o de las psicoterapias-mercancías, no creo que haya mucho que hacer, pero sí en el psicoanálisis aplicado, donde cualesquiera que sean las condiciones institucionales (hospitales, centros de

* Intervención de Jorge Alemán en el Espacio hacia PIPOL 4, Sede de Madrid de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP), el jueves 12 de febrero de 2009.

¹ ALEMÁN, Jorge: *Notas antifilosóficas*, Grama ediciones, Bs. As., 2004.

salud, trabajadores sociales, etc.), la inspiración psicoanalítica puede siempre colaborar con hacer surgir la dignidad de la existencia. Cualquier ámbito de operaciones en este aspecto es posible, siempre y cuando, y a su vez y a la par, se mantenga el propósito radical de la Escuela de psicoanálisis: discutir una y otra vez qué es un psicoanalista, volver a problematizar el fin de su experiencia, discutir permanentemente su definición como analista.

Si el pragmatismo social se desvincula de la política de la Escuela, entonces sí que se perderá la apuesta. Nunca se existe solo por adaptarse al mundo que viene; más bien el futuro, como en la ética a la que usted hizo alusión, dependerá de la causa que hemos sostenido siempre".

La entrevista concluye con: "¿No cree usted que el psicoanálisis escapará a los cambios estructurales que estamos viviendo a nivel social?"

Mi respuesta: "Finalmente es así: un discurso es más verdadero cuando sus riesgos lo acechan con más intensidad en sus posibilidades de hibridación, de dimisión o de destrucción de su esencia. El psicoanálisis no sería nada sin esta posibilidad, a cada paso, de extraviarse y de arruinarse, o de salir victorioso".

Evoco esto porque como realmente no estoy muy esclarecido sobre el tema, qué mejor que volver sobre mis propios pasos, a este texto del año 2000, cuando el siglo comenzaba, donde estaban estas respuestas que parecen de sentido común, que son las que se pudieron decir en ese momento, pero que podría ahora rubricar de un modo general.

Sin embargo resulta que hay un debate, que como dije antes, no conozco en toda su extensión, pero si hubiera que situarlo, parece que toma una especial relevancia lo siguiente: ¿cómo hace el psicoanálisis para existir en este mundo, en el malestar propio y contemporáneo a este mundo, sin convertirse en una experiencia extra-territorial, es decir, sin quedar apartado del mundo y participar, por ejemplo, de los famosos lugares-Alfa, esos lugares donde en las instituciones se formaliza la respuesta de los pacientes que concurren a ellas, o los CPCT, o las distintas instancias públicas; es decir, ese sería el ejemplo de no-extraterritorialidad propio del psicoanálisis aplicado.

Pero, a su vez, a esta cuestión de inmediato le sucede otra, a saber: si bien el psicoanálisis no es extraterritorial, no debe quedarse fuera del mundo, a la vez debe conservar sus propias fina-

lidades en relación al discurso analítico y sus exigencias éticas, y a lo que es todo el tiempo motivo de examen, que es el deseo del analista.

Esa es una tensión que se puede nombrar y declinar de distintos modos; el propio Lacan sostuvo que no quería un psicoanálisis extraterritorial, y a la vez que la Escuela era una "base de operaciones" en el malestar en la cultura. Son términos que ustedes pueden captar como antinómicos: por un lado, no es extraterritorial, pero por otro lado, una base de operaciones implica de algún modo una cierta distancia con respecto a otro tipo de instituciones que, en cambio, forman parte del malestar en la cultura, o que incluso fomentan ese malestar.

Así, se ve perfectamente algo que concierne a la existencia misma del psicoanálisis en este siglo: por un lado, si se queda fuera de los desafíos institucionales de las políticas públicas y de las llamadas demandas sociales que por principio, no tiene que satisfacer, puede caer, vamos a decir, en una situación de extraterritorialidad.

Inserción y desinserción del psicoanálisis mismo

A la vez, si se entrega a la satisfacción de estos ejercicios sociales y quiere asegurar su lugar en el mundo, pero pierde su tensión con la cuestión de la Escuela y el deseo del analista, finalmente la conquista de su lugar en el mundo es, a la vez, su fracaso; éste parece ser al menos uno de los aspectos claves del debate que siempre se renueva e insiste de distintos modos a través de las épocas por lo cual, no es un debate solo sobre cómo tratar a la desinserción en los pacientes, sino que es un debate que remite a la propia inserción o desinserción del psicoanálisis mismo. O sea, no se trata solamente de ver qué se hace con los "insertados o desinsertados", sino que esto interroga al propio psicoanálisis con referencia a su propia inserción o desinserción.

Y aquí empiezan las derivas. ¿Cuándo fue que estas preguntas se hicieron más acuciantes que nunca? ¿Cuándo empezamos a ver que, de alguna manera, estaba comprometida la existencia misma del psicoanálisis? ¿Cuándo empezó a aparecer en el horizonte que, tal vez, la práctica analítica, como muchas otras prácticas históricas, podía tener su finitud? ¿Cuándo empezamos a ver, con mucha más fuerza, que la práctica del psicoanálisis no

era una práctica necesaria en este mundo, que era más bien una práctica contingente? ¿Cuándo se volvió patente que, a diferencia de otras profesiones liberales —que tienen asegurado su ser en el mundo a través de distintas operaciones contractuales—, el psicoanálisis, en cambio, precisamente porque está habitado por esta tensión que antes describíamos, no lo tiene?

Esto empezó a hacerse más patente cuando se percibió con mayor claridad una mutación que se había producido durante la modernidad, y de la que en mi caso traté de dar cuenta a través de un montón de textos y de trabajos, y que fue descripta en el ámbito de las ciencias sociales de distintas maneras.

Para aumentar el alcance de mi deriva, evoquemos estas descripciones: desde los sociólogos que empezaron a hablar de la “sociedad líquida”, inspirados en la famosa frase de Marx del *Manifiesto*, cuando afirmó que “todo lo sólido se iba a desvanecer en el aire”, y que por lo tanto los vínculos sociales, la religión, las tradiciones, la relación con el lugar, iban a desvanecerse “en las aguas heladas —dice Marx en *El Manifiesto*— del cálculo egoísta”.

Hay toda una tradición en las ciencias sociales que es tributaria de esta fórmula de Marx donde el paradigma sólido ya no se sostiene más, y entramos entonces en un tiempo de volatilización, fluidificación, licuefacción de todo lo que puede ser el Otro simbólico.

Estas descripciones, según los gustos y sensibilidades de las ciencias sociales, tienen distintos nombres y tratamientos posibles: la sociedad del riesgo, la corrosión del carácter, el declive del programa institucional —esto está muy teorizado en Francia por los sociólogos—, el hecho de que todas las instituciones históricas, ayuntamientos, universidades, iglesias, etc., perdieron su “aura” y han quedado confiscadas o secuestradas en la lógica del mercado, en donde la indistinción urbanística entre un ayuntamiento, una escuela o un supermercado puede dar cuenta de esto.

De este modo, toda la emblemática de la ley que acompañaba a las instituciones históricas se va desvaneciendo en el paisaje urbano por este declive del programa institucional. Además, a todos los pensadores de lo social no les ha pasado desapercibido que junto con el declive del programa institucional hay una declinación de las autoridades o más bien del llamado “principio de autoridad”.

El discurso capitalista rechaza la castración

Corrosión del carácter, declive del programa institucional, sociedad líquida, sociedad de riesgo: desde distintos lugares se señala que la modernidad no es el lugar fácil de una Universalidad conquistada para siempre, o del progreso teleológico hacia una superación, sino que en el mismo programa moderno existe algo trágico, una ruptura, algo que siempre puede hacer surgir todas las instancias de la escisión. Evidentemente, esto inauguró diversos problemas para el psicoanálisis, me permito situar uno de ellos como mero ejemplo: resulta que todos los conceptos, perspectivas, construcciones en la enseñanza de Lacan que hablaban de un fin del análisis donde había una desidentificación del sujeto, donde había un atravesamiento del fantasma, donde había un encuentro entre la división del sujeto con su “ser de goce” en el “objeto *a*”, probablemente tuvieran como condición un Otro simbólico determinado, el Otro de las operaciones de alienación y separación que no deben confundirse tan rápido con inserción y desinserción, porque encontramos ahí un punto que habría que discutir con cierta atención. Pero lo que se fue percibiendo es que el psicoanálisis, en estas propuestas de acceder al propio ser del desecho, a la propia desidentificación, a ese recorrido por el cual la gramática del fantasma era por fin develada en su condición pulsional, exigían un Otro con cierta estabilidad, un Otro del Nombre del Padre, un Otro con cierto dispositivo, si ustedes me permiten la expresión, de “puntos de capitón”.

Estas propuestas, que le daban su especificidad a la operación analítica, y que hacían del discurso analítico el reverso del discurso del amo, se volvieron problemáticas desde el mismo momento en que ese Otro estaba cuestionado en su propia raíz, pues, el “ser de objeto” ya lo estaba provocando la propia civilización en sus modos de producción de lo “ente” como mercancía.

Por ello, no es de ahora que el propio Lacan en la “Proposición del pase” afirma que la civilización tiende hacia la acumulación de desechos. Y no es de hoy que el propio Lacan sostuvo que el punto de fuga de las sociedades modernas es el campo de concentración, y no es de hoy que hay una anticipación de Lacan a todos estos sociólogos que hablan de la “corrosión del carácter”, “la sociedad líquida”, “el declive del programa institucional”, que es el célebre discurso capitalista del que tanto nos

hemos ocupado y que ahora no sé si vale la pena comentar, pero en donde, si al menos reparamos (tiene muchas interpretaciones y lecturas ese quinto discurso sin reverso) en qué lugar Lacan sitúa al sujeto –recuerden ustedes que es un movimiento circular que, rechaza la castración y que no tiene corte alguno. Hay dos lecturas inmediatas: una, que entonces la alienación y la separación están seriamente objetadas en el discurso capitalista, porque efectivamente el sujeto ya no está bajo las condiciones lógicas de la secuencia significativa $S_1 \rightarrow S_2$, y dos, que ese sujeto puede ser entendido o bien como “el sujeto consumidor neoliberal”, que tiene todo el tiempo un acceso al goce fuera de la castración, o bien como un “desecho”, como un sujeto acéfalo que no tiene ya ningún tipo de identificación simbólica, que no está articulado a ningún significante amo, y que no tiene, en todo caso, otra ocasión para conjugar su propia identidad que su propio ser de goce. Son, como ustedes pueden apreciar, en principio, dos sujetos absolutamente diferentes en cuanto a su lugar en el Otro social, aunque incluso se puedan establecer entre ambos una relación de frontera y contaminación.

La miseria: estar a solar con la pulsión de muerte

Por ejemplo, hablando con muchos trabajadores sociales de los fenómenos de las “villas miseria” en Argentina, nos instruían sobre cómo los sujetos no se articulan por la vía del significante, no hay construcciones identitarias que respondan a las lógicas simbólicas, y cada vez más hay sujetos coordinados a sus modos de goce, en la miseria, porque la miseria no es como pensaba Marx la “no-satisfacción de las necesidades materiales”, no es solo, sino, tal como propongo en mi texto sobre la izquierda lacaniana, es estar a solas con la pulsión de muerte en el declive de toda la estructura simbólica. Esa es la verdadera miseria, es decir, “el crack”, “el paco”, las diversas drogas; donde los lugares de miseria son lugares de altísima condensación de goce.

Este es, efectivamente, un gran tema para discutir con los teóricos de las ciencias sociales, para discutirlo con humildad, y llegar a saber entonces hasta dónde el psicoanálisis puede fecundar una praxis social.

Entonces, efectivamente, todos sabemos que las Escuelas se anudan en su “intensión y extensión”, y por lo tanto todas las

categorías propias del discurso analítico se vieron afectadas, vamos a decir, por esta mutación que se dio en el interior de la modernidad y que, a mi juicio, el término “posmodernidad” veló durante mucho tiempo porque fue un término vago, ambiguo, que no permitió ver ciertos problemas estructurales de la propia modernidad. Por ello publiqué un texto, *Lacan en el debate posmoderno*, donde intenté atravesar a los filósofos modernos con el filo lacaniano.

Pero no voy a entrar en todo eso porque nos llevaría a otro seminario. Lo que sí quiero decir es que el propio psicoanálisis en su especificidad como fin de análisis, se tuvo que interrogar sobre su propia finalidad, pues tal vez se estaban produciendo transformaciones en el propio campo en donde el sujeto alcanza su propia constitución, en el campo del Otro, hasta tal punto que se llegó a formular durante mucho tiempo una tesis que es la de “el Otro que no existe” (Miller-Laurent). “El Otro que no existe” es la versión lacaniana de la mutación moderna a la que antes aludíamos, y dicha versión se simplificaría del siguiente modo: estuvimos en la época donde cada uno atiende solo a su modo de goce, y no dudo del valor descriptivo de esta cuestión, pero por muchos motivos me resulta insuficiente.

En esta pendiente, también se llegó a formular un tema clínico interesante, a saber: lo que es más propio para pensar en la lógica cultural del capitalismo tardío, en relación a la cura analítica, es el “saber hacer ahí con el síntoma” más que la teoría del atravesamiento del fantasma. Es un debate que creo que tal vez haya que retomar.

La civilización siempre renueva su odio hacia el psicoanálisis

Pero en cualquier caso sí creo que estamos en un tiempo donde al psicoanálisis la época se le vino encima. Por otra parte, la época da la sensación que se le ha venido encima a todo el mundo. No obstante el psicoanálisis quedó interpelado, como hacía mucho tiempo que no lo estaba, por su propia condición de posibilidad. Y esta interpelación es lógicamente distinta, al asedio de los poderes públicos y su normativismo delirante. Una es la interpelación que siempre enriquece al psicoanálisis, pues el psicoanálisis no puede vivir sin ella, otra es el odio que la civilización siempre renueva hacia el programa del psicoanálisis.

Si durante un período parecía ser que las condiciones de posibilidad eran siempre evidentes, y es donde parece que este debate tiene su verdadero interés, si durante un período se pensó que los problemas que tenía la propia práctica analítica devenían de manera immanente de la propia práctica —léase las resistencias del analizante, léase que el analizante no puede llevar hasta las últimas consecuencias su atravesamiento del fantasma, léase que el analizante tiene tales condiciones de goce que no permiten ir demasiado lejos en su elaboración de saber inconsciente—; bueno, no, el psicoanálisis no estaba solo asediado espectralmente, como diría Derrida, por su propia práctica, sino que descubrió que también, como toda práctica, exige condiciones de posibilidad, y que esas condiciones pueden ser favorables a una práctica o al revés, ir en una dirección en donde esa práctica tenga que estar cada vez más revisada, problematizada, indagada, y creo que es lo que está pasando.

Todos somos candidatos a la desinserción

Creo que a partir de que se percibió que en el Otro de la modernidad aparecía, vamos a decir, para decirlo rápido, toda esta inestabilidad, el psicoanálisis ha quedado bajo una fuerte interrogación sobre sus propias condiciones de existencia. Sin embargo, insisto también, en que esa interpelación le da al psicoanálisis su fuerza como experiencia incomparable. Habíamos dicho antes que el propio Lacan —en referencia al discurso capitalista como una acumulación de desechos—, lo había formulado en filigrana, entrelíneas, de distintas maneras. Así que ahora estamos entonces con el tema de la inserción, de qué es lo que se hace con todas las personas que cada vez tienen más “precariedad simbólica”, que es una expresión que solo vale descriptivamente y que se usa coloquialmente, cuando se vuelve cada vez más urgente ver qué decisión se toma con el hecho de que todos somos en potencia candidatos a la desinserción, todos somos candidatos a la “precariedad simbólica”, y qué hace el psicoanálisis con eso, de tal manera que, por un lado, no quede afuera de este problema, pero a la vez no quede afuera del psicoanálisis mismo.

Esto es, por otro lado, lo apasionante del psicoanálisis a lo que respondo en la entrevista: el psicoanálisis no sería atractivo si no estuviera siempre a punto de extraviarse, de arruinarse, de

fracasar, de hibridarse, de no responder a lo que debe responder desde su propia ética.

Por supuesto que no creo que estos problemas se presenten exclusivamente cuando el psicoanálisis está en las instituciones, ya que estos problemas están en la propia práctica analítica. Creo que el discurso del amo no se presenta solo cuando se piden subvenciones, o cuando se trató de hacer una política pública, el discurso del amo también está involucrado en el corazón mismo de la propia práctica analítica.

La ideología: el fantasma fuera de la experiencia analítica

En relación a esto hay otro gran tema, que siempre me ha apasionado, que es el de la ideología, que excede el problema del fantasma en este caso, y que es un tema que, como quedó en el desván de los recuerdos por su tradición marxista, no ha sido lo suficientemente pensado; por ejemplo, el hecho de que un sujeto pueda hacer una experiencia analítica, obtener de la misma las transformaciones que se esperan, y sin embargo el dispositivo de su ideología mantenerse intacto. Más que ver a la ideología como un capítulo más en la problemática del fantasma, teniendo en cuenta la perspectiva que presenta Lacan en sus observaciones sobre la voz y la mirada, mas bien entiendo que la ideología sería el modo en que el fantasma juega su partida fuera de la experiencia analítica, como cierre del inconsciente desde su interior, o como fantasma sin construcción posible. Tal vez no sea este un problema estrictamente analítico, pero sí un índice del modo en que Lacan ofrece nuevas herramientas para otro modo de pensar el hecho social. Por ello, siguiendo mi propio camino, considero que “la voz y la mirada” juegan, precisamente por ser “objetos *a*” fuera de la lógica de la castración, un papel clave en la construcción ideológica de cada sujeto, es decir, es lo que le da a la ideología su fijeza y su permanencia inerte.

Esto es simplemente una digresión para decir que no creo que estos problemas estén solo situados en una oposición binaria: público-privado, como si pudiera perder su esencia como psicoanalista cuando va a lo público y la mantendría en la consulta; me parece que sería una simplificación extrema; el problema está en los dos lugares, porque también en las propias consultas el psicoanálisis siempre estuvo bajo la sospecha, por parte

de las ciencias sociales y de otras prácticas, de ser una técnica de adaptación.

El propio Lacan construyó su enseñanza tratando de deconstruir todo lo que en la historia del psicoanálisis, desde la *ego psychology* hasta el "anafreudismo" y el "kleinismo", se había vuelto una técnica de adaptación.

La adaptación como problema de la práctica analítica no necesitó que aparecieran ni los CPCT ni las políticas públicas. En el corazón mismo del psicoanálisis está el problema de si éste no será finalmente una estrategia de adaptación sutil al discurso del amo, sospecha que además la izquierda por su confusión prelacaniana, mantuvo siempre con respecto a la práctica psicoanalítica.

Entonces en esta deriva, un elemento que parece que sería interesante evocar frente a ustedes es el siguiente (como dije antes, presento distintos escenarios y después vemos el sentido que tiene que yo presente esto para ir preparando mi culminación): hay un filósofo italiano que ha producido un gran atractivo entre los intelectuales, y que muchos de ustedes conocen, que es Giorgio Agamben.

Es difícil entender qué quiere decir, pero si uno es lacaniano no va a retroceder porque encuentre a un filósofo esquivo o ambiguo. Es difícil saber, porque gusta de hacer muchos recursos a la etimología, porque tiene a veces un afán genealogista, es decir, la idea de que a través de la etimología uno puede leer las estructuras, que es una cosa que les gusta a los filósofos y que en cambio a los psicoanalistas no nos dice mucho. Tal vez este sea un capítulo de las relaciones diversas entre la neurosis obsesiva y la filosofía contemporánea.

Pero hay unas tesis de Agamben, que sabemos que en su día leyó a Lacan —por ejemplo en *Estancias* todavía lo citaba, aunque después lo dejó de citar—, que tienen una resonancia particular con Lacan y que parece que deberían ser tomadas en cuenta en un debate sobre inserción y des-inserción, porque son unas tesis muy extremas; habría incluso que preguntarse por qué tuvieron tanto éxito.

Agamben: una vida desnuda de toda determinación

La tesis de Agamben es que en las sociedades modernas, lo propio y específico de las mismas, el verdadero paradigma para pensarlas, ya no son las ciudades, como ocurrió en muchos pen-

sadores anteriores, sino el campo de concentración, que lo propio de la modernidad es este carácter trágico, que lo moderno es tiene que pensar a partir del campo de concentración. Es bastante extrema la posición. Más que en el Otro de "las Luces", Agamben sitúa toda su indagación, en lo que Lacan denomina la "oscura autoridad del Otro". Lo que caracteriza al poder Soberano en la modernidad es la capacidad de decidir sobre el excluido, que Agamben llama la "nuda vida", y que todos los traductores se han puesto de acuerdo en formularlo así; la "nuda vida", en griego *zoé*, que a diferencia de la vida articulada al discurso, que es el *bios*, es vida desnuda de toda determinación.

Aquí es difícil entender a Agamben, pero haremos un esfuerzo de posible transmisión. Agamben dice que, a diferencia de lo que creía Hobbes, donde el estado de naturaleza era abandonado, "donde el hombre es el lobo del hombre" queda atrás, para llegar así a una relación contractual donde todos deponen sus instintos destructivos hacia los demás para ingresar al pacto simbólico contractual. Agamben sostiene que no hay tal naturaleza contractual del soberano, porque lo que distingue al soberano moderno es la capacidad de matar al excluido sin que eso sea un homicidio, y sin que eso sea tampoco sacrificable.

"La vida nuda" es esa vida que se puede matar sin que pase nada, y sin que sea sacrificio, porque si es sacrificio todavía hay Otro, todavía le estamos tributando; si hay sacrificio todavía se lo estamos ofreciendo a algún Otro. Si hay homicidio todavía estamos bajo el discurso jurídico, es decir, estamos todavía bajo las leyes de la ciudad. El soberano no se constituye ahí. El soberano necesita, dice Agamben, de un espacio de indistinción en donde no se sepa muy bien si realmente se está vivo o muerto, si uno está en la nuda vida o en su exterior; en definitiva, lugares donde no se pueda determinar si uno está en el interior o en el exterior. En cualquier momento uno cae de un lado, en donde el soberano puede decidir hacer lo que quiera, y además, no recibir por ello ningún castigo porque hace lo que quiere sin sancionarlo simbólicamente, lo cual no quiere decir que exista ahora un soberano que se dedica a matar gente por la calle. Se la mata, la gente se muere, pero lo interesante de Agamben es que no lo ve como una anomia ni como una anomalía de lo social, sino como el rasgo constitutivo del poder soberano, a saber: el estado de decepción.

Que existan excluidos, que van desde "el musulmán del campo de concentración" al del estado comatoso donde su cuer-

po ha quedado reducido a la nuda vida, y sin embargo se mantiene su nombre propio, hasta el extranjero exiliado que va de aeropuerto en aeropuerto mientras no encuentra jamás el lugar de inscripción simbólica, en fin, hay un montón de ejemplos de lo que él llama el *homo sacer*, la *nuda vida*, que —esta es la originalidad de Agamben— le es consustancial al amo moderno. No es un elemento que sucede a pesar del amo: el amo no sería el amo sin esta exclusión radical que hace a la vida matable, sin que sea homicidio ni sacrificio. Es decir, que se pueda matar sin que esto comporte nada. Para darle más calor a esta cuestión, recuerdo ahora lo que en su día Walter Benjamín llamó “la violencia pura, revolucionaria, de redención”, donde también se abría una consideración en un sentido inverso pero simétrico: matar sin que haya crimen en nombre de la justicia revolucionaria, siempre distinta al Derecho instituido. Pero volviendo a nuestro tema, el que está en la nuda vida no puede ignorar, como dice Agamben, al bando soberano. Él está en el exterior absoluto, supónganse que es un *homeless*, está en el abandono total, vive en la calle, no tiene ningún tipo de atención, está en el desamparo, pero sin embargo el bando soberano lo puede tener en cuenta en cualquier momento, en un modo equivalente, a cuando Lacan sitúa a la mirada del Otro como algo frente a lo cual siempre estamos disponibles.

Desinserción: anudamiento entre ley y estado de excepción

Él está fuera, pero a la vez está dentro, como en los textos de Kafka, es un anudamiento entre la ley y el estado de excepción. Porque lo que va a venir a decir Agamben aquí es que el estado de excepción —el campo de concentración es un ejemplo de estado de excepción— se ha vuelto la “norma” de la vida contemporánea. Tal vez valga la pena recordar que se dice la norma y no la Ley. Como ustedes ven, Agamben es muy extremo, pero él piensa que, tendencialmente, la biopolítica de la que hablaba Foucault encuentra en esto su verdadera razón de ser, el hecho de que el soberano necesite cada vez más de la nuda vida para, precisamente, constituirse como bando soberano.

Es decir, el soberano actual no necesita los contratos, necesita el estado de excepción: necesita lugares donde no se sepa bien si uno está adentro o afuera, si está preso o libre, que uno no sepa bien qué techo simbólico lo protege.

Donde está verdaderamente su poder es en el hecho de que haya cada vez más personas que no sepan a qué atenerse, ni sepan dónde están; esto vuelve al poder actual *Unheimliche*.

Entonces es un escenario, filosófico esta vez, que sería interesante tenerlo en cuenta en este tema de la inserción y la desinserción. Trato aquí de transformar un escenario filosófico en un signo del malestar de la cultura propio de esta época, tal vez este sea un modo de ejercer la “antifilosofía”.

Años 70: los desinsertados eran “figuras del oprimido”

¿Qué es lo que, a mi juicio, se le podría objetar a Agamben? Pero haciendo esta objeción a Agamben (y con esto termino) quisiera también introducir un debate respecto al psicoanálisis, y para esto tengo que remitirme a una historia personal del comienzo de mi formación, ya muy lejos en el tiempo, en los años '70. Un debate respecto a la historia del psicoanálisis. En los años '70 —creo que aquí hay algunos que van a recordar esto—, antes de que fuera derrotada a escala mundial la izquierda, se hizo muy fuerte la idea de que los enfermos mentales, los locos, los psicóticos, los desinsertados, los excluidos, eran “figuras del oprimido”. Tal vez esto hoy en día suene muy extraño a ustedes, pero quiero mostrar que esta sencilla caracterización introduce un cambio de perspectiva que, para mí, está ausente en el debate de la inserción y desinserción y en todo lo que se dice actualmente sobre este debate.

¿Qué es lo que señalaba este pequeño detalle? El problema que teníamos en aquel entonces era que, realmente, el sujeto histórico que, objetivamente, por su posición en el aparato productivo, estaba destinado al proyecto de la revolución, era la clase obrera, que por su lugar objetivo en el aparato productivo y por su relación con la explotación de la fuerza de trabajo, estaba destinada, con el trabajo político correspondiente de las vanguardias, al proyecto revolucionario.

Entonces los locos, las putas, los desinsertados, el *lumpen*, ¿qué se hacía con ellos? Entonces apareció la lectura de Franz Fanon, que también para ustedes puede ser muy extraño, pero que lo prologaba Jean-Paul Sartre, y que explicaba, precisamente, que se podían establecer, como diría ahora Laclau, cadenas de equivalencias con todas estas figuras de la opresión.

De esa manera, fue ganando terreno en el campo de la salud mental de aquella época la idea de que la práctica de la salud mental era una práctica política, de tal manera que hubiera sido motivo de risa para todo el mundo hablar de precariedad simbólica, porque es como si se hubiera dicho: precariedad simbólica, ¿de quién? ¿De la burguesía, de los que tienen cuentas en el banco? ¿Fracaso escolar de quién?

Primero se hubiera preguntado: de quién, dónde y cómo, porque, efectivamente, como se aceptaba que había un antagonismo constitutivo de la sociedad —y creo que esto no choca con la idea de Lacan—, es decir, la división del sujeto es una división inherente también a la estructura colectiva, como se pensaba que había un antagonismo, la precariedad simbólica, el fracaso escolar, la des-inserción, todos estos términos exigían preguntarse en qué lugar de la estructura productiva estaban estos sujetos para que se pudiese llegar a la orientación político-clínica pertinente.

Obviamente se consideraba que no era lo mismo la precariedad simbólica teniendo 10 millones de euros en el banco que la cuestión de ser, por ejemplo, además de psicótico, un pobre y sin trabajo, y a la vez sin ningún tipo de contención social, como se decía en aquel tiempo.

Con esto quiero señalar que, aunque había una lectura demasiado “metafísica del antagonismo” —porque el antagonismo rápidamente se nombraba y se daba por hecho, y, gracias a Lacan hemos entendido que el antagonismo no puede ser nombrado tan rápidamente, y que además no se presenta de una manera positiva, ya dada, más bien hay una dislocación real —el término es de Laclau—, imposible de suturar, alrededor de la cual, eventualmente el antagonismo puede construirse, siempre y cuando el mismo se elabore políticamente. Lo cierto es que al estar presente en esa época la idea de antagonismo, tomaba mucha fuerza la idea de grupo, es decir, el psicótico, el lumpen, el desinsertado, el que no encontraba ningún lugar, el que estaba todo el tiempo realizando *acting-out*, el que se quedaba a cada rato sin trabajo, el que se quería suicidar porque no había obtenido los mismos logros que los de su generación, etc., encontraba o se intentaba que encuentre, en el grupo, la suplencia, precisamente, de esa desinserción.

Pero ese grupo —por eso Pichon Rivière fue tan fuerte en ese momento, me refiero al caso argentino— tenía siempre algo que iba más allá de lo psicopatológico, tenía una tarea que se llama-

ba así “el esquema comunicacional referencial operativo”; tenía una vocación operativa, es decir, se trataba de situar a los sujetos en grupo porque, en definitiva, se trataba de volverlos a introducir en el único discurso que puede volver a articular a un sujeto al lazo social cuando ha perdido todo, que es la política; por supuesto no se trataba de la política que ahora se nos presenta como cálculo utilitario de los semblantes, se trataba de la política como invención de un “saber hacer ahí” con el malestar, pero dominada finalmente, y este fue su impasse por las lógicas identificatorias. La política era el único discurso que tenía un sujeto para poder volverse a inscribir en el Otro, cuando se había destruido todo, cuando interpretaba a la vez que esa destrucción le afectaba a él de una manera en donde él podía, sin forzar demasiado las cosas, hacer equivalencia con otras destrucciones semejantes que se daban en el orden social.

Entonces la política era la posibilidad simbólica que tenían los sujetos de re-articularse en un discurso, y sobre todo porque esta política tenía una función muy interesante, que si era por su acción que estaba fuera de la ley, fuera de la ciudad, estaba fuera de la ley de ellos, los enemigos. Se trataba de tener otra ley porque al estar todo inspirado en el antagonismo, como decía Walter Benjamín, además de las leyes del Estado y de la sociedad, estaban lógicamente las leyes de la revolución. Se intentaba en aquel entonces lograr que el estar fuera del circuito de los aparatos ideológicos del Estado y de la Burguesía no desembocasen necesariamente en ser un pobre diablo desinsertado que ya no tiene nada, aún quedaba reconocer su lugar en la estructura para un nuevo punto de partida, y esa aventura era la política.

Evidentemente, todo esto llevó a un gran impasse: el más importante fue que la pasión por la política produjo una indiferencia sobre la clínica, y se politizó todo tanto que ya nadie sabía verdaderamente cuál era la diferencia entre un neurótico y un psicótico.

Se descuidó tanto la clínica que toda la causalidad comprometida en la emergencia de la psicosis se terminó por desconocer, porque solo llegaban siempre los ecos sociales del problema, y la simplificación sobre el sujeto, aquella reducción a su identificación política, terminó derivando en la peor simplificación de la política.

En Italia Franco Bassaglia, y aquí en España Tosquelles, y el propio Deleuze con su *Anti-Edipo*, viendo las virtudes revolucio-

narias del esquizoanálisis, fueron alcanzados por esta onda.

Evidentemente, es una onda, que desde la perspectiva histórica actual, nos permite hacer un examen, tanto del impasse de la política por desconocer al sujeto, como también un impasse de la clínica por también desconocer al sujeto. Es decir, los dos discursos quedaron atrapados en su represión de lo que era realmente el sujeto del inconsciente: la política forzaba las identificaciones, porque no había política sin identificaciones, y a la vez la clínica era cada vez más desconocida porque había que encajar como fuera a la figura del psicótico en la figura del excluido de lo social, del oprimido por la sociedad, el loco que desconocía su propio potencial revolucionario, como decía incluso el mismo Deleuze del esquizofrénico.

Efectivamente, no se puede desconocer lo que estoy admitiendo de inmediato: el impasse. Pero sin embargo, rescataría el elemento del antagonismo, es decir, aquello que falta en el discurso de Agamben y en otros discursos contemporáneos.

Agamben ve un soberano que tiene cada vez más la tendencia de realizarse como soberano generando excluidos: zombies, vampiros en el mundo, lo que ustedes quieran, la "nuda vida", algo que no podemos distinguir entre el animal y el humano, pero no existe en su discurso ninguna apertura hacia lo que podría ser una confrontación política, de carácter antagónico y con posibilidades de transformación.

Que el antagonismo ya no se pueda nombrar "burguesía", o "clase obrera", bien, pero aquí no hay una sociedad donde todos tienen los mismos intereses, y todos padecen de la misma manera los efectos del mercado o las consecuencias del llamado "estado de excepción". Esta misma cuestión se puede remitir al debate sobre inserción y desinserción. Rescato de aquella época del grupo y de la politización de la práctica de la salud mental el elemento que permitía articular simbólicamente a los sujetos a un discurso político inspirado en el hecho de que había algo constitutivo en todo lazo social que era el antagonismo.

El psicoanálisis: un síntoma de la izquierda

Creo que si uno quita el antagonismo su función, fracaso escolar, precariedad simbólica, desinsertados, ¿qué se va a hacer con ellos? ¿Y para quién, y en dónde? ¿Qué otra cosa que cola-

borar para que la cosa marche? Entiendo que esto no es solo un problema de los psicoanalistas, y que tampoco hay del lado de la política europea actual ningún proyecto de transformación que asuma el antagonismo como tratamiento del malestar.

Por lo tanto, tengo que volver a la vieja tesis de que el psicoanálisis fue muy fecundo en la medida en que fue "un síntoma de la izquierda", encarnaba aquello que en la izquierda no se podía metabolizar políticamente. Claro, cuando no hay más izquierda, el psicoanálisis mismo entra en sus rumiaciones pequeño-burguesas, como por ejemplo hablar de precariedad simbólica, sin analizar aunque sea un instante de qué precariedad hablamos. No digo que no se suicide un señor millonario, se están suicidando muchos ahora.

No digo que el sujeto rechazado que tiene una gran fortuna no se pegue un tiro por un delirio melancólico de ruina, no se trata de desmentir la clínica psicoanalítica en sus preceptos esenciales. Pero convengamos que si uno ve el ejército de fracasados escolares, los desinsertados de las escuelas secundarias, los psicóticos cronificados, vuelve a constatar lo mismo y más aún que en los años '70, que es un mismo sector social el que en general nutre todo, con alguna excepción.

Por lo tanto, creo que todo este debate, si se sustrae de una caracterización sería de cuál es el Otro social en el que estamos insertos, me parece que vuelve a un impasse ahora del otro lado.

En realidad, lo que sería verdaderamente un desafío es pensar lo común fuera del campo identificatorio. Lo que verdaderamente introdujo Lacan como problema político, a mi juicio, es hasta dónde puede pensarse lo común sin matar lo singular, o dicho de otro modo, un anudamiento entre lo común y lo singular en su mutua correspondencia.

Este sería verdaderamente el problema, y hay algunas pequeñas señales, porque como lo señalé en mi texto sobre la izquierda lacaniana, hay un cierto duelo marxista que se está haciendo dentro de la enseñanza de Lacan y al que creo que hay que atender, en los pensadores postmarxistas que toman a Lacan como lugar de elaboración del duelo, y que me parece que pueden tener en su horizonte este problema: lo común y lo singular.

Bueno, muchas gracias por escuchar estas derivas tan improvisadas.

La metamorfosis de la ciencia en técnica: el discurso capitalista

I

El modo en que la crisis "sistémica" del capitalismo se despliega sobre el mundo muestra con claridad la ausencia de un límite, un límite que haga barrera a la deriva financiera incontrolada. Nada funciona como punto de amarre; las naciones y sus agrupamientos, las instituciones mundiales, las medidas económicas que pretenden paliar la emergencia, de inmediato se reabsorben y se diluyen en los movimientos del *mercado*. No aparece el lugar desde donde podría operar lo que Lacan denomina el Nombre del Padre y su efecto logrado: el punto de capitón. La hemorragia no se detiene, el efecto de autoridad simbólica que debe acompañar a la decisión tomada se destituye con facilidad y el "semblante" del Padre que garantice, al menos coyunturalmente, una sutura en la hemorragia no termina de emerger.

En suma, la autoridad simbólica, su credibilidad y la posible lectura retroactiva de lo sucedido, no encuentran el tiempo ni el lugar para ejercerse de modo eficaz. ¿Se llama a esto "crisis del capitalismo"? Por el contrario, nuestra afirmación es otra, es el propio capitalismo el que es capaz de poner en crisis a todas las estructuras que hasta ahora venían simulando su regulación.

II

En el llamado *discurso capitalista*, Lacan medita sobre un dispositivo donde el sujeto se ha convertido en un ente que no depende de nada, solo está allí para que se conecten los lugares

y, precisamente, al ser el capitalismo la máquina que conecta todos los lugares, el corte es imposible. Por ello, las autoridades simbólicas, instancias que exigen tanto el lugar vacío como el significante amo que articula ese vacío a distintas representaciones, se licúan en el circuito de movimiento permanente y circular. La esencia del *discurso capitalista* es el rechazo de la modalidad "imposible" propia de la *castración*. En este aspecto, aunque hablemos de crisis sistémica del capitalismo, debemos hacer una salvedad importante al respecto, el *discurso capitalista* carece de crisis porque no tiene reverso y su movimiento (al igual que la pulsión) no conoce las estaciones. Por ello, la crisis es la de aquellos organismos e instituciones que administran al capitalismo, al no saber qué hacer con el excedente que siempre sobrevive destruyendo al aparato productivo y se expande como un exceso ingobernable.

III

El sujeto del *discurso capitalista* realiza todo el tiempo su propia voluntad de satisfacción, en un circuito, que como hemos dicho, no está "cortado" por ninguna imposibilidad, pues su propósito es que todo lo que "es" en el mundo se presente como mercancía.

Desde esta perspectiva, que indudablemente no es la única, el *discurso capitalista* no es una experiencia humana, la experiencia humana brota siempre de un fondo de imposibilidad, su condición primera es la falla, el límite, la castración. En el *discurso capitalista*, como en su día en los totalitarismos modernos, se encuentra en una forma implícita el proyecto de producir un sujeto nuevo, sin legado histórico ni herencia simbólica. Este "sujeto capitalista" tributario de nada que no sea colaborar con la voluntad acéfala que realiza, se caracteriza entonces por no tener en cuenta consecuencia alguna. Autopropulsándose desde sí, de un modo inmanente y conectado, en principio se presenta sin que se pueda pensar su exterior. ¿Es esto un régimen inhumano, un discurso inhumano? Sí, si consideramos que lo humano es siempre hijo enfermo e incurable de la falla, de la castración, de lo imposible. No, si se considera que la historia de lo humano-occidental y su mundialización, ha sido producir un más allá de su *límite*, un goce mortífero que excediera a la propia constitución simbólica, aún estando involucrado en la misma.

IV

El *discurso capitalista* es el dispositivo pertinente para considerar la economía de goce propia de la técnica. Pero para captar el alcance de la homologación entre *técnica* y *discurso capitalista*, es necesario en primer lugar establecer la diferencia entre el sentido moderno de la *ciencia* y lo que aquí llamamos *técnica*.

V

En uno de sus grandes seminarios, en "¿Qué significa pensar?" (*Was heibt denken?*, 1951) Heidegger presenta el siguiente axioma: "La ciencia no piensa". Este axioma no habla ya de la ciencia moderna fundada en Descartes y Galileo, aunque esa sea su génesis, más bien describe una metamorfosis radical, algo que desde el interior de la ciencia moderna rebasa y cancela su límite. Es lo que permitiría afirmar que ya no hay más ciencia en el sentido moderno, o que la misma, de un modo tendencial, es lentamente transformada en su "espectro técnico".

VI

Con la misma orientación que Heidegger capta el momento histórico de la ciencia moderna mostrando en el mismo, el surgimiento del nihilismo, la época que vuelve todo intercambiable, equivalente, evaluable, calculable, Lacan en sus meditaciones da un paso más. Al estudiar el modo en que la ciencia es una "ideología de la supresión del sujeto", se abre a distintas consideraciones epocales sobre los efectos directos, propios de la homogeneización llevada a cabo por el discurso de la ciencia. A saber: el aumento del odio racista, que siempre considera al Otro o bien como un goce subdesarrollado o bien como portador de un exceso de goce maligno. Por esta razón, Lacan capta en el campo de concentración el punto de fuga de las sociedades contemporáneas. Mientras hubo un tiempo en la enseñanza de Lacan, donde la ciencia era semejante al discurso histórico, por su capacidad para producir saber con la verdad oculta para el sujeto, tiempo después Lacan anticipa, reconociendo los "nuevos *impasses* crecientes de la civilización", una

nueva torsión de la ciencia donde el saber se anuda en la pulsión de muerte.

VII

Del axioma "La ciencia no piensa", Heidegger, aunque no lo haga expresamente así ni esta sea su terminología, deriva estos tres teoremas:

1. La ciencia moderna se funda en la esencia de la técnica.
2. Pero la esencia de la técnica no es algo técnico.
3. La esencia de la técnica no es una hechura meramente humana, como si pudiera dominarse con una mera superioridad y soberanía humana, acompañada de la debida disposición moral.

Estos tres teoremas dan cuenta del viraje de la ciencia a la técnica. El campo científico, en su estructura epistemológica, en las construcciones pertinentes de su objeto, debe presentar un límite relativo al saber que se propone elaborar. Cada ciencia es un "saber de" esto o aquello. Es precisamente en relación a este límite que el psicoanálisis puede constituir su campo teórico y clínico. El psicoanálisis no es una ciencia, no por un déficit epistemológico, sino porque se ocupa de una "materia" (distinta de la naturaleza y de la superestructura) que se estructura con la lengua y da lugar al sujeto del inconsciente. El sujeto del inconsciente es un "límite interno" de la ciencia, se sostiene en un espacio "éxtimo" (exterior e íntimo) en relación a la ciencia, de tal manera que el sujeto es necesariamente rechazado para que funcionen adecuadamente las estrategias objetivantes de la ciencia. La ciencia moderna existe, mientras el sujeto del *lapsus*, del sueño o del fantasma, se mantenga en "exclusión interna al discurso científico".

VIII

La técnica por el contrario no tiene sujeto. No hay, en el sentido de Heidegger, técnica de tal o cual cosa. La técnica no se reparte en universidades, ni en campos de saber, ni construye

objetos ni puede ser evaluada "técnicamente". Por el contrario, se trata de un ámbito de apropiación de los "saberes de", una apropiación al servicio de una voluntad, que como afirma Heidegger, no puede dominarse ni con una mera "superioridad y soberanía humana" ni con ninguna entidad moral. A la técnica ni siquiera la limita la guerra y su devastación.

IX

La técnica es un ámbito de apropiación que una vez que captura a los saberes de la ciencia moderna, los integra en un nuevo proyecto que se caracteriza por ser capaz de reunir en un mismo haz al sujeto cartesiano con la *voluntad de poder* nietzscheana realizando una amalgama sin precedentes: una voluntad acéfala y sin límite.

X

La técnica es la introducción de lo "ilimitado". Mientras la ciencia tenía como límite aquello que necesitaba excluir para lograr su propia constitución como ámbito, la técnica ni incluye ni excluye, ni se refiere a límite alguno. Introduciendo lo "ilimitado" en la escena del mundo, el mundo se vuelve el lugar donde los saberes y prácticas se convierten en campos de manobra de la técnica.

XI

Se ha producido tal amalgama entre el sujeto del cogito y la voluntad de poder que esta ya no puede ser regulada. Heidegger emplea la palabra alemana *Ge-Stell* traducible como "estructura de emplazamiento", al ser el dispositivo que precisamente emplaza a todo "lo que es" a que se disponga, o que esté en vías de volverse disponible, como imagen de lo ilimitado. Tal como lo señala Heidegger en el 38, ya no hay imagen del mundo porque es el mundo el que ha devenido imagen.

XII

Si se ingresa en una época donde lo ilimitado modula la era de la civilización, ¿en qué secuencia histórica tuvo lugar esta metamorfosis de la ciencia? ¿Cuál fue el primer signo donde la técnica irrumpe en el paisaje histórico de la ciencia moderna? La técnica no se refiere, como ya hemos dicho, a la mera producción o reproducción de objetos o instrumentos, es una "ontología del ser" en la época de su olvido consumado, "el olvido del olvido", o si se quiere el olvido como forclusión en su sentido lacaniano. Esta provocación dirigida al ser de lo ente para que entregue hasta lo más íntimo y nuclear de la propia vida humana tuvo su primera emergencia moderna en la Shoah. O tal como lo dice Heidegger, siendo él mismo partícipe de la infamia, "la fabricación de cadáveres". La fabricación de cadáveres, en su planificación burocrática y serial, es la operación a través de la cual la voluntad ilimitada hace su ingreso en el mundo. La expresión "solución final" no expresa un límite, por el contrario hace referencia al acto que por su carácter ilimitado no puede participar de la historia. Por lo mismo es único, porque se puede repetir en cualquier instante. No se sabe aún si la humanidad puede reponerse de semejante ingreso de lo ilimitado. En cualquier caso, es necesario señalar que la "solución final" no se ejerce en función de la guerra, pues la misma desborda la dimensión utilitaria de la lógica militar. No se hace para ganar guerra alguna, por el contrario, se hace la guerra como pretexto en función del "triumfo de la voluntad", en su requerimiento técnico.

XIII

Mientras la ciencia padece el retorno de lo reprimido en sus momentos de dislocación, rupturas epistemológicas, emergencias de nuevas invenciones, nuevos paradigmas incomprensidos, etc., la técnica solo promueve el retorno de lo forcluido en lo real. En la técnica no se trata del "olvido del ser" y sus diferentes retornos, ya que al constituir la misma un "olvido del olvido", funciona en una lógica distinta de la represión. Por esta misma razón, el discurso capitalista en su homología estructural

con la técnica, realiza un circuito que al destruir la "determinación de la verdad" elimina la distancia entre el sujeto, la verdad, el saber y la producción, inaugurando una metamorfosis en red de carácter rizomático, que impide y obstaculiza la estabilidad y reconocimiento de las categorías modernas.

XIV

La técnica no es un hecho histórico o una secuencia que vendría a continuación de la ciencia, al modo de una consumación macabra de la misma. Es un empuje, un *Drang* que impulsa a la ciencia hacia el dispositivo del discurso capitalista de modo tendencial. Y a la vez, recíprocamente, es la manera en que el capital se apropia para su propio fin del espacio-verdad, sujeto, producción, saber- destruyendo su límite. No hubo primero ciencia seguida después cronológicamente por la técnica. En la ciencia moderna ha estado desde su propia constitución la invocación técnica. De esta situación puede surgir una hipótesis: tal vez el despliegue bélico industrial alcanzado a través de la ciencia moderna fue el que preparó las condiciones para que la "voz y la mirada", objetos perdidos de modo inicial, se incorporaran al artificio científico para preparar su metamorfosis técnica.

XV

La alianza entre neurociencias, cognitivismo e industrias farmacológicas, constituyen parte de la nueva "logística" del emplazamiento técnico. Gracias a sus construcciones metafísicas, soporadas en las técnicas de imaginería informática, el ser del ente es provocado para que se represente como un ente, un ente que explique a través del funcionamiento cerebral los imperativos morales, la ética o su ausencia, el amor, las intenciones implícitas, los actos inconfesables, e incluso aquello que el Derecho no puede localizar en la declaración del acusado. Es lo que el neurobiólogo Changeux denomina una "fisiología del sentido", un proyecto de sumergir y subsumir todas las determinaciones de la subjetividad en las operaciones epigenéticas del cerebro.

Esta alianza estratégica esencial al proyecto técnico y su política, donde lo "no descubierto aún" siempre está por llegar en el

futuro ilimitado, establece que al ser lo determina o bien la naturaleza (cerebro - genes) o bien la superestructura (modos, hábitos, marcas, nuevas conductas sociales, estilos de vida, etc.). Esas determinaciones exigen siempre una unidad entre el cerebro y el entorno garantizadas, según los casos, o bien por la "epigénesis" o bien por la "plasticidad neuronal". De lo que se trata en esta logística es de borrar la "infraestructura", "el más peligroso de los bienes", la lengua, eso que hace de cada uno un enfermo singular donde se cruzan el sexo, la muerte y la palabra en una escritura cuya superficie de inscripción es el inconsciente y no el cerebro.

XVI

La experiencia mortal, sexuada y parlante se vuelve en la civilización técnica un sentimiento en gran medida determinado por el odio, como hemos dicho anteriormente, odio al goce subdesarrollado del Otro, odio al propio modo de gozar en silencio. A esto mismo nos referimos cuando en la época de la civilización técnica hablamos de la "pobreza de la experiencia".

XVII

La fuerza material de la técnica se hace sentir en todo su alcance en la mitología científica actual y su campo de manobras: máquinas militares introducidas en el cerebro, fármacos que destruyen la capacidad intelectual del enemigo, interrogatorios a detenidos con un escáner que puede mostrar la "verdad objetiva" o la "intención implícita no dicha", prótesis cerebrales que transformarán al soldado en *cyborg*, interfaz entre cerebro y máquina, conexión de todos los cerebros a un sistema central y corporativo, cerebros estropeados por el estrés, el pánico, la depresión o la hipermotilidad, cerebros atrapados en una red en la que ya no pueden estar a la altura de sus funciones, etc. Éstas son las distintas presentaciones de la logística contemporánea.

Así las cosas, tanto la técnica como el discurso capitalista, se presentan como un Saber absoluto, como un fin de la historia consumado. Como si el carácter inevitablemente contingente del capitalismo en su realidad histórica hubiese podido ser naturalizado y "esencializado" de tal modo que ya no fuese posible concebir su exterior.

XVIII

¿A través de qué significante nuevo se puede apuntar a un Real imposible de dominar e integrar por la técnica capitalista? ¿En qué espacio inédito ese significante propuesto por el psicoanálisis puede volverse un acontecimiento político? ¿De qué modo el psicoanálisis puede mostrar que, en los diversos impases del siglo XX con respecto a la salida del capitalismo, aún persiste un saber en reserva y a descifrar?

Bibliografía

- HEIDEGGER, Martín: *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 1996.
 ALEMÁN, Jorge y LARRIERA, Sergio: *Lacan: Heidegger*, Miguel Gómez, Madrid, 1989.

El legado de Freud

Un Freud legado por Lacan

Gracias a Jacques Lacan el legado freudiano es siempre actual. Fue Lacan el que supo captar que Freud, a partir de 1920, había logrado hacer coincidir la invención psicoanalítica con un pensamiento político nuevo. El dictamen freudiano: gobernar, educar, psicoanalizar, son tareas imposibles, y fue considerado por Lacan en su verdadero alcance; la modalidad lógica de la imposibilidad necesitaría su tiempo histórico para por fin manifestarse en toda su magnitud. El siglo XXI en este aspecto se prepara para dar diferentes razones al dictamen freudiano. La formulación política de Freud que atravesó como un rayo al escenario moderno la podemos formular del siguiente modo: la Ley no es aquello que pretende ser, la instancia del superyó, el imperativo categórico, el heredero del complejo de Edipo, sea cual sea la nobleza simbólica con la que se presente, mantiene una relación estructural con la pulsión de muerte. A partir de allí, la oposición entre un poder opresor y una "expresividad" que quiere liberarse del poder para conquistar su libertad, o en otra variante, la idea de que un poder despótico y extraño impide la expresión de una pulsión intrínsecamente creativa y libre, queda definitivamente deconstruida. Este conocido desmantelamiento de los ideales modernos que intentaban oponer la Ley a la pulsión deja lugar al campo de la "ambivalencia"; la ambivalencia es la máquina teórica que muestra la secreta complicidad entre los términos que se pretenden oponer. De ese modo, la ambivalencia puede colonizar todos los ámbitos de la experiencia humana; pueden caer los opresores pero nunca la opresión,

la emancipación puede ser la vía para instaurar un amo más feroz, el amor puede esconder una hostilidad homicida, la hostilidad una firme servidumbre amorosa hacia aquello que se odia y también el propio psicoanalista ser sin saberlo el portavoz de la neurosis obsesiva que quiere interpretar lo imposible. La amalgama de Ley y pulsión, y la ambivalencia resultante, expone a la misma práctica del psicoanálisis a que se tambalee la coherencia teórica de su discurso. Fue precisamente el coraje inaugural de Freud en "Más allá del principio del placer" lo que testimonia de ello.

Hundimiento de la ficción simbólica moderna

Esta captación de la Ley en su raíz pulsional, anticipa en Freud el verdadero sentido que tiene lo que actualmente los sociólogos llaman "El declive del programa institucional". El relato que se nos presenta para describir este declive es el siguiente: existió en la Modernidad un programa institucional ocupado de tratar y educar a los otros, a través de escuelas, hospitales, iglesias, centros de formación, etc. Este programa tenía como misión fundamental transmitir a cada uno los valores universales que garantizaran la socialización y subjetivación de los seres parlantes. Desde hace treinta años el programa institucional entra en una implosión acelerada, y el carácter supuestamente homogéneo que sostenía con su racionalidad al programa, se deshace, se fragmenta, entra en procesos de hibridación, donde pierden su aura las autoridades simbólicas: enfermos, médicos, alumnos, profesores entran en hibridación con corporaciones privadas que adquieren una coloración sádica tanto victimista como victimaria. Pero sería un error ver en esta efectiva destitución de las autoridades simbólicas un debilitamiento del superyó. El hundimiento de la ficción simbólica moderna que sostenía la orientación del aparato institucional ha trabajado más bien a favor del empuje superyoico. Si el superyó, como afirma Freud en "El yo y el ello" es el monumento que conmemora nuestra primera debilidad y dependencia, la arquitectónica del programa institucional, los edificios que en la ciudad se adornan con la "estética" de la Ley, ya llevaban en su propio ornamento la huella del exceso superyoico. Esos santuarios de la Ley albergaban entre sus paredes una burocracia caprichosa y, a

veces, disparatada. La llamada declinación del Padre, donde podríamos incluir el declive del programa institucional, es absolutamente compatible con la vocación gozante del superyó. Es lo que explica que todas esas instituciones que ahora parecen perder su legitimidad, sin embargo han aumentado considerablemente su poder. Pero las causas no han sido solamente la postmodernidad ni el capitalismo global; en la manzana moderna de la institución habitaba el gusano del superyó, que ahora sí, irrumpe en este tiempo histórico con toda su fuerza parasitaria. Por ello podríamos decir que el programa institucional encarna en la ciudad aquello presente en la estructura del inconsciente y que provoca en Freud esta versión política del hombre común, versión que puede valer como una descripción también de las instituciones: el hombre común es siempre más moral e inmoral de lo que él mismo cree, siempre habla por encima de sus posibilidades, y es hipócrita de modo estructural frente a las exigencias de la civilización. De este modo, la verdadera fuerza conservadora, lo que impide la transformación radical, lo que en suma sostiene la hegemonía cultural del capitalismo tardío, no está solo en los aparatos ideológicos, ni en las técnicas disciplinarias, ni en la extensión sin límites de las redes de las mercancías. Todo esto ciertamente cumple su función, pero sería insuficiente, si no se entendiera gracias a Freud, que una civilización siempre se sostiene de un modo esencial en la propia constitución turbulenta de un sujeto.

La irreductibilidad del mal

En el hecho de que la Ley encuentra su raíz en la pulsión, es donde aparece el verdadero enemigo de una política radical, es en "Pegan a un niño" donde se podrá encontrar la clave por la cual ciertas civilizaciones han sobrevivido a pesar de la hostilidad de las grandes masas que la sostenían. La explotación encuentra su mejor aliado en el masoquismo moral, esta es la anticipación freudiana, y por esto, el mismo obstáculo presente en transformar una civilización es el que también se nos presenta en la cura. En esto el sujeto freudiano es lo mismo que la civilización, la oscura satisfacción del superyó, el castigo por la deuda y la culpa, la irreductibilidad del mal, constituyen la inercia que en una misma topología reúnen al sujeto con la ciudad.

El psicoanálisis anuncia el fin de la utopía

En la anticipación de Freud, el superyó es una pulsión disfrazada de Ley que impide concebir la utopía de una sociedad por fin acorde con el interés general de los ciudadanos. Ni siquiera el consenso democrático logrará neutralizar la repetición sin sentido de un goce inútil. Las agotadoras transacciones y negociaciones con la Ley, los esfuerzos políticos e intelectuales se reabsorben cada vez más en la infelicidad de su ambivalencia, mientras la Ley se recrea con los esfuerzos del propio sujeto. Al final del camino, el intelectual es un infeliz, que ha trabajado para una Ley feliz, cruel y vengativa incluso con él mismo. Como esas criaturas borgianas, sean apócrifas o verdaderas, desde John Wilkins a Pierre Menard, desde Raimon Llul a Funes, que una vez que han querido por su vocación, llevar hasta las últimas consecuencias el proyecto de la Razón, ven de pronto surgir en la propia intimidad del concepto algo que realiza un estrago, que se sale de quicio, una locura producida por el propio funcionamiento lógico, donde las armonías y simetrías de las clasificaciones se dislocan y devoran a su autor o le revelan su carácter irrisorio y mortal. Por esta pendiente, es comprensible que la burguesía, para intentar liberarse del estrago del superyó, se haya propuesto durante un tiempo al menos conectar la acumulación de plusvalía con el disfrute del arte como un fin "en sí mismo", de tal forma que se hiciera patente el carácter sublimatorio de esa satisfacción. De hecho, aunque la modernidad ya esté modulada por la condición posmoderna, muchas de las contradicciones que actualmente insisten no son otra cosa que el resultado de las tensiones lógicas entre las exigencias homogeneizantes del capital y las tradiciones jerárquicas burguesas.

Precariedad y contingencia histórica de la Ley

Dicho todo esto, una vez más se podría afirmar que la anticipación freudiana es pesimista, tarde o temprano cualquiera sea el tiempo histórico de una civilización, la Ley mostrará su tosco despotismo, el que impone exigencias que superan la capacidad de obedecer. Pero hay que subrayar que en el legado político de Freud, en esa ambivalencia con la Ley, no hay solo pesimismo. Al fin y al cabo, si la Ley fuera trascendente y desinteresada

como pretende ser, si su armamento institucional constituyera de verdad una autoridad genuina y legítima, entonces sí, ya no habría más política que la que se hace a través de la negociación y transacción con la Ley, y esa política, como lo llegó en su día a afirmar Lacan, puede siempre culminar en la policía. Si hay una oportunidad política, precisamente tiene su punto de partida en que Freud al mostrar el reverso obscuro de la Ley le arrebatara su trascendencia y legitimidad, para en cambio mostrar su precariedad y contingencia histórica. Si en el logocentrismo de la Ley se esconde el plus de goce de la pulsión, se presentan entonces los resquicios, las fisuras, las condiciones de la apertura a la invención política. Una vez más lo que le otorga al Poder su permanencia es lo que constituye la posibilidad de su derogación. Por ello Freud, que nunca nombró cuál sería la civilización más pertinente para el ser parlante, sí en cambio pudo sostener que si la misma se soporta exclusivamente en la satisfacción de una minoría, y no le ofrece a las mayorías con qué recursos enfrentar las exigencias de la pulsión, esa civilización se vuelve insostenible. Como lo afirma en "El porvenir de una ilusión", "una civilización así ni tiene ni merece la expectativa de una existencia duradera". Es verdad que Freud siempre señaló el carácter fantasmático de cualquier utopía totalizante, sin embargo, pensaba que una civilización no siempre merecía ser sostenida a cualquier precio. A esta posición el propio Lacan le rinde su homenaje cuando afirma en "La dirección de la cura...": ¿quién ha protestado como ese hombre de gabinete contra el acaparamiento del goce por aquellos que acumulan sobre los hombros de los demás las cargas de la necesidad?

Nuevas identidades construidas según los modos de gozar

Este es un principio de explotación esclarecido por el psicoanálisis, tan importante como la moderna extracción de plusvalía. De lo que se despoja a las multitudes es de la posibilidad de hacer la experiencia inconsciente del vacío de la Cosa, que el superyó colma con su circularidad pulsional. Las nuevas identidades construidas ahora según los modos de gozar, dan ejemplo sobre esta cuestión. Por otra parte, las apelaciones de los filósofos contemporáneos a la estética de la existencia, a los relatos irónicos de uno mismo, las llamadas a darnos nuestra propia iden-

tividad en un uso de los placeres, son aún prefreudianas; las mismas siguen confinadas, a veces de un modo más sutil que otro, en la oposición Poder-Expresión que antes mencionamos y que, como señalamos, Freud había desmontado.

*La vida solo es soportable si se inventa
una nueva relación con el superyó*

En uno de los estudios sobre "El yo y el ello", Freud establece la diferencia entre la melancolía y la obsesión a la luz de la exigencia superyoica. Mientras en la obsesión el yo está muy próximo a las fijaciones pulsionales que amenazan con contaminarlo, en la melancolía en cambio el yo ha sido ganado definitivamente por la libido y se ha vuelto indigno de vivir. De este modo Freud hace ingresar a la vida como una categoría política que la Modernidad nunca supo discernir. La vida solo es soportable si se inventa una relación nueva con el superyó, si logramos transformar la lógica amorosa que sostiene al superyó, al pasar por la gramática pulsional del inconsciente. En definitiva si en cada uno se inventa una Ley que desmonte el artificio del superyó. "Hombre con días de fiesta y luto propios", afirmaba Nietzsche, y la obra de Freud es una respuesta. El psicoanálisis en su experiencia es el custodio de este enigma político. ¿Es posible o no transformar la relación con la Ley a favor de una causa distinta al mandato superyoico? ¿Es el No-Todo propio de la lógica femenina una respuesta al carácter mortificante de la Ley? La invocación tan permanente en la filosofía contemporánea a un Dios que por fin quiere amigos y no siervos, un Dios hospitalario que no busque culpables, un Otro que siempre reserve un lugar para lo singular, ¿no es la forma teórica que esconde una demanda ingenua dirigida al superyó para que afloje su tenaza? Dioses que no desean encontrarnos culpables, textos indecibles y abiertos a las lecturas infinitas, "cuidados de sí" sabios que administran el gobierno de uno mismo, aperturas al Otro, construcciones de identidades desprovistas de coerción, relatos irónicos, acontecimientos que se librarían de la repetición. Todos estos filosofemas, muestran que la filosofía contemporánea es un mensaje destinado al superyó y el siglo XX, lo sepa o no, es una indagación sobre la subjetividad masoquista y sus coartadas espirituales.

*El siglo XXI parece preferir que haya psicoanálisis
y no psicoanalistas*

He aquí, presentado en su carácter más extremo, el legado de Freud. Mientras, la cultura del siglo XXI parece preferir que haya psicoanálisis y no psicoanalistas, dicho de otro modo, que Freud sea un texto más de la industria cultural mientras se investiga el soporte neuronal de la ética y de todos los impulsos humanos, investigación científica que intenta en vano postergar al superyó, borrando la frontera entre el animal y el ser parlante. ¿Alguien podrá imaginar qué nuevos imperativos se preparan si esa frontera es definitivamente borrada? Estos itinerarios actuales tal vez expliquen por qué Jacques Lacan, en el momento más culminante de su reconocimiento como pensador contemporáneo, pronosticaba un porvenir incierto para el psicoanálisis; él sabía que transformar a Freud en una causa diferente a lo producido por la lógica del malestar en la civilización, era disponer de una apuesta mayor que no es fácil asegurar que los propios psicoanalistas dispongan de recursos para sostenerla.

El enigma político de la Ley, anticipado por Freud y que los psicoanalistas aún custodian gracias a Lacan, ¿tendrá armas suficientes frente a la arrogancia compulsiva del Poder?

Lógica lacaniana: un caso de la escritura psicoanalítica*

Introducción

Es un hecho admitido que lo que caracteriza a la ciencia, en sentido moderno, es la presencia en sus construcciones teóricas de una escritura hecha de números, letras y grafos que cumplen con la función ontológica de determinar lo real, organizarlo en función del cálculo, elaborar su estructura inteligible y, por fin, garantizar una transmisión del saber libre de impurezas y deformaciones del sentido. En suma, la ciencia moderna alberga el propósito de construir una escritura que se libere definitivamente de los efectos retóricos de la palabra. Nos proponemos, en cambio, mostrar que el psicoanálisis, si bien ha logrado conquistar un tipo especial de escritura, en algunos aspectos semejante a la escritura científica, ella mantiene con lo real unas relaciones paradójicas y de una complejidad original, que la diferencian del proyecto científico.

De entrada observaremos algunas de sus condiciones fundamentales. Si bien el psicoanálisis de orientación lacaniana no es matematizable en el sentido de la ciencia, sin embargo la frecuente utilización de escrituras, que Lacan denomina matemáticas, la elaboración incluso de un álgebra y una lógica y la apelación a diversas escrituras topológicas, podrían llevar a pensar que sería posible obtener algunas formalizaciones parciales en lo que constituye su campo.

Por el contrario, más que tratarse del discurso analítico como un saber no del todo matematizable, queremos subrayar espe-

* Este texto se redactó conjuntamente con Sergio Larriera (1986)

cialmente que es el mismo matema, como caso particular de la escritura psicoanalítica, el que no es del todo, si se nos permite la expresión, "formal". Es en el núcleo mismo del matema donde se destruye la posibilidad de una operación formal universalizante. Se presenta, así, un caso ejemplar de escritura, que si bien se ofrece a la transmisión de inspiración matemática, sin embargo no puede desentenderse de ese carácter fundamental que, utilizando una expresión lacaniana, denominaremos "no todo". De este modo resulta que el saber psicoanalítico, más que constituir un saber que no se puede formalizar del todo, ha hecho surgir una escritura que está construida de tal modo que, en cada uno de sus términos, siempre se sustrae a todo proyecto totalizante. Por lo tanto, la escritura psicoanalítica mantiene un parentesco con la escritura científica; sus matemáticas pasan de una lengua a otra sin deformación. Pero, ahondando en su construcción peculiar, la vemos afectada por una serie de condiciones que le otorgan su especificidad, separándola de lo que sería cualquier comportamiento paradigmático en las escrituras científicas. El matema analítico, que puede pasar de una lengua a otra es, sin embargo, inseparable de los dichos a los que convoca; matema y dichos se copertenecen impidiendo toda estratificación de la teoría, hasta el punto de anular la diferencia entre la teoría y la práctica.

Se podría argumentar, entonces, que estamos admitiendo de entrada una falencia de la escritura psicoanalítica, un carácter deficitario que la tornaría inoperante. Por el contrario, nuestro propósito es mostrar que no solo no se trata de ningún déficit, sino que, gracias a la invención de esa escritura, se pueden apreciar las verdaderas condiciones que lo real le impone a la verdad que se construye con lo simbólico. Estas condiciones son tres, y determinan tanto la emergencia como el carácter específico de la escritura psicoanalítica:

- No hay metalenguaje.
- No hay universal que no tenga como límite a una excepción que lo niega.
- No hay relación sexual.

Estas tres condiciones constituyen la causa y a la vez la imposibilidad del matema lacaniano, propio de la incompletud y la inconsistencia de los postulados psicoanalíticos.

La escritura alcanza en Jacques Lacan una complejidad acor-

de con su esfuerzo de decir psicoanalíticamente el psicoanálisis. Su escritura, lo que Lacan ha denominado *mathemas*, surge allí donde el medio-decir de la verdad tropieza con la imposibilidad de lo real. Es imposible, psicoanalíticamente hablando, que la verdad se complemente con lo real, que verdad y real constituyan una totalidad. Por el contrario, la verdad, que solo puede decirse a medias, tiene como límite el goce, siendo el goce lo real en psicoanálisis.

Consideramos que presentar muy suscintamente algunas cuestiones de esta escritura resulta pertinente. Puede ser más ilustrativo mostrar cuáles son las consecuencias del descubrimiento freudiano sobre la propia escritura del psicoanálisis, que formular la que podría llegar a ser una teoría psicoanalítica de la escritura.

Para ello hemos escogido dos o tres páginas de un escrito de Lacan¹ que nos parece paradigmático. Allí analiza un ejercicio gramatical y lógico mediante el cual arriba a la demostración de que no hay metalenguaje. La originalidad de este texto no estriba precisamente en tal demostración. Recordar las críticas de Koyré a la teoría de los tipos de Bertrand Russell, o la refutación del metalenguaje que han hecho Heidegger en filosofía y García Calvo en gramática. Para ninguno de estos autores hay metalenguaje. Lo importante dentro del campo del psicoanálisis son las consecuencias que se derivan del modo en que Lacan lo demuestra. En efecto, de ello extrae consecuencias lógicas que podrían formularse en los siguientes términos: "No hay universal que no tenga como límite a una existencia que lo niega". Esto, en la lógica que el psicoanálisis denomina "de la sexuación", confronta a la parte hombre y a la parte mujer con un hecho incontrovertible: "No hay relación sexual".

Estas tres negaciones, la del metalenguaje, la del universal y la de la relación sexual, son tres hechos de escritura consustanciales del psicoanálisis. En este artículo nos limitaremos a presentar el desarrollo que Lacan efectúa en el texto citado, y su relación con la escritura del psicoanálisis, así como sus consecuencias para la escritura en general.

¹ *L'Étourdit*. Este es un término acuñado por Lacan que posee tres significaciones: el atolondrado, el atolondradito, el atolondradicho, las vueltas dichas, que en francés son homofónicas: *l'étourdi*, *l'étourdit*, *les tours dits*, respectivamente (*Escansión*, N° 1, Paidós, Bs. As., 1984).

No hay metalenguaje

La presentación del problema Lacan la realiza escribiendo dos frases. La primera de ellas es un enunciado que cumple la función de objeto de una segunda frase. El trabajo de la segunda frase sobre la primera sería una operación metalingüística, a los fines de dar cuenta de ella.

Primera frase:

Que se diga	queda olvidado
Tras lo que se dice	en lo que se oye.

Segunda frase:

Tiempo 1	Este enunciado que parece de aserción por producirse en una forma universal,
Tiempo 2	
	es de hecho modal, existencial como tal: el subjuntivo con que se modula su sujeto lo testimonia.

Inmediatamente de presentadas las dos frases, Lacan define cuál es el objetivo. Dice que se tratará de demostrar, analizando la relación de significación que hay entre ambas frases, cuál es el sentido que toman con el discurso analítico. Veamos que Lacan establece una tajante diferenciación entre significado y sentido.

¿Qué relaciones de significación se establecen entre estas dos frases? Al tomar a la frase 1 como objeto, la frase 2 trata de formalizarla lógicamente. Notamos que la frase 2 asegura que la frase 1 es un enunciado solo en apariencia asertivo, por producirse en una forma universal. Pero para ser efectivamente asertivo, este enunciado debiera haber establecido: "En todos los casos... el decir queda olvidado...". El "que se diga" está referido al hecho de que haya decir. Y la parte final de la frase: "Lo que se dice en lo que se oye", constituye el dicho. El dicho es aquello que se dice en lo que se oye, pero tras el dicho queda el decir, el olvido de que hay decir. Para darle al enunciado el carácter asertivo (que la segunda frase le niega) tendría que haber sido: "En todos los

casos, el decir queda olvidado tras el dicho". Por eso Lacan dice que por el hecho de producirse en una forma universal, el enunciado "parece de aserción". Pero en realidad, tal como la frase 2 asegura en su segundo tiempo, es modal existencial, pues está modulada en subjuntivo. El subjuntivo, el "que se diga", es en ese enunciado un real de la gramática. El subjuntivo es un problema a la hora de formalizar un enunciado, un real que se resiste a las lógicas proposicionales. Por eso el enunciado en cuestión resulta ser, más allá de la apariencia, modal existencial. Hay que formalizarlo bajo otra lógica, una lógica modal que sí puede dar cuenta del subjuntivo, pero a costa de perder la verdad. Pues la lógica modal existencial no se dirime, como la lógica proposicional, en términos de verdadero o falso, o en términos de enunciado bien formado o mal formado, como la lógica de enunciados. Al ser polivalente (universal, existente y vacío), la lógica modal queda excluida del plano tético, de los valores veritativos.

En síntesis, la segunda frase, al afirmar que la frase 1 es modal existencial, lo que está haciendo es negarle la verdad. Es el precio de pasar, en una formalización, de una lógica bivalente a una polivalente. Acotemos que así queda introducido lo que los lógicos denominan "el problema ontológico", algo extralógico. Al menos así ha sido para el lógico positivista, cuyo proyecto consistió en separar de manera radical lógica y ontología. Aunque, al respecto, Alfredo Deaño ha sostenido que ninguna lógica, ni siquiera la asertiva o categorial, escapa al problema de la ontología, al cual arrastra históricamente². El cuantificador existencial propio del "existe" se opone a lo "categórico" de la lógica proposicional. A este problema ontológico apunta Lacan al afirmar en la segunda frase que la primera es modal existencial. Mostraremos más adelante cómo Lacan juega con la posibilidad de transformar las proposiciones categóricas en proposiciones existenciales, a propósito de lo que él denominó "fórmulas cuánticas de la sexuación". En este pulso con la lógica, Lacan pone a la gramática como midiendo fuerzas y debilidades de las lógicas que de ella se derivan, porque la gramática tiene como obstáculo a la lengua; la gramática no elude, como las lógicas, ese imposible, ese real que es la lengua. De allí el problema del subjuntivo, en el cual se modula el sujeto de la primera frase: "que se diga".

² DEAÑO, Alfredo: *Las concepciones de la lógica*, Taurus, Madrid, 1980.

Hasta aquí, las operaciones descriptas, mediante las cuales la segunda frase ha llegado a establecer que la primera es existencial, constituyen un trabajo metalingüístico. La segunda frase dice lo que es la primera. Pero a continuación Lacan sostiene que *esto es solo apariencia, pues la primera frase, que pareciera ser el objeto de la segunda, hacen en realidad que a esta segunda la alcancen los efectos de la enunciación*. "Que se diga queda olvidado", se olvida que para que la segunda frase (asertiva en sí misma, pues dice lo que es la primera) sea verdadera, hay que decirla. *No hay metalenguaje, porque, por formal y abstracto que sea, sin embargo es necesario que haya decir, que esa formulación se diga*. Tras las formulaciones metalingüísticas de la segunda frase ha quedado olvidado que a esas formulaciones hay que decirlas.

"Pues insisto en ello una vez más, *no hay metalenguaje* tal que alguna de las lógicas, por armarse de la proposición, lo pueda usar de báculo [...], y si alguien cree poder encontrarlo en mi referencia al discurso, lo refuto, porque la frase que parece ahí ser el objeto de la segunda, no por ello se aplica menos significativamente a ésta.

"Pues esta segunda, que se la diga queda olvidado tras lo que se dice. Y ello, de modo tanto más impresionante como que es asertiva, sin remisión, hasta el punto de ser tautológica en las pruebas que ofrece –al denunciar en la primera su semblante, postula su propio decir como inexistente, ya que al cuestionar a ésta como dicho de verdad, a la existencia hace responder de su decir, y no porque haga existir este decir, ya que solo lo denomina, sino porque le niega la verdad– sin decir".

Al denominar a la frase 1 como modal existencial, la frase 2 le niega la verdad, postula que la frase 1 no es un dicho de verdad. ¿Qué responde entonces por el decir de la frase 1, ya que no es un dicho de verdad? La existencia. Existe un decir, hay decir. Eso quiere decir que la frase 1 cuando la frase 2 la hace existir. Pues "la enunciación de la frase 1 es momento de existencia, que situada desde el discurso *ex-siste* a la verdad".

Todo el problema está en el pasaje del "dicho de verdad" (lógica proposicional) a la "existencia del decir" (lógica modal). *La oposición verdad-existencia surge como irrebable: no puedo asegurar verdades de un caso de existencia*. Lo esencial a retener aquí es que la frase 2 hace existir a la frase 1 al negarle la verdad. *La consecuencia de esto es que la frase 2, que es asertiva, y por lo tanto verdadera, al atribuir existencia al decir de la frase 1, está a la vez postulan-*

do su propio decir (el de la frase 2) como inexistente, puesto que todo el movimiento consiste en oponer verdad y existencia.

*No hay universal que no tenga como límite
a una existencia que lo niega*

Del razonamiento anterior, merced al cual Lacan ha mostrado que no hay metalenguaje, se deriva una consecuencia específicamente lacaniana. Dice Lacan a continuación del párrafo citado anteriormente: "Si se extiende este proceso, nace la fórmula, mía, de que no hay universal que no tenga que contenerse con una existencia que lo niega. Así, el estereotipo de que todo hombre es mortal no se enuncia desde ninguna parte. La lógica que le pone fecha no es sino la de una filosofía que simula esa nula ubicuidad (*nullibiquité*), ese hacer de coartada para lo que denomino discurso del amo".

Si la lógica simula un enunciar desde ninguna parte, es a los fines de ocultar algo. Se pone así al servicio de ocultar que un enunciado hay que enunciarlo. La lógica del enunciado sirve de coartada al discurso del amo, sustrayendo el hecho de que hay enunciación. El enunciado aparece como producido sin ningún tipo de enunciación que lo afecte. El "que se diga" queda olvidado. Tal olvido es el rechazo del sujeto, es la pretensión de un discurso sin sujeto.

"No hay pues, universal que no se reduzca a lo posible", sigue Lacan. En este punto la coincidencia con J. L. Borges es notable. En el poema *Alguien* (una existencia, acotemos) expresa en los primeros versos:

*"Un hombre trabajado por el tiempo,
un hombre que ni siquiera espera la muerte
(las pruebas de la muerte son estadísticas
y nadie hay que no corra el albur
de ser el primer inmortal)...".³*

"Por más que se la postule universal, la muerte nunca deja de ser más que posible", sostiene Lacan.

³ BORGES, Jorge Luis: *Obras Completas*, Emecé, Bs. As., 1987.

Hemos visto que el enunciado (frase 1) se ha resistido a los intentos de estratificación. Pues a todo lo que hemos dicho hay que agregar lo que Lacan considera la refutación de los intentos transformacionales. Sostiene al respecto que el "en lo que se oye" de la frase 1 empalma asimismo con la existencia destacada por la frase 2, al afirmar ésta que la frase 1 es existencial, y también con el "lo que se dice", que la misma frase 1 denuncia como cubriendo ese resto del "queda olvidado tras...".

Por todo esto, resulta imposible estratificar el enunciado de la frase 1. Unas partes del enunciado implican a otras, las borran, vuelven sobre ellas. En este modo de presentarse el enunciado, resulta imposible que fructifique el intento de reducirlo a distintos niveles de transformación. Hemos dicho que el subjuntivo constituía un real de la gramática, algo irreductible, algo del orden de lo imposible. La gramática se ocupa de estudiar y clasificar las modalidades del subjuntivo, pero el intento de llevar el subjuntivo a una formulación en términos de lógica proposicional fracasa. No se presta, como el indicativo, a tal tipo de escritura. Ya hemos comentado cómo de tal *impasse* surgen las lógicas modales. Pero podría objetarse que el mencionado fracaso al confrontarse con lo real de la lengua no se debería a otra cosa que a una mala estratificación de los niveles del enunciado. Una insuficiencia instrumental que conduciría a una inadecuada estratificación de los niveles de análisis. En este sentido, podría sostenerse que toda ambigüedad o malentendido en la lengua quedaría resuelto mediante las transformaciones que permitirían hallar la estructura profunda. Así, todo tipo de enunciado podría analizarse transformacionalmente, eliminando cualquier tipo de malentendido.

A los ejemplos que Lacan propone es imposible aplicarles las reglas de transformación. *Todo enunciado, en tanto dicho, implica necesariamente que se lo diga, que haya enunciación. Es lo que se olvida, que la utilización de la lengua común para la comunicación de cualquier formalización implica un pasaje del lenguaje al discurso.* Cuando el lenguaje formal pasa a ser comunicado, ingresa al discurso. Y los efectos de la lengua común exceden lo previsto por las lógicas proposicionales y modales, lo captado por las gramáticas, lo calculado por las lingüísticas, al diferenciar el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación.

En relación a esta última cuestión, aclaremos que Lacan cuando postula el olvido del "que se diga", no está apelando a la dife-

rencia lingüística entre ambos sujetos: el del enunciado y el de la enunciación. El sujeto que se revela en la experiencia analítica es una respuesta de lo real; por lo tanto no puede ser nombrado, no hay nombre para el ser del sujeto. Si aparece bajo un significante que lo representa, desaparece bajo el otro significante que aún no ha venido al discurso. Es una representación entre significantes y no una representación entre sujetos. Esta división del sujeto del psicoanálisis produce un resto, que es el objeto. Alrededor del objeto gira el deseo.

Lo dicho siempre es postulado como verdad. Pero para decir la verdad siempre faltan palabras. Hay allí un imposible al cual Lacan le atribuye una función esencial: es justamente por ese imposible que la verdad sostiene lo real. Ese real es el límite de la verdad. Hemos insistido en que los dichos, en tanto enunciados verdaderos, deben pasar al decir, a consecuencia de lo cual quedaba establecida la tajante división entre la verdad del dicho y la cuestión de la existencia, en tanto el decir ex-siste al dicho. De donde se sigue que el decir por ex-sistir a la verdad, no es de la dimensión de la misma. Al afirmar esto, Lacan realiza un juego de palabras: "...le dire ne s'y couple que d'y ex-sister, sois de n'être pas de la ditmension de la verité"⁴. De allí que, más allá de las significaciones que resultan de la aplicación recíproca de la primera y segunda frase que hemos venido considerando, Lacan apunte al sostener: "...nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad, *alhueia=Verborgenheit*", en una declarada coincidencia con Heidegger⁵. En esos términos se resuelve la oposición planteada por Lacan entre la significación y el sentido. El sentido es este límite, esta dimensión de ocultamiento irrebasable sostenido como imposibilidad por el desocultamiento de los dichos de verdad (los mediodichos). Si la significación es de *dit-mension* (dimensión) de la verdad, el sentido ex-siste a la significación.

⁴ Aquí Lacan juega con la homofonía de dimensión / *dit-mension*, palabra esta última que reúne el dicho con la mansión, de donde la dimensión propia del hablante debe entenderse como morada del dicho: el hablante mora en el dicho.

⁵ Esta fórmula paradójica la hemos analizado en *Lacan: Heidegger. Un decir menos tonto*, Ediciones C.T.P., Madrid, 1990.

No hay relación sexual

La práctica del psicoanálisis ha puesto en evidencia *una relación del sujeto con el falo, que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos*. Antes de entrar de lleno en los matemas lacanianos que escriben esta cuestión, será necesario un pequeño *excursus* para sintetizar lo que el psicoanálisis entiende por falo y cuáles son los alcances de la castración. Pues el falo no se confunde con el órgano del macho que le aporta su imagen. El falo, por lo tanto, no es el pene, sino el significante del deseo. La noción del deseo se recorta sobre el fondo de la demanda de amor, diferenciándose ambas a su vez de la satisfacción de las necesidades.

El surgimiento del falo como significante del deseo se produce tempranamente en la obra de Lacan, organizando los primeros años del retorno a Freud por él propuesto. Pero es en torno a 1972, fecha del escrito que constituye la permanente referencia de este trabajo, cuando la escritura culmina en las "fórmulas cuánticas de la sexuación" que ponen en relación la parte macho y la parte hembra del ser hablante, es decir, los modos de situarse, en tanto hablante, en relación al falo, dándose una identidad sexual. Consideramos que estas fórmulas son ejemplares de lo que hemos aseverado en la introducción respecto del matema como no-todo.

Necesidad, demanda y deseo deben ser pensados en la relación primordial que se establece con el Otro, que aparece investido del poder de satisfacer las necesidades o de privar de satisfacción. El apetito de satisfacción de las necesidades queda así articulado necesariamente bajo la forma de una demanda dirigida al Otro. Pero la demanda está referida a otra cosa que a las satisfacciones de necesidades que reclama. Es demanda de presencia (o de ausencia). Es, en síntesis, demanda de amor. Anula la particularidad de todo lo concedido a un supuesto sujeto de la necesidad, para transformar esos dones concedidos en prueba de amor. Por eso las satisfacciones de la necesidad que fueren obtenidas, y en tanto no es de eso de lo que se trata, se reducen a funcionar aplastando la demanda de amor. O sea, que en el amor, más que conceder dones que satisfagan necesidades, el Otro pone en juego "el don de lo que no tiene". Vemos que la demanda, por ser demanda de amor, no está condicionada por la particularidad de los objetos que vendrían a satisfacer la nece-

sidad. La demanda es incondicionada. Pero esas particularidades, abolidas por la demanda de amor, reaparecen más allá de ella. Hay un más allá de la demanda que es el deseo. El deseo, absolutamente condicionado, sustituye a lo incondicionado de la demanda. Lacan expresa esto en términos de una diferencia: la que resulta de sustraerle a la demanda de amor el apetito de satisfacción; esa diferencia es el deseo.⁵

"De allí que el sujeto y el Otro, para cada uno de los participantes en el acto sexual, no puedan bastarse por ser sujetos de la necesidad ni objetos del amor, sino que deben ocupar el lugar de causa del deseo". Ahí, *en el campo del deseo, en la hiancia que instala el surgimiento del sujeto en el significante, en esa hendidura entre necesidad y demanda, hay un significante privilegiado: el falo.*

¿Por qué hablar de falo y no de pene? Porque no se trata de una forma, una imagen o una fantasía sino de un significante: el significante del deseo. Lacan destaca que los griegos no lo representaban como un órgano, sino como una insignia. Por eso, en las vicisitudes de la castración, el falo queda marcado. En esa relación del deseo con la marca, la castración se imagina como amenaza sobre el órgano en el varón y como nostalgia del órgano en la mujer. Si el deseo de la madre es el falo, el niño quiere ser el falo, constituyendo esto la falta-en-ser. Por tratarse del falo, ningún órgano que el niño tenga puede satisfacer esa demanda que el Otro le hace, y que es la prueba de que el Otro desea; de allí que lo decisivo no es que el sujeto tenga o no tenga un órgano: lo decisivo es que la madre no tiene falo.

La falta-en-tener (amenaza sobre el órgano y nostalgia del órgano) condena al sujeto a un parecer el falo, protegiendo el órgano de la amenaza o enmascarando la privación del órgano.

Bajo el acápite de ser o tener el falo, Lacan pone a la función Φx . Hemos llegado, finalmente, a introducir este matema del falo, pudiendo ahora dirigirnos hacia las fórmulas cuánticas. Señalemos de paso que, como habíamos anticipado, solo pudimos introducir este matema fx tras una cantidad de dichos, corroborando así que el matema en psicoanálisis es un polo de dichos que no se sostienen sin decir. Esta función fx suple a la relación sexual. A dicha función los hablantes le responden por su modo de hacer argumento, es decir, por el modo en que cada ser hablante es argumento de esa función.

La función Φx está indicando que hay goce sexual, lo cual quiere decir que se trata de gozar de un cuerpo. Gozar de un

cuerpo es apretarlo, abrazarlo, despedazarlo. Ahí, la función Φx , remitiendo a ese goce sexual, establece la relación entre dicho goce y el significante. La escritura Φx está denotando lo que es el significante: una x para ambos sexos. Pero se podría preguntar sobre el por qué de esta insistencia del psicoanálisis en ese hecho, que no hay relación, por qué no podríamos, dado que en la lengua disponemos de los términos *hombre* y *mujer*, escribir lógicamente " x R y ", asignando la letra x al hombre y la letra y a la mujer, tal cual se hace en genética según el tipo cromosómico. Pero para el psicoanálisis, no es así. Escribir en esos términos es, desde el psicoanálisis, un error. No hay escritura posible, dentro de la lógica psicoanalítica, aun cuando pueda ser considerada una lógica inconsistente de la relación sexual. No hay inscripción inconsciente del significante hombre ni del significante mujer. Por lo cual no es posible escribir lógicamente una relación entre ambos.

Esto Lacan lo ha escrito de la siguiente manera: $\exists f.(x.y)$, lo cual se lee: no existe función tal que entre x e y constituya una relación. Porque *no tenemos significante hombre y significante mujer, sino que solo tenemos un significante: el falo. Función del falo, entonces, que articula castración y diferencia anatómica de los sexos, conectando con el goce sexual y con el deseo*. El hacer las veces de argumento de esta función como parte femenina y parte masculina para cada ser parlante es su posibilidad de sexuación, de qué modo se van a inscribir en el discurso como hombres o mujeres, dándose una identidad sexual mediante el establecimiento de esta relación con el falo.

Esta es la verdad propia del discurso analítico: todo aquello que entre hombres y mujeres se conoce como relación sexual, cae bajo la función fálica. Ahora bien, la función fálica Φx no se instala bajo la forma de una universalidad que coloque a todos los seres hablantes bajo la ley del falo, sino que, en tanto función, se instala merced a una existencia que la niega.

Lacan utiliza los cuantores de la lógica (\forall y \exists), y así como escribe la función Φx y su negación $\bar{\Phi}x$, también escribe el "todo" y el "existe" negados: ($\bar{\forall}y$ $\bar{\exists}$). Como resultado de la presentación de la función y su negación, así como los dos cuantores y sus respectivas negaciones, obtiene, para la x del sujeto que hace argumento de la función, cuatro fórmulas en las cuales dicha x se especifica. Así, $\exists x$, existe un x , y $\forall x$, para todo x . La x es aquí la variable, a saber, lo que da lugar al argumento, que-

dando dicha variable totalmente especificada por la forma cuádruple bajo la cual está planteada la relación del argumento a la función.

Todo lo tocante al complejo de Edipo se resume en esta lógica, por la cual una existencia que niegue la función fálica es necesaria para que sea posible establecer dicha función. En un punto del discurso, una existencia tacha de falsa a la función fálica, y así la hace posible.

Esto se escribe mediante la correlación lógica de dos fórmulas. La primera, $\forall x . \Phi x$ quiere decir que para todo x se cumple Φx . En el discurso analítico, esto dice que "todo sujeto, en cuanto tal, ya que es eso lo que está en juego en este discurso, se inscribe en la función fálica para obviar la ausencia de relación sexual".

La segunda, $\exists x . \bar{\Phi}x$, indica que se da excepcionalmente el caso en que existe una x para el cual la función Φx , no se cumple.

Esta última fórmula postula la existencia de un sujeto a partir de un decir que no a la función proposicional Φx . Así, al todos de l universal aristotélica, Lacan lo modifica con el cuantor \forall (para todo). Pero a este "para todo" lo funda en una excepción que se escribe negando la función, y que se muestra absolutamente diferente de lo que para Aristóteles es la particular. Esto implica una profunda alteración en el punto de partida de escritura de las fórmulas cuánticas de la sexuación, respecto del orden propuesto por la escritura medieval del cuadrado lógico aristotélico. Esta última coloca en el punto inicial a la universal afirmativa, allí donde Lacan escribe la excepción fundante.

Universal \forall
Afirmativa \square

$\exists x . \bar{\Phi}x$ \square

Del lado de las mujeres, el modo de aceptar la castración, es decir, el modo de sumisión a la ley del falo, no es postulando la universalidad de la ley. Como las mujeres no constituyen una clase, no se puede escribir en psicoanálisis "LA" mujer, puesto que LA mujer no existe. Por ello, solo se puede escribir $\bar{L}A$ tachando el LA. Se constituye el uno de la escritura ($\bar{L}A$) partiendo de la inexistencia. Se puede comparar este procedimiento con la lógica de Frege, quien, al asignar al concepto no idéntico a sí mismo el número cero, puesto que dicho concepto no subsume ningún objeto, posibilita que en un próximo paso al plan-

tear el concepto de número cero, pueda asignarle el número uno (1), puesto que, ahora sí, el concepto subsume a un objeto: el número cero (0). De allí que Lacan hable de este uno como "uno de la inexistencia".

Y esa es la manera que tienen las mujeres de colocarse bajo la ley del falo, mediante este uno de la inexistencia introducido como negación de la existencia: $\$x . fx$, no existe uno que diga no a la ley del falo. Doble negación: del argumento y la función.

Pero en una mujer no todo cae bajo la ley fálica. Algo en ella, más allá del falo, se muestra como un goce Otro que no se puede decir. Esto se escribe mediante la negación del cuantor "":

$$\forall x . \Phi x$$

En este caso, es el goce Otro el que tiene por límite a la función fálica. Es un goce más allá del falo, pero en relación a él. $\overline{\forall x} . \Phi x$, la mujer es no-toda, es $\not\forall$ mujer. Las mujeres lo son una por una, no hay "todas las mujeres". Siempre hay en ellas lo que goza más allá del falo.

Vemos, en consecuencia, que el Uno totalizador del $\forall x . \Phi x$ está, en verdad, fundado en una excepción que lo niega en cuanto a función ($\exists x . \Phi x$), y está negado en tanto Uno del otro lado de la fórmula, el lado derecho, que corresponde a la parte hembra.

El Uno totalizador, el Uno de EL hombre, se revela a la luz del psicoanálisis negado cada vez por una mujer y, para colmo, la función fálica solo se establece por un mito, por una existencia que la niega. Esta existencia mítica es la del Padre gozador de todas las mujeres, un Padre que escapa a la ley del falo-castración. En síntesis, para Lacan, una figura payasesca, no por la omnipotencia de gozar de todas, sino por la estupidez de suponer que haya "todas".

Dispuestas en el cuadro lacaniano, las cuatro fórmulas se distribuyen dos a la izquierda, lado macho, y dos a la derecha, lado hembra:

$$\exists x . \overline{\Phi x}$$

$$\forall x . \Phi x$$

$$\overline{\exists x} . \overline{\Phi x}$$

$$\overline{\forall x} . \Phi x$$

Sobre esta matriz se dan las identificaciones sexuales, independientemente de los sexos anatómicos de los sujetos. Pero nosotros interrumpiremos aquí, pues ya hemos llegado a donde queríamos: a mostrar el matema como un caso de escritura psicoanalítica en que la imposibilidad esencial excava al mismo matema. En las fórmulas cuánticas de la sexuación se juegan ciertas operaciones lógicas, de tal modo que se fragmenta, se rompe, la idea de Uno.

Un matema es lo que propiamente y solo se enseña: no se enseña más que el Uno. Cada discurso, en última instancia, transmite su Uno.

Desde el momento en que el discurso analítico abordó estas cuestiones, "postuló que la condición de lo escrito se sustenta con un discurso", y en ese discurso (analítico) se demuestra que jamás podrá escribirse la relación sexual, en tanto "...un verdadero escrito es lo que del lenguaje se condiciona mediante un discurso". La letra es efecto de discurso.

Llevadas las cosas hasta este punto, se comprenderá que, una vez que se acepta el "Que se diga queda olvidado...", el psicoanálisis pueda llegar a afirmar que las escrituras en general no son más que el efecto de una imposibilidad: escribir la relación sexual.

Tesis sobre la institución: la confusión sobre el cero

“Hay aquí un capítulo que designaré
como la confusión sobre el cero”.

Jacques Lacan

“Proposición del 9 de octubre de 1967”

Intentaremos a continuación construir una pregunta que una vez más está dirigida al texto de la “Proposición del 9 de octubre de 1967...”. En este caso se trata de indagar qué “teoría de la institución” encontramos, al menos en ciernes, en el desarrollo de la “Proposición...”. A efectos de lograr construir de un modo mínimo la “teoría de la institución”, subyacente a la “Proposición...”, nos veremos abocados a deslizarnos por los distintos enunciados de la misma, reiterarlos aquí, y detenernos en uno especialmente, que tanto por su estilo impactante como por su potencia argumental, merecerá una atención especial en nuestro desarrollo. Es ya sabido que uno de los aspectos fundamentales de la “Proposición...” ha sido desentrañar la función del sujeto supuesto saber en la transferencia, presentar a esta función en la forma de un algoritmo y a su vez dilucidar el carácter de “agalma” propio del analista en la dirección de la cura. Una vez realizados estos pasos, la “Proposición...” se vuelca sobre un punto que considera decisivo en cuanto a lo que debe ser una Escuela de psicoanálisis y la “forma” que la misma debe asumir. En palabras del propio Lacan: “En esta elección, el lugar del no saber es central”. Nos reservaremos una cierta perplejidad con respecto a este enunciado lacaniano; la Escuela, término clásico que designa el lugar donde se produce y acumula, se archiva y se trans-

* Este texto ha sido publicado previamente en los *Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis*, en 1986.

¹ LACAN, J.: “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista en la Escuela”, en: *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Bs. As., 1991.

mite el saber, en cambio, en el caso del psicoanálisis debe asignarle un lugar central al "no saber". Al filo de la sorpresa que el texto nos ofrece, inevitablemente surge la pregunta: ¿cuál es el rasgo o cualidad que pueda atribuirse a este "no saber"? ¿O se trata acaso de una pura negatividad, inabarcable, e inaprehensible para todo discurso? Si así fuera, ¿cómo es que propone una Escuela en donde "el lugar del no saber es central"? Declinar las distintas consecuencias de esta pregunta, es lo que la "Proposición..." realiza a partir de aquí. Los caminos que ella surca, constituyen un hito histórico no solo para el psicoanálisis sino también para el pensamiento contemporáneo. Recordemos tan solo lo que la "Proposición..." incluye como reflexión sobre la ciencia en el reordenamiento de la vida moderna. Por nuestra parte, nos limitaremos a seguir uno de los caminos propuestos que permitan orientarnos en esta cuestión que atañe a la "teoría de la institución" que se deduce de la "Proposición...".

Sobre el carácter del "no saber" en cuestión, Lacan responde: "El no saber no es de modestia, lo cual todavía implica situarse en relación a sí, es propiamente la producción en *reserva* de la estructura del único saber oportuno".

La respuesta de Lacan permite inferir que no se trata de un "no saber" que pudiese ser considerado como un déficit aún por colmar, o bien como explícitamente se indica, no es una declaración de modestia que siempre puede albergar una coartada narcisista. El "no saber" no surge por una relación a sí mismo que fuese posible argumentar, sino que le pertenece a la estructura de un modo esencial, hasta el punto de construir la posibilidad del "único saber oportuno". Dicho de otro modo, el "no saber" no solo no debe ser considerado como una negatividad inaprehensible, sino por el contrario como la "producción en reserva", con todo el matiz de actividad, de puesta en acto, que podamos asignarle a esos términos.

A la luz de estos comentarios, podríamos situarnos, por ahora, en la siguiente perspectiva: considerar cómo se instituye una Escuela implica asignarle un lugar central al "no saber", lugar que ya está determinado en el seno de la misma experiencia analítica, como el que propicia la "producción en reserva de la estructura del único saber oportuno". Dicho de otro modo, de acuerdo al lugar que se le asigna al no saber en la experiencia del psicoanálisis es como la Escuela se erige en institución. La Escuela es conforme al "no saber" de la experiencia solo si le vuelve a adjudicar a ese "no

saber" un lugar central. Entre la "Escuela" y el no saber de la experiencia, hay una "copertenencia" que hace posible la producción del único saber oportuno. Sería éste uno de los modos de implicación entre el análisis en intensión y en extensión.

A partir de este recorrido nos encontramos en la "Proposición..." con el enunciado fundamental al que antes aludíamos. Más allá de su carácter un tanto provocador, es en su enunciación, donde nos parece que se encuentra bajo su forma mínima la posible "teoría de la institución".

"Para referirnos a lo real de la experiencia supuestamente revelable en la función de las sociedades, encontremos ahí la forma de entender por qué razón, seres que se distinguen por la nulidad del pensamiento, reconocida por todos y admitida como de hecho en las conversaciones corrientes (esto es lo importante), son fácilmente puestos en el grupo en posición representativa".

"Hay aquí un capítulo que designaré como la confusión sobre el cero. El vacío no es equivalente a la nada. El punto de referencia en la medida no es el elemento neutro de la operación lógica. La nulidad de la incompetencia no es lo no marcado por la diferencia significante".

Hemos presentado la cita de un modo exhaustivo porque en la misma vamos a situar los distintos interrogantes que apuntan a construir esta "teoría mínima de la institución".

En principio, ahí donde dice: "Para referirnos a lo real de la experiencia", debemos una vez más entender "el lugar central del no saber", pues en este caso ambos enunciados remiten a una misma imposibilidad lógica. No obstante, en la cita observamos el primer atisbo o, si se quiere, la primera hipótesis en lo que respecta a una "teoría de la institución". Ese "real de la experiencia", ese "lugar central del no saber", se transforma, por una serie de "prestidigitaciones" (término que utiliza el texto más adelante) en un sitio en el que se reúnen aquellos que se caracterizan por la "nulidad del pensamiento". Del lugar "central del no saber" a su tergiversación en "nada de saber", rasgo presente en aquellos que ocupan una posición representativa, he aquí el aspecto que Lacan somete a consideración. Las sociedades analíticas responden a ese "real de la experiencia", inscribiendo en puestos representativos a personas que se caracterizan por la nulidad del pensamiento reconocido por todos. En otros términos, la nulidad en cuestión no aparece como atributo de tal o cual individuo, sino que parece ser algo que surge en el desplie-

gue de la sociedad misma como hecho consustancial, como respuesta al lugar "central del no saber". Una vez más dirigiremos una pregunta pertinente a todas estas aseveraciones: ¿por qué ese lugar del no saber, ese "real de la experiencia", es tratado de este modo en las sociedades? La respuesta de Lacan organiza la continuación del argumento: "Hay aquí un capítulo que designaré como la confusión sobre el cero".

Con fines didácticos presentaré el siguiente esquema:

CERO	
Vacío	Nada
Elemento neutro de la operación lógica	Punto de referencia en la medida
No marcado por la diferencia significativa	Nulidad de la incompetencia

→

Con el vector que escribimos bajo el esquema deseamos indicar la dirección y el modo en que esta confusión sobre el cero se realiza. Se produce una tendencia, en toda institución, a confundir el vacío con la nada, el elemento neutro de la operación lógica con el punto de referencia en la medida y lo no marcado por la diferencia significativa con la nulidad de la incompetencia. La institución se nutre y plasma esta confusión con el cero. La confusión se produce anulando una diferencia que reiteramos, con fines explicativos, del siguiente modo.

Algo que es el "vacío", su consistencia lógica, la delimitación topológica de su borde y las consecuencias de su escritura, se lo confunde con la nada, término que en este caso pretende referirse de una manera un tanto vaga a lo indeterminado.

A lo que es "elemento neutro de la operación lógica", es decir el cero en tanto conjunto vacío (del que Frege demostró su papel fundamental en la génesis de los números naturales, abriendo además una serie de problemas con respecto a la diferencia entre cosa, objeto y concepto; a su vez, Jacques-Alain Miller hizo equi-

valer el cero como conjunto vacío a la variable sujeto en su relación lógica con la cadena significante), se lo confunde con el cero como mero elemento de medida cuantificable. Por ejemplo: el cero que indica la ausencia de otros valores numéricos.

A lo que constituye lo "no marcado por la diferencia significativa", es decir el vacío del objeto causa del deseo –al que por otro lado le es indispensable situarse entre las marcas del significante– se lo confunde, y esto es aquí el corolario de la confusión, con la nulidad y la incompetencia.

Apoyándonos en la lógica que el esquema sugiere podríamos continuar: una cosa es el "no saber" y otra la nada de saber; una cosa es el silencio, que de un modo estructural pertenece al decir, y otra es callar porque no se tiene nada que decir; una cosa es el "no saber" como fundamento de una "teología negativa" –como ese punto "numinoso" del que habla R. Otto y del cual no se puede predicar absolutamente nada ya que solo cabe hacer con él la experiencia de un objeto innombrable– y otra es hacer del "no saber" la posibilidad de producir "la estructura del único saber oportuno".

Una vez así descrita la manera en que esta confusión sobre el cero parece configurar el problema crucial del advenimiento de una institución, nos es necesario volver a la "Proposición..." a efectos de indagar qué propuesta surge de la misma sobre ese horizonte peculiar que la caracteriza como la "confusión sobre el número cero". A continuación leemos en Lacan:

"Designar la forma del cero es esencial, que (tal es la mira de nuestro ojo interior), colocada en el centro de nuestro saber, sea rebelde a que lo sustituya las falsas apariencias de una prestidigitación aquí muy singularmente favorecida. Porque justamente, puesto que todo un saber excluido por la ciencia, no puede sino ser mantenido a distancia del psicoanálisis".

Refiriéndonos a la última parte de esta cita, es necesario afirmar que, efectivamente, si bien el psicoanálisis se ocupa de aquello que la ciencia excluye, el sujeto de la ciencia, por otro lado es cierto que el psicoanálisis, tanto por su relación con la verdad, el saber y en definitiva su ética, no forma parte del conjunto de los saberes que la ciencia excluye. El psicoanálisis no es una ciencia, pero de ningún modo esto implica que forme serie

con todos aquellos saberes y prácticas que no forman parte de la misma.

Con respecto a los otros enunciados de la cita, nos interesa ahora recoger aquel en donde Lacan vuelve a hacer referencia al cero: "Designar la forma del cero es esencial –que tal es la mira del ocho interior–". El único modo de disipar la confusión sobre el cero es en principio designarle su forma correspondiente. El ocho interior designa el modo en que la institución debe otorgarle al "no saber" un lugar central. Si hay en la propia institución algo que hace favorable que a través de prestidigitaciones, el lugar del vacío sea un lugar que se colma por las distintas operaciones mencionadas en el esquema, es por ello que Lacan, apremia a la Escuela, en tanto institución del psicoanálisis, a que se conciba como un ocho interior.

Precisamente desde el punto de vista descriptivo podríamos decir que es un cero sobre el que se ha realizado una torsión, transformándolo en ocho. A la vez, por autopenetración, se obtiene así la escritura topológica del ocho interior que Lacan presentó en su enseñanza para determinar el modo en que la repetición significativa circunscribe el vacío del deseo (*Seminario 11*).

Llevando a un extremo la cuestión, diríamos que al concebir a la institución como un ocho interior, único modo de preservar el "vacío" de sus posibles confusiones, sería ésta entonces una institución que paradójicamente incluiría en un "lugar central" de la misma, una destitución. En otros términos, la institución no estará totalmente regulada por la función del sujeto supuesto saber sino que deberá presentar en su centro, un vacío, un lugar de "no saber" que, como hemos visto, concierne a lo real de la experiencia analítica. Teniendo en cuenta hasta aquí los aspectos de la "Proposición..." anteriormente señalados, la pregunta que ilustra el recorrido aquí realizado la podríamos formular del siguiente modo: ¿cómo se concibe una institución que resuelva esta tendencia a la confusión con el cero, propia de toda sociedad?

Agregamos a esta cuestión algunos problemas que de forma tradicional describen las distintas encrucijadas institucionales. El más próximo a nuestro desarrollo sería el siguiente. Mientras el acto de instituir engendra en su instauración un vacío, es propio de la historia que va aconteciendo en la marcha de la institución que ese vacío sea interpretado de tal manera que devenga la nada, la medida, la nulidad. De esto se desprende, lo que con frecuencia se observa en distintos escenarios institucionales,

que aquellos que inicialmente aparecieron vinculados al acto de instituir, los que contribuyeron a la inscripción del nuevo lugar, se retiran o eligen retirarse a medida que la institución se va consolidando: se puede además reconocer el *pathos* correspondiente a estos movimientos. Suele ser un cortejo de invocaciones que, a veces, no tienen nada que envidiarle a la protesta romántica, o bien es la nostalgia de un "pasado auténtico", o el anhelo de una esperanza no realizada o la supuesta determinación de alcanzar un futuro por fin vindicativo. Sin embargo, también hay que hacer constar que las mismas protestas se degradan hasta convertirse en una coartada moral. Es fácil al respecto reconocer el repetido ejemplo de una rebeldía antiinstitucional que, bajo el argumento de que "toda institución es una traición a la causa", primero confunde la relación con la causa con su infatuación narcisista y luego, como consecuencia, esa rebeldía no tiene mejor refugio que el individualismo profesional y liberal que, desde hace un siglo, el capitalismo protestante preparó con sus argumentos.

¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*

Debate

Ernesto Laclau y Jorge Alemán

ERNESTO LACLAU

Lo que voy a presentar hoy es el argumento central acerca de los significantes vacíos que se encuentra en mi ensayo "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", que está incluido en el libro que se llama *Emancipación y diferencia* en español y *Emancipations* en el original inglés.

Al mismo tiempo, voy a tratar de decir algo acerca de la forma en que la dimensión retórica se presenta como estructurante de la objetividad, siguiendo algunos de los argumentos que he desarrollado con mi colega Joan Copjec en el programa que tenemos en Buffalo, que es sobre retórica, psicoanálisis y política.

Comencemos entonces planteando la cuestión de los significantes vacíos. ¿Qué sería un significante vacío en el sentido más

* A partir de una sugerencia de Diana Chorne y por iniciativa del Directorio de la EOL, Jorge Alemán aceptó compartir con Ernesto Laclau esta noche de trabajo en la Escuela. La mesa redonda estuvo coordinada por Marita Salgado y se desarrolló en el marco de la Biblioteca de la EOL y del Departamento de Psicoanálisis y Filosofía del CICBA.

Ernesto Laclau es autor, entre otros libros, de *Deconstrucción y pragmatismo*, junto a Derrida y Rorty (Paidós); *Emancipación y diferencia* (Ariel); *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, junto a Judith Butler y Slavoj Žižek (Fondo de Cultura Económica, 2003); *Misticismo, retórica y política* (Fondo de Cultura Económica, 2002); *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo...*, junto a Chantal Mouffe (Madrid: Siglo XXI, 1986); *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI, 1987).

Jorge Alemán agradece a Ernesto Laclau su autorización para publicar este debate.

literal del término? Sería un significante al cual no le correspondería ningún significado. Pero un significante sin relación con el proceso de significación, no pertenecería en absoluto al orden significativo, sería simplemente una secuencia de sonidos.

De modo que si tenemos algo que podemos llamar un significante vacío, deberemos descubrir otra cosa: de qué modo dentro del proceso mismo de la significación, un vacío —que es inherente al acto significativo mismo—, puede llegar a ser positivo. Y en ese sentido, el significante vacío es el significante de la vacuidad, no es un significante que carezca de relación con el proceso de significación.

¿Cómo plantear la emergencia posible de un significante vacío?

En primer lugar permítanme recordarles algunas afirmaciones muy elementales que todos ustedes conocen de la teoría saussuriana del lenguaje, según la cual el lenguaje es un sistema de diferencias. Es decir, que en el lenguaje no hay términos positivos sino solo diferencias. Para entender lo que significa el término *padre* yo necesito entender lo que significa el término *madre, hijo*, etc. Y como todos los términos del lenguaje se relacionan diferencialmente unos con los otros, la totalidad del lenguaje está involucrada en cada acto singular de significación.

Esto nos crea un primer problema teórico, ya que si la significación va a tener lugar a partir de esta distinción diferencial, la totalidad del mundo significativo tendría que ser una totalidad cerrada. De lo contrario, lo que ocurriría es que la significación se esparciría en una pluralidad de direcciones y, siendo el lenguaje esencialmente diferencial, ningún acto significativo sería posible en lo utilitario.

Ahora bien, si nosotros vamos a definir el conjunto del universo significativo como una cierta totalidad, como una cierta universalidad —y aquí comienzo utilizando un término que va a ser recurrente en nuestra discusión—, si esta totalidad va a ser una totalidad autosuficiente definida en torno a sí misma, en ese caso lo que tengo que hacer es definir los límites de esta totalidad significativa.

Hegel decía —y no hay motivo para estar en desacuerdo con él en este punto— que la única forma de definir los límites de algo es ver lo que está más allá de esos límites. Si yo no viera lo que está más allá de un límite, no podría ver tampoco el límite.

Pero esto inmediatamente plantea el siguiente problema: que

si lo que está más allá de los límites es una diferencia más, y lo que estamos tratando de definir es el sistema de la totalidad de las diferencias, esa diferencia más tendría que ser interna y no externa respecto al sistema.

O sea, que la cuestión de lo interno y lo externo con respecto al proceso de la significación nos presenta un problema que aparentemente no tiene solución. Lo que tendríamos sería un sistema de diferencias, que se definen unas respecto a las otras, enmarcadas por un límite. Pero también tiene que existir algo externo al límite.

¿Cómo solucionar este problema de que lo externo al límite no sea una diferencia más?

La única solución posible es si esto pertenece, por su naturaleza, a una exclusión; es decir, que este elemento más, que está más allá de este límite, no sea otra diferencia sino aquello que niega a todo el sistema de diferencias.

He utilizado en un ensayo un ejemplo de Saint-Just, el revolucionario jacobino de la Revolución Francesa, donde él decía: "La dignidad de la república es solamente la destrucción de aquello que se opone a ella. Sin destrucción del *complot* aristocrático de este momento de la exclusión radical, nosotros no tendríamos ninguna unidad del campo republicano".

Respecto al elemento excluido, los elementos que pertenecen al campo positivo de lo diferencial son equivalentes unos respecto a los otros en lo que respecta a su relación con el que existe en un momento exterior.

Aparentemente, con esto hemos solucionado nuestra dificultad: si bien sobre la base de una exclusión, la objetividad es posible como sistema diferencial.

Pero esto nos plantea un problema que todavía es más difícil que el anterior, que es el siguiente. Respecto al elemento excluido, los elementos que pertenecen al campo positivo de lo diferencial son equivalentes unos respecto a los otros en lo que respecta a su relación con el que existe en un momento exterior.

Ahora bien, una relación de equivalencia es exactamente lo que subvierte una relación diferencial; o sea, que cada identidad aparece aquí constituida sobre la base de dos tipos de relaciones que son incompatibles entre sí, sin poder resolverse esta incompatibilidad en ningún sistema lógico coherente.

Nos encontramos entonces con un objeto que es a la vez imposible y necesario. Es imposible por el hecho de que las relaciones de equivalencia y diferencia no se pueden engarzar las

unas a las otras en una estructura lógica coherente. Es necesario porque sin este último objeto totalizante no habría una relación de significación, la significación sería imposible.

¿Tenemos algunos objetos en la historia del pensamiento que son a la vez imposibles y necesarios?

Sí, los tenemos; por ejemplo, en el caso del *nóumeno* kantiano, que es un objeto que se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada.

Lo tenemos también en el objeto *petit a* de Lacan. Es decir, un objeto que totaliza el conjunto de las significaciones sobre la base de no poder reducirse a ninguna particularidad significativa dentro del sistema. Es decir, que por un lado lo real es aquello que impide una coherencia última del sistema simbólico y, por otro lado, lo real es sin embargo aquello que totaliza a lo simbólico como tal.

Una vez establecido esto, el problema que se nos plantea es: ¿cómo pensar esta relación a la vez imposible y necesaria?

Si el objeto es necesario, va a tener que tener algún tipo de acceso al campo de la significación. Si el objeto, sin embargo, es imposible, esa representación va a tener que ser necesariamente una representación distorsionada. Ustedes son psicoanalistas y todo esto supongo que les resulta bastante familiar en un lenguaje ligeramente diferente. Ahora bien, ¿cuáles son los medios de representación con los que contamos dentro del sistema? Me refiero no solo a las diferencias particulares que actúan dentro del mismo. La representación de este momento totalizante solo es posible si un cierto objeto, si una cierta particularidad, asume la representación de una totalidad que es completamente inconmensurable respecto a sí misma.

Este tipo de relación –por la cual la particularidad asume una función universal de representación– es exactamente lo que yo llamo la relación hegemónica. Hay hegemonía siempre que se da esta negociación –en última instancia imposible– entre lo particular y lo universal.

Para darles un ejemplo concreto, en el caso de “Solidaridad”

en Polonia, las demandas de los obreros de Gdansk eran al principio demandas particulares de un grupo de personas en una cierta localidad. Pero al darse esas demandas dentro de un clima general represivo –en el que todas las otras demandas eran negadas– esas demandas particulares asumieron una representación simbólica de carácter más general. Y en eso es en lo que consiste exactamente el proceso hegemónico.

En otro orden de cosas ustedes pueden pensar el valor en economía, que no se puede representar de modo directo. Entonces, ¿cómo se puede representar el valor? Solamente si una mercadería determinada –sin abandonar su particularidad– asume la representación del valor en general. El oro representa justamente este otro tipo de función.

Para darles otro ejemplo concreto, que hemos utilizado en *Hegemonía y estrategia socialista*, tomaré algo de Rosa de Luxemburgo. Ella describe la situación del zarismo en Rusia: un régimen altamente opresivo separado por una frontera fundamental del resto de la sociedad. En esta situación, en una cierta localidad un grupo de trabajadores empieza una huelga por el alza de salarios. Ahí ustedes tienen una reivindicación primera, pero esa reivindicación primera aparece dividida desde el comienzo, porque por un lado es una reivindicación de carácter particular y, por otro lado, como tiene lugar en el contexto altamente represivo del zarismo, aparece vista como un ataque general al sistema. Entonces en otra localidad, eso da lugar a que, por ejemplo, los estudiantes empiecen una serie de manifestaciones contra la disciplina en los establecimientos educativos. De nuevo, esta demanda aparece dividida. Las dos primeras demandas desde el punto de vista de su particularidad son completamente diferentes, pero desde el punto de vista de su oposición al sistema, pasan a ser equivalentes. Y después, en una tercera localidad surge otra demanda, por ejemplo, la de políticos liberales que inician una campaña de barricadas por la libertad de la prensa. Así, ustedes ven que esta cadena de equivalencias comienza a expandirse.

Ahora bien, en cierto momento es necesario unificar, representar este momento de la cadena de equivalencias como totalidad.

¿Cuáles son los medios de representación? Son estas demandas parciales. Entonces, una cierta demanda asume esa función hegemónica de carácter más general.

Y ustedes ven porqué el *significante vacío* tiene necesariamente que surgir: porque cuanto más expansiva sea la cadena de equivalencias, tanto más la función simbólica de la demanda originaria va a representar una totalidad que la supera en todos los niveles, y tanto más difusa va a ser la relación con su particularidad originaria.

Si ustedes comparan este modelo con el que hemos planteado antes en términos más abstractos, verán que es exactamente el mismo. Es decir, tienen aquí la frontera del momento de exclusión, tienen la división de todas las demandas concretas en relaciones de equivalencia y diferenciales, y tienen la relación hegemónica con la cual una demanda asume la representación de esa totalidad.

Esto tiene una serie de implicaciones que son importantes a nivel ontológico. Si este modelo es aceptado –el modelo discursivo– no simplemente como un modelo lingüístico, sino como un modelo que preside la articulación de las relaciones sociales como tales (como tiene que ser considerado), en ese caso ustedes ven que toda significación unificada y directa es simplemente imposible.

Todo tipo de identidad se construye en esta relación inestable entre equivalencia y diferencia, lo que significa que el modelo fundamental de estructuración de lo social es un modelo de carácter retórico. Porque lo que significa la retórica es precisamente que no hay una significación literal, sino que hay un desplazamiento de la cadena *significante* por la cual un término asume la representación de algo que constantemente lo excede.

Aquí hay varias categorías que son importantes desde el punto de vista del análisis político, pero también del análisis filosófico.

En primer lugar, toda relación retórica es finalmente una relación catacrética. Una catacrexis es un tipo de figura respecto de la cual no existe un término literal de designación; por ejemplo, si yo hablo del “bostezo de la montaña”, eso no es una catacrexis, es una metáfora, porque en lugar de eso puedo decir caverna. Pero si yo digo “las alas de un edificio”, allí el término *alas* es *figural*, porque el edificio no tiene alas –obviamente–, pero por otro lado no existe un término literal que lo reemplace.

Lo que esto significa es que la catacrexis –y éste es uno de los puntos fundamentales que hemos tratado de desarrollar en varios trabajos de análisis retóricos– no es una figura particular del len-

guaje, sino que es una dimensión de lo *figural* en general. Como lo *figural* es constitutivo del lenguaje, y como el lenguaje es constitutivo de lo social, lo catacrético define la dimensión ontológica fundamental a través de lo cual la significación se estructura.

En términos que son más familiares para ustedes, sería el tipo de relación entre lo real y lo simbólico que nunca consigue resolverse en un dominio final de lo simbólico sobre lo real. Lo real va a estar siempre produciendo este efecto necesario de reestructuración.

Para terminar –y a modo de telegrama porque no hay tiempo para explicarlo de una manera más apropiada– me voy a referir a una serie de efectos que me parecen de una importancia capital, y ciertamente lo son para el análisis político y para el análisis filosófico también.

En primer lugar, si nosotros tenemos una universalidad que solo se construye a través de la operación de una particularidad, entre el orden de la conceptualización y el orden de la nominación, va a haber siempre un equilibrio más o menos inestable.

En ciertas discusiones que han tenido su influencia en la teoría lacaniana –como la teoría del proceso de nominación de Saul Kripke– ustedes encuentran exactamente el desarrollo de esta intuición.

A principios de siglo, Bertrand Russell sostenía que los nombres se referían a la realidad a través de una serie de rasgos descriptivos –conceptuales, por consiguiente– que un objeto presentaba, y entonces el objeto era absorbido por el concepto.

Lo que Kripke comienza a mostrar –y lo que la escuela anti-descriptivista ha mostrado– es que los nombres nunca se refieren a lo real a través de una mediación de tipo conceptual. Y creo que en toda la significación del psicoanálisis, en cierta medida, está incluida esta intuición.

En segundo lugar, diré algo respecto de las varias figuras del lenguaje. Para empezar, están las relaciones metafóricas y las relaciones metonímicas. Creo que éste es un punto en el cual la discusión en la teoría lacaniana es un tanto estéril. No porque nada de lo que haya dicho Lacan acerca de esto deba ser puesto

*Y ustedes ven porqué el
significante vacío tiene
necesariamente que
surgir: porque cuanto
más expansiva sea la
cadena de
equivalencias, tanto
más la función
simbólica de la
demanda originaria va
a representar una
totalidad que la
supera en todos los
niveles...*

en cuestión, sino simplemente porque me parece que entre la metáfora y la metonimia no hay el tipo de relación de oposición que cierta teoría psicoanalítica ha pretendido afirmar. Lo que hay es un pasaje, casi insensible, de lo metonímico a lo metafórico.

Les doy un ejemplo político muy simple. Supongamos que en una cierta localidad hay violencia racista y la única fuerza que puede oponerse a la violencia racista son los sindicatos. La función normal de un sindicato no es luchar contra el racismo, sino defender el nivel de vida de los obreros, pero por el hecho de que es la única fuerza localizada allí, ellos toman esta tarea en sus manos.

Entonces, ésta es una relación del tipo claramente metonímico, porque la relación no es de analogía sino que es de contigüidad. Pero si pasa un cierto tiempo y la gente empieza a vivir como normal que los sindicatos se opongan al racismo, la relación pasa a ser de carácter analógico. Entonces lo que era al comienzo una metonimia se transforma en una metáfora.

Pero en términos de entender cómo se estructuran las operaciones hegemónicas, estas dos dimensiones –significante vacío y significante flotante– tienen que ser diferenciadas analíticamente.

Finalmente, también está la relación sinécdoica; es decir, que la parte representa al todo, algo que es inherente a la función hegemónica misma.

Este es un ejemplo un tanto simplificado porque he supuesto que esta relación de frontera no es alterada en ningún momento. Si esta relación de frontera es alterada, obviamente cadenas de equivalencia de tipo distinto van a conseguir ser constituidas. Entonces lo que vamos a tener ya no son significantes vacíos sino significantes flotantes.

Creo que en la práctica los significantes vacíos y los significantes flotantes coinciden, porque no hay nunca una situación en que una frontera sea totalmente estable, como si solamente tuviéramos significantes vacíos. Y nunca hay una situación en la cual no hay ninguna frontera, como si los significantes fueran significantes flotantes, en el sentido absoluto del término.

Pero en términos de entender cómo se estructuran las operaciones hegemónicas, estas dos dimensiones –significante vacío y significante flotante– tienen que ser diferenciadas analíticamente.

Además hay otro elemento que, por ejemplo, para el análisis psicoanalítico de lo real, me parece absolutamente central. Es el

hecho de que yo he supuesto aquí que todas las demandas anti-sistema se pueden integrar a esta cadena de equivalencias.

Pero la simplificación que este argumento implica está dada por el hecho de que este momento de particularidad de la relación de equivalencia, aunque es debilitada por esta misma relación, no desaparece totalmente. Y en muchos casos, el particularismo residual de estas demandas constituye un elemento que bloquea la expansión de la cadena de equivalencias. Es lo que se puede ver, por ejemplo, en casos de fin del siglo XIX, en los Estados Unidos, donde se da el movimiento populista contra el sistema bipartidista, contra los bancos, contra el sistema ferroviario, etc. Allí surgen las demandas de los *farmers* negros y las demandas de los *farmers* blancos, que son prácticamente indiferenciables unas de otras, pero los *farmers* blancos nunca van a aceptar formar parte de un movimiento unificado con los *farmers* negros.

O sea, que el particularismo de ciertas situaciones a veces constituye un elemento de una heterogeneidad radical que no puede insertarse dentro del sistema.

Por ejemplo, cuando Hegel hablaba de "pueblo sin historia", a lo que se estaba refiriendo era a algo que estaba excluido de todo contexto de historicidad. Y cuando el marxismo hablaba del *lumpen* proletariado decía algo de carácter fundamentalmente similar. Cuando Franz Fanon, por el contrario, dice que el *lumpen* proletariado –por su propia exterioridad respecto al sistema– es lo único que puede ponerlo en cuestión, a lo que se está refiriendo no es simplemente a una expansión de esta cadena de equivalencias, sino a una transformación de todos los elementos y los datos del sistema político.

Esta cuestión de la heterogeneidad social me parece que es fundamental.

Por ejemplo, la dialéctica hegeliana fue una dialéctica en la cual la relación de exclusión era al mismo tiempo una relación inclusiva, porque yo solo definía mi identidad sobre la base de excluir algo distinto. Entonces el momento de exclusión era también un momento inclusivo.

En este otro tipo de heterogeneidad social más radical tenemos una exclusión que no es inclusiva, y ahí yo creo que tenemos elementos que pueden conceptualizarse en términos de lo real, que es mucho más difícil de ser dominado por una matriz simbólica determinada.

Muchas gracias.

JORGE ALEMÁN

Dado que evidentemente es un honor compartir esta mesa con Ernesto Laclau –y su presencia probablemente tenga una significación histórica para la Escuela de la Orientación Lacaniana y también para el Departamento de Psicoanálisis y Filosofía del CICBA–, más que presentar la intervención que tenía preparada, voy a tratar de improvisar algunas cuestiones que han surgido mientras escuchaba su desarrollo.

Por supuesto, estas cuestiones las quiero matizar –aprovechando que estoy en Buenos Aires y que está Ernesto aquí, que también ustedes están aquí– con algunas impresiones más personales.

Como hace dos días que estoy en Buenos Aires, no tuve la oportunidad de tomar contacto con la obra de Laclau, pero un amigo me acercó su último libro, que tiene ahora una gran resonancia en la ciudad: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*.

Entonces, en primer lugar, creo que sería una pregunta interesante para los propios psicoanalistas de orientación lacaniana reflexionar acerca de por qué uno de los destinos posibles de Lacan parece ser precisamente la renovación del pensamiento de la izquierda, sobre todo teniendo en cuenta que la procedencia misma de Lacan no era exactamente esa.

Entonces, en primer lugar, creo que sería una pregunta interesante para los propios psicoanalistas de orientación lacaniana reflexionar acerca de por qué uno de los destinos posibles de Lacan parece ser precisamente la renovación del pensamiento de la izquierda, sobre todo teniendo en cuenta que la procedencia misma de Lacan no era exactamente esa.

La otra cuestión que sería interesante también matizar es el hecho de que mirando este libro no hay ninguna huella bibliográfica de autores hispano-parlantes; es decir, después de muchos años de transmisión de la enseñanza de Lacan en nuestra lengua, una lengua que tuvo, como se sabe, una hospitalidad privilegiada con dicha enseñanza, sin embargo, el régimen de circulación del saber universal no parece acoger a los autores hispano-parlantes, ya que uno puede presenciar en este libro un debate muy apasionante y muy interesante entre Judith Butler, Žižek y Laclau, y ver cómo el mismo se agota en las referencias mayormente en inglés y en francés. Esto, para los que estamos preocupados por las políticas de la

recepción, es algo a meditar; es decir, hay que pensar si finalmente el lacanismo hispano-parlante es algo más que un dato antropológico o si se trata de una inconsistencia epistémica en la propia producción de los lacanianos hispano-parlantes (¿pero desde qué tribunal universal se podría decidir y argumentar sobre dicha inconsistencia?), o si algo de lo concebido en nuestra lengua es rechazado por el lugar desde donde se enuncia.

A su vez, es nuestra obligación –dado que ahora parece que Lacan toma este lugar tan relevante dentro del campo de la filosofía política–, insistir en la significación política que puede llegar a tener la desaparición de la especificidad del psicoanálisis y de sus escuelas en el horizonte histórico actual.

Me refiero a algo que los psicoanalistas conocen muy bien: al progresivo condicionamiento de la práctica psicoanalítica por distintas corporaciones profesionales, estatales, etc. Eso no es un mero asunto profesional, eso debería formar parte de los diálogos contemporáneos de la izquierda. El hecho de que el psicoanálisis en sus postulaciones iniciales e inaugurales de Freud y Lacan está cada vez más asediado, debería poder ser traducido, también, en su dimensión política.

Luego de estas impresiones personales, paso a compartir con ustedes –dada la gran oportunidad que la exposición de Ernesto ofrece– algunas preguntas.

Como decía antes, yo creo que es histórica su presencia porque considero que él ha puesto de manifiesto algo que es precisamente un interés específico en el Departamento de Psicoanálisis y Filosofía: el hecho de que el psicoanálisis no es solamente una región más del saber contemporáneo, sino una transformación de todas las relaciones ontológicas con la objetividad y, si bien es verdad que el psicoanálisis no está solo allí en esa tarea, es un intento nuevo de pensar el problema de la representación, el sujeto y lo social.

Los problemas que a mí me surgen son probablemente problemas de captación, ya que la lógica argumental de Laclau es muy rigurosa, pero es a su vez muy problemática. Podría empujar del siguiente modo.

Él ha mostrado muy bien cómo el terreno de lo político está constituido por la relación hegemónica. Esta relación hegemónica –como hemos podido seguir perfectamente en el desarrollo que él ha establecido– es una negociación entre dos inconmensurables. La hegemonía se establece con respecto a un objeto que

es a su vez necesario e imposible. Se llama relación hegemónica al modo en que una particularidad asume, de un modo fallido, no pleno, la representación de un universal y el procedimiento a través del cual se establece esta relación hegemónica es aquello que Ernesto ha llamado el significante vacío. Es decir, ya se ha explicado cómo por un lado es necesario cerrar la totalidad del sistema, pero como el sistema no puede engendrar desde sí mismo dicho cierre, el elemento que clausura esa totalidad no puede pertenecer al sistema, tiene que ser radicalmente heterogéneo al mismo.

Creo que es una brillante implantación de la teoría del inconsciente lacaniano en el campo de la filosofía política; es decir, hasta aquí podríamos iniciar un programa de trabajo entre lo que Lacan ha considerado el discurso del amo y la definición de lo político que ha expuesto Ernesto.

En ese programa de trabajo habría que evitar la costumbre (en otros casos legítima) de querer proteger filológicamente el texto original lacaniano; se trata, más bien, de vislumbrar todas las operaciones que podrían establecerse entre, por ejemplo, el significante del Otro tachado en Lacan, el significante vacío de Laclau, el significante flotante de Levi-Strauss, la lógica modal lacaniana, en especial, la referida a la excepción y el todo. En cualquier caso, evoquemos aquí, que no es difícil aceptar para los lacanianos, que lo que vuelve legible a un orden simbólico incompleto e inconsistente es siempre un significante amo.

Pero en fin, lo cierto es que la hegemonía que vendría a deconstruir la relación entre lo particular y lo universal, la relación hegemónica que le haría obstáculo a toda objetivación plena de lo social, la hegemonía que a la vez socavaría todo tipo de identidad plena, está constituida en esta relación entre una cadena de equivalencias y, a la vez, una cadena de diferencias, en una negociación frágil y precaria entre las mismas.

Evidentemente, trabajando este imposible surge el primer —digámoslo así— “aire de familia” que tenemos con la teoría de Laclau, a quien podríamos hacerle decir junto a Lacan que, si la relación sexual es imposible, también la sociedad como tal es imposible, en la medida en que es una frágil e inestable negociación entre este momento en donde un significante heterogéneo se tiene que hacer cargo de la totalidad del sistema cerrándolo, pero a la vez no perteneciendo al sistema.

Si no hubiera esta operación de hegemonía, todos los laca-

nianos que están aquí presentes saben que se produciría ese efecto de deriva de la significación propio de la psicosis o, incluso, no podríamos explicar nunca por qué la lengua se transforma. Se produciría una totalidad cerrada en sí misma, autosuficiente, que no daría posibilidad a ningún tipo de proceso político, a ningún tipo de transformación política. Hasta aquí se puede ver, entonces, cómo política e inconsciente se copertenecen, se sostienen mutuamente.

Ahora bien, esta es una primera pregunta.

Al pasar, Ernesto dice que probablemente hay —lo comparto con él— un primer antecedente en la tradición moderna de lo real lacaniano.

Tuve la oportunidad hace ya un tiempo, en Barcelona, de trabajar junto con Jacques-Alain Miller, en un seminario sobre Kant, la relación entre *la cosa en sí* kantiana y *lo real* lacaniano. Es verdad que el primer dato moderno que tenemos de esta operación —en donde un elemento sustraído del sistema es la condición de posibilidad del sistema— está en el propio Kant. Allí, *la cosa en sí* es el elemento de sustracción, el vacío que vuelve posible a las operaciones del entendimiento. Sin embargo —ésta es otra vía de trabajo— hay muchas cuestiones abiertas en la enseñanza de Lacan que tratan de deconstruir esa vinculación entre *la cosa en sí* y *lo real lacaniano*. El punto de vista de Lacan no es solo mostrar cómo un vacío exterior e irreductible condiciona el edificio simbólico, sino también cómo dicho vacío es colonizado por el cuerpo que goza. En este punto, en la lógica lacaniana no son lo mismo las operaciones propias del significante —metáfora, metonimia, etc.—, que las pulsaciones temporales propias del goce y la pulsión.

Señalo esto porque esta superposición obtenida en la hegemonía, en el significante vacío, entre la particularidad y lo que hace el semblante del universal, podemos explicarla dentro de las relaciones aporéticas de la cadena significante. Otra cosa es introducir en el mismo nivel —como una operación perteneciente al mismo procedimiento— lo real como aquello que se resiste a la simbolización. Las paradojas del significante, aunque condicionadas por lo real imposible, no se confunden con él.

Yo vería más bien lo real del lado de lo que Laclau llama el antagonismo y, especialmente —no sé si lo he entendido bien—, una especie de dato primario del antagonismo, que es lo que él llama la dislocación.

Me refiero especialmente a cuando enumera las condiciones propias de la dislocación y habla de la facticidad, en donde tal vez encontremos una coincidencia entre Lacan y Derrida. Ustedes recordarán el Lacan del año '46, el del debate con Henry Ey, cuando explica que efectivamente el hecho de que un sujeto esté determinado estructuralmente por aquello que lo antecede, jamás borra el momento de su decisión.

Estar determinado estructuralmente por algo que lo antecede simbólicamente, en absoluto implica que exista una especie de sobredeterminación al estilo althusseriano, en donde el sujeto estaría agotado exhaustivamente por las determinaciones.

En efecto, hay una decisión insondable que ninguna estructura puede eliminar. De este modo, la estructura juega siempre con el elemento de la dislocación, y por ello la estructura se mantiene abierta, como algo indecible, que el sujeto afrontará en su decisión. Es decir, el sujeto es alcanzado por una decisión que, por supuesto, no podemos confundir nunca con un acto deliberativo de la voluntad de un sujeto que se autoposiciona, suma los datos y elige que es lo que más le conviene. Es una decisión que lo captura y lo constituye.

Todo el tiempo hay en Ernesto una relación de bisagra entre Derrida y Lacan. Si uno quisiera leer maliciosamente a Derrida, a través de Laclau, tal vez se podría encontrar lo que los lacanianos creemos que Derrida le debe a Lacan. Por ejemplo, este sería un punto: cuando Ernesto define al sujeto como la distancia que habría entre lo indecible y el momento de la decisión. La definición resulta de un sincretismo indudable entre Lacan y Derrida.

Pero a los fines de lo que estoy argumentando, mi pregunta apunta a lo siguiente: yo creo que ese momento de dislocación efectivamente tiene que ver con lo real; en cambio, para mí –al menos tal como se puede establecer en este juego de la enseñanza de Lacan que ha propuesto Laclau– el momento de sutura de la dislocación que es la hegemonía, la cuestión de la hegemonía como sutura, como nominación, como punto de anclaje incluso de la dislocación, pertenecería a la lógica del significante.

Esto es relevante, ya que es en este punto donde probablemente haya que consignar las antinomias y tensiones entre el psicoanálisis y la política, y en especial, las llamadas políticas de emancipación.

Desde el punto de vista del desarrollo que ha hecho Ernesto, la vacuidad del significante entrega a la cadena de equivalencias

a todos los movimientos topológicos: por ejemplo, lo que Ernesto ha descrito como catacresis. Es decir, dado que hay este vacío irreductible –que por otro lado es el que garantiza la totalidad– todas las cadenas se mueven topológicamente. Se puede discutir cómo esos movimientos topológicos son metafóricos, metonímicos y las distintas pregnancias de todas estas operaciones, pero no es lo que aquí más nos importa.

Si se introduce lo real, no se podría decir que el espacio de lo político es el espacio de la retórica, porque lo real impregnaría de tal modo los movimientos topológicos que entonces los mismos no podrían ser reducidos a la meras operaciones del significante, sino que, por ejemplo, se debería tener en cuenta a la compulsión a la repetición, ya vinculada a la pulsión de muerte, a las formaciones de goce propias del síntoma, a las prácticas de las que el propio Ernesto habla y que, incluso, siempre subyacen a la constitución del sujeto. Estas en absoluto mostrarían ese movimiento en donde lo particular puede asumir –a través de la operación de un significante vacío– la cadena de equivalencias del universal. Son los casos donde lo real del goce altera los juegos del significante.

Por el contrario, estas formaciones de goce serían antinómicas a lo que podemos llamar lo político, en un sentido emancipatorio, porque mostrarían más bien la presencia empecinada de determinado tipo de inercia –inercia de goce– en donde quedaría demostrado que efectivamente lo real no es meramente *la cosa en sí* exterior, sino una dimensión que penetra todo el espacio topológico, que lo afecta radicalmente y que lo lleva a cuestiones que hacen que para nosotros –los psicoanalistas– no sea lo mismo el inconsciente, que la operación que pretende hacer algo con él: o sea, el psicoanálisis.

El inconsciente es esta estructura donde efectivamente también hay una deconstrucción de lo particular y lo universal. Pero hay que ver qué se hace con el inconsciente, cómo se opera con el inconsciente y ahí es necesario tener en cuenta el acto del analista, el deseo del analista y cómo problematizar esto a su vez: en especial, el modo en que lo real mismo participa de las operaciones de la constitución del sujeto.

Estar determinado estructuralmente por algo que lo antecede simbólicamente, en absoluto implica que exista una especie de sobredeterminación al estilo althusseriano, en donde el sujeto estaría agotado exhaustivamente por las determinaciones.

Esta es la cuestión con la que termino, para darles la palabra a ustedes. Evidentemente, todo lo que es apasionante en la teoría de Laclau es que se trata de un proyecto de izquierda. Si bien él ha deconstruido las teorías –vamos a decir– metafísicas de la emancipación, si bien él ha tratado de distanciarse y separarse críticamente de las teorías amparadas en las contradicciones y en las oposiciones dialécticas, no se trata de abandonar el proyecto de la emancipación. Que la emancipación no sea plena, que la emancipación absoluta sea un imposible, que la emancipación no pueda jamás borrar este momento inconmensurable entre la cadena diferencial y la cadena de equivalencias, no quiere decir que no se apueste por una cierta emancipación.

Si no entiendo mal, en el caso de Ernesto, esta apuesta implicaría que la tarea de la izquierda fuese la de tratar de generar cada vez más cadenas de equivalencias, la de tratar que los particularismos pudieran hacer de semblantes, de figuras de esta universalidad. La izquierda impediría, o intentaría impedir, que el particularismo solo se quedara en eso, en una pura mostración de un goce idiosincrático.

Si esto fuera así, efectivamente la tarea política de la izquierda sería todo el tiempo empujar hacia esa universalidad, sabiendo que a la vez la universalidad es, como tal, un objeto necesario e imposible. A su vez, la tarea de la izquierda sería tratar de mostrar todo el tiempo lo inconmensurable de estos dos campos de lo diferencial y de la equivalencia.

Entonces, ¿cómo orientar lo que es propiamente constitutivo de lo político –lo hegemónico– hacia lo emancipatorio? Lo hegemónico describe muy bien –a través de esta lógica que Ernesto ha desarrollado– el funcionamiento de lo político. Ahora bien, ¿por qué lo político va hacia lo emancipatorio teniendo en cuenta que no es un ir teleológico, teniendo en cuenta que no hay nada que asegure o garantice el paso de lo hegemónico –siempre contingente pero inevitable– a la emancipación, de cuyo acontecimiento no estamos de entrada informados.

Es decir, lo interesante aquí es que se ha deconstruido la teleología de la emancipación, pero que, no obstante, no se la abandona.

Entonces, por qué lo hegemónico va hacia lo emancipatorio es una cuestión que habría que resolver. ¿Se resuelve esta cuestión por el hecho de que todo particularismo que es capaz de asumir la universalidad en la cadena de equivalencias ya sería potencialmente emancipatorio?

Este es un punto que evidentemente no tengo claro. No lo tengo claro si especialmente se tiene en cuenta, como dije antes, la presencia de lo real y sus formaciones de goce en las cadenas topológicas.

Sé que a Ernesto –por lo que puedo vislumbrar de sus textos– no parece haberle interesado la tesis de Lacan sobre el discurso capitalista.

La recuerdo brevemente. Es una conjetura, no es solo lo que Lacan dice que rige lo social.

Lacan nunca se retiró de su teoría de los cuatro discursos, pero sí pensó que, correlativamente a la propia existencia del discurso del amo –que es la existencia del inconsciente, análoga a la definida por el propio Laclau en estas operaciones entre el significante vacío y las cadenas de equivalencias– habría otro tipo de discurso que se caracteriza precisamente por anular esta negociación inconmensurable entre la diferencia y la equivalencia, o al menos postergarla.

El discurso capitalista se caracteriza por ser una apropiación particular del goce, que socava lo universal aunque se sostenga como globalización. Por eso me permití en su momento comparar este discurso capitalista con lo que Heidegger llama “la técnica”; es decir, una voluntad que solo se quiere a sí misma y a su realización, que no puede ya ser regulada por nada ni por nadie y que no encuentra ningún tipo de expresión comunitaria ni política. En el discurso capitalista, lo común no puede con el circuito de goce, entendiendo aquí lo común como lo equivalente a lo imposible de la relación sexual, imposible que el discurso capitalista rechaza.

Es verdad que este discurso capitalista se nos presenta de una manera tan compleja que concebir su salida se vuelve absolutamente problemático, al menos si uno no quiere delirar. Pero evidentemente, tiene que dejarse consignado que todas las alternativas de izquierda que se presentan, se realizan en la mayoría de los casos sobre el trasfondo, sobre el violento silencio, de que no se puede proponer una alternativa al capitalismo. De esta forma, parece como si se hubiera naturalizado su existencia.

La práctica política, a la que Laclau remite, es la que aspira a tratar de establecer una barrera con respecto a los efectos perniciosos de la globalización, tratar de reintroducir la política en el campo de su desaparición promovida por el estado neoliberal y tratar de construir nuevas relaciones hegemónicas. No es poco.

Ahora bien, para que esto sea posible hay que ser optimistas: el optimismo de la voluntad y el pesimismo de la razón. Hay que tener el optimismo de imaginar que el capitalismo sigue permitiendo este juego entre las relaciones de diferencia y las relaciones de equivalencia. Es legítimo y sano para hacer política, pero efectivamente –por ejemplo para quienes vivimos en lo que se llama la Unión Europea–, es muy difícil hoy en día mostrar operaciones donde, a través de estos procedimientos, se pueda percibir cómo esas demandas particulares accederían a su cadena de equivalencia universal desencadenando, entonces, un potencial emancipatorio.

Personalmente, hace años que no veo nada que haga signo de un potencial emancipatorio en lo que se llama la realidad política europea. Queda por ver si las demandas particulares son algo más que asociaciones de víctimas, también queda por ver el alcance del movimiento antiglobalización y por último verificar si la inmigración, los exiliados y refugiados pueden dar curso a un nuevo tipo de subjetividad política.

Ahora bien, por otro lado, me parece que hay algo que sería muy interesante para que los psicoanalistas aprendan de la teoría de Laclau, sobre todo para que comiencen a entender desde cuándo el psicoanálisis –no me refiero tal vez a la ciudad de Buenos Aires– dejó de ser hegemónico.

Bueno, aquí es donde finalizo por ahora.

ERNESTO LACLAU

Muchísimas gracias, Jorge, por tu muy interesante intervención. Quisiera referirme a algunos aspectos de lo que has planteado.

En primer lugar, con un punto que planteaste al comienzo estoy completamente de acuerdo contigo: la significación del psicoanálisis no es la de ser una teoría regional. Es decir, el psicoanálisis tiene una dimensión ontológica que simplemente modifica toda nuestra confección de la objetividad.

Recuerdo que Althusser solía decir que toda ontología se funda siempre en una cierta exploración que tiene lugar al principio en un área limitada, pero que luego la rebasa enteramente. Decía que detrás de la filosofía platónica está la matemática griega, detrás del racionalismo del siglo XVII está la física de Galileo,

detrás de Kant está Newton. Y bueno, nosotros estamos viviendo en el siglo siguiente al de Freud y estamos recién pensando filosóficamente cuáles son todas las significaciones ontológicas del descubrimiento freudiano. Es decir, que la relación entre objetos que son concebibles a partir de la revolución psicoanalítica tiene una dimensión filosófica absolutamente fundamental.

Respecto a la cuestión de aquello que está fuera o dentro del esquema, ahí es donde habría que explorar más dos dimensiones.

En primer lugar, está la cuestión de que algo tiene que estar fuera del sistema como condición de que haya sistema en sí mismo. Lo he tratado de describir con un modelo lingüístico, pero se puede plantear de otras maneras también.

Recuerdo el famoso artículo de Paul de Man sobre la serie numérica de Pascal, donde afirma que la única forma de establecer la homología entre el movimiento, el tiempo y el número, es buscar cierto tipo de unidades que tuvieran estas tres dimensiones, por ejemplo en el caso del tiempo es el instante, en el caso del número es el cero.

Todos conocen el trabajo de Jacques-Alain Miller sobre la sutura, en el cual utiliza las categorías de Frege, quien también a comienzo de siglo volvió al mismo descubrimiento de Pascal: es necesario algo fuera de la serie numérica para que haya una serie numérica.

Bertrand Russell sostenía que no puede construirse una serie numérica como una serie lógica a menos que uno comience por el cero y no por el uno. Pero comenzar con el cero y no con el uno es dar un nombre a aquello que es innombrable y, de alguna manera, este dar un nombre a lo innombrable es exactamente lo que nos lleva al punto que estaba tratando de profundizar con un modelo lingüístico.

¿Por qué traigo esto a colación? Porque me parece que entre el momento de dislocación y antagonismo y el momento de hegemonía, hay un cierto tipo de relación más íntima que la que Jorge ha planteado.

Es decir, yo he tratado de mostrar en mi trabajo que el antagonismo no puede reducirse a una relación dialéctica, que la relación dialéctica es una relación conceptual, una relación entre objetos como tales, mientras que la relación antagonista es una relación en la que se muestran los límites de toda objetividad.

*...el psicoanálisis
tiene una
dimensión
ontológica que
simplemente
modifica toda
nuestra confección
de la objetividad.*

Ahora bien, una vez que se han planteado los límites de toda objetividad, uno está exactamente enfrentado con lo que en la teoría lacaniana sería lo real: aquello que resiste a la simbolización. Diría precisamente que porque hay un real que resiste a la simbolización, el movimiento de la simbolización no tiene un índice interno. Entonces, es ahí donde veo que la dimensión de la hegemonía y la dimensión del antagonismo y de lo real tienen que ser planteados conjuntamente.

A lo mejor tú no estás muy de acuerdo con eso...

Es una cuestión de matices probablemente, pero me parece que lo que he tratado de hacer en mi trabajo es de mostrar la relación interna entre estos dos momentos.

Por ejemplo, ese es uno de los puntos en el que tenemos un cierto desacuerdo con Žilavoj Žizek. Al comienzo, él aceptó enteramente mi análisis del antagonismo como límite de la objetividad, cuando publicó en *L'Âne* –el periódico lacaniano en París– una reseña del libro nuestro en la cual él aceptaba enteramente este tipo de argumentos. Después se ha movido hacia una posición en la cual trata de rescatar esa dimensión de lo real más dentro de una lógica estrictamente dialéctica. Claro que es una lógica dialéctica que está muy matizada en su caso, pero para mí lleva a una crisis, a un compromiso inestable, entre el hegelianismo y el lacanismo, y que yo no creo que se resuelva de una manera enteramente satisfactoria.

Estoy completamente de acuerdo con Jorge en lo que él ha dicho acerca de la cuestión de la decisión en el momento de la sobredeterminación, no teniendo el carácter que tenía en la teoría althusseriana. Precisamente, lo que hemos trabajado más recientemente con un grupo de gente, ha sido el momento de la decisión, que hemos tratado de ligar a la noción lacaniana del acto, y este momento de la decisión es absolutamente inasimilable a cualquier determinación objetiva de carácter *a priori*.

Respecto a lo real y a la pulsión de muerte, en ningún momento he tratado de plantear que la movilidad en términos de una cadena significante excluya esa dimensión. Creo que la pulsión de muerte da a través de su operación, poniendo límites, una serie de tensiones en la misma cadena de significantes. No me parece que haya que entender la cadena significante como un simple movimiento de lenguaje librado a su propia fuerza. Si el inconsciente mismo está estructurado como un lenguaje, la dimensión del lenguaje incluye todas estas dimensiones. De

modo que tendríamos que explorar más la totalidad del argumento, pero no veo que haya muchos puntos de desacuerdo allí.

Lo que quiero decir, finalmente, es que no creo que toda tendencia, que toda lógica hegemónica, produzca una lógica emancipatoria. Ese es justamente el tipo de teleología que he tratado siempre de combatir.

Hay demandas sociales que pueden ser articuladas de formas totalmente distintas; por ejemplo, todo el discurso en Estados Unidos a fin del siglo XIX al que me referí antes –el del hombre pequeño frente a la gran riqueza– fue un discurso de izquierda. Es decir, no plasmó grandes organizaciones de masa en esa época, o las plasmó, pero no tuvieron finalmente éxito. Sin embargo, fue una serie de temas que penetraron todo lo que se llama el discurso de la *Progressive age* y después fueron decisivas en la constitución del *New deal*. Estas demandas fueron hegemónicas por discursos de izquierda, pero después de los años 40 y 50 se dio el proceso inverso, pues estas mismas demandas de carácter democrático empezaron a ser dominadas por un discurso de derecha, por el discurso de la *moral majority*.

Es decir, que el juego hegemónico –una vez que está planteado– significa que hay constitutivamente algo indefinible y que no hay nada que asegure *a priori* que va a haber una articulación de tipo emancipatorio.

El discurso emancipatorio plantea otro problema.

No creo que el discurso emancipatorio tenga que ser concebido como un discurso separado del poder. Creo incluso que la más democrática de las sociedades es la constitución de un nuevo poder, no es la eliminación radical del poder.

En ese sentido, no puede haber una teleología de la emancipación que vaya a gobernar el conjunto de las acciones sociales. Lo que se va a dar son formaciones de equilibrios hegemónicos que constantemente pueden moverse en una u otra dirección.

El desarrollo del discurso nazi al final de la república de Weimar se jugó en movilizar una serie de demandas democráticas de las masas que fueron articuladas al discurso que inicialmente no tenía nada de anticapitalista y fue un discurso autoritario.

O sea, yo pienso que un proyecto emancipatorio tiene que definirse como proyecto hegemónico, pero no pienso que toda hegemonía necesariamente conduzca en una dirección emancipatoria.

JORGE ALEMÁN

Estoy de acuerdo en que en absoluto se puede desprender de la lógica hegemónica que has presentado que la hegemonía conduzca necesariamente a lo emancipatorio; he insistido que ese anudamiento entre hegemonía y emancipación estaba disuelto. Pero la pregunta que yo intenté hacer fue: ¿en qué condiciones esta lógica hegemónica logra finalmente encontrarse con una voluntad política que la incluya en un proyecto emancipatorio? Esa voluntad ¿es el resultado de la emergencia de la decisión en el horizonte de lo indecible? ¿Cómo obtiene entonces su orientación? Pregunto esto teniendo en cuenta que efectivamente es un proyecto de poder y que no es en absoluto la otra emancipación metafísica que ya ha quedado deconstruída.

Es decir, me interesa apuntar lo siguiente: ese momento de la decisión, lo decidible, ¿cómo queda orientado políticamente en el caso de que efectivamente la lógica hegemónica se encuentre con una voluntad de emancipación? ¿Cuál es el actor o los actores que realizan esa articulación para que lo que es lo hegemónico pueda efectivamente orientarse? Esta pregunta adquiere un realce especial cuando sabemos que actualmente todas las teorías emancipatorias se encuentran, después del proletariado de Marx, con la dificultad de definir a las subjetividades políticas que intervendrían en el acto emancipatorio.

Como no se trata de un mero decisionismo, si estamos en ese nivel donde efectivamente –acordamos en esto– lo indecible es ineliminable de toda decisión, queda entonces a su vez la orientación ética de esta decisión.

En efecto, es absolutamente cierto lo que has dicho antes: ninguna cuestión hegemónica –al no ser una teleología– lleva necesariamente al proyecto de emancipación. Pero en el caso de que fuera así, ¿con qué actores es orientada la hegemonía hacia el proyecto de emancipación?

ERNESTO LACLAU

Hay dos aspectos aquí.

En primer lugar, yo no creo que haya un agente único de la emancipación. En el socialismo clásico, que es una teoría acerca de una voluntad colectiva absolutamente homogénea, esa voluntad colectiva era la clase obrera como agente de una emancipación universal. Esa idea de un agente que ontológica y epistemológicamente privilegiaba el acto emancipatorio se fundaba en

una teoría sociológica muy precisa que era la simplificación de la estructura social bajo el capitalismo.

El marxismo pensaba que bajo el capitalismo se iban a disolver las clases medias y el campesinado y que, por consiguiente, el acto final de la historia iba a ser una confrontación entre un proletariado homogéneo y la burguesía.

Ahora bien, esa teoría de la emancipación que supone un agente privilegiado de la misma se empieza a romper de muchas maneras.

En primer lugar, se empieza a ver la teoría leninista de la alianza de clases, que ya era una teoría más compleja acerca de voluntades en que distintos actores sociales tenían que confluír. La teoría del desarrollo desigual combinado de los años 30, tal como la formula Trotsky, presupone que no hay un agente emancipatorio único ligado a una clase social específica. Y finalmente Gramsci saca las consecuencias de ese proceso cuando piensa que los actores emancipatorios no son ya las clases sociales en el sentido clásico, sino que son los que él llama voluntades colectivas; esas voluntades colectivas se dan a través de la aglutinación de una serie de reivindicaciones, equivalentes a lo que hemos llamado cadenas de equivalencias, articulaciones de equivalencias y diferencias; y es así cómo un cierto acto emancipatorio puede llegar a ser constituido.

El otro problema, que creo que Jorge también plantea, es cómo decidir acerca de cuáles son los objetivos emancipatorios.

De nuevo allí yo no creo que haya una decisión apriorística y universal, porque estoy muy en contra de teorías éticas como las teorías habermasianas que presuponen que hay una cierta racionalidad última de los procesos históricos.

Lo que pasa es que vivimos en sociedades en las cuales ya tenemos ciertas convicciones y cuando esas convicciones chocan con ciertos procesos que las ponen en cuestión, entonces hay una transformación de los objetivos políticos.

Pero aparte de este proceso –que Richard Rorty llamaría un proceso conversacional de construcción de voluntades colectivas– no hay construcción de agente social emancipatorio, ni de ningún otro tipo. Claro que podríamos discutir cómo se constituyen voluntades colectivas de carácter emancipatorio en la Argentina o en otros lugares, pero yo no creo que se pueda hacer una teoría general del acto emancipatorio más allá del análisis de las coyunturas concretas.