

**EL NEOLIBERALISMO ES  
LA PRIMERA FORMACIÓN  
HISTÓRICA QUE TRATA  
DE TOCAR LA PROPIA  
CONSTITUCIÓN DEL  
SUJETO  
ENTREVISTA A JORGE  
ALEMÁN**

**ANA BELÉN BLANCO  
MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ  
PÁGINAS 165 - 178**

**- PODRÍA DECIRSE QUE LAS TEORÍAS SOCIALES Y POLÍTICAS LLAMADAS POSMODERNAS, EN SUS DISTINTAS DERIVAS, SE DISTINGUEN POR SU VOCACIÓN ANTIESENCIALISTA O ANTIFUNDAMENTALISTA. ¿CUÁLES SERÍAN LOS ELEMENTOS ESPECÍFICOS QUE CARACTERIZAN AL ANTIESENCIALISMO DE HERENCIA LACANIANA? ¿CUÁL ES SU POTENCIALIDAD PARA UN PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO?**

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

Una vez hecha esta distinción, que a mí me parece muy fecunda y muy importante, hay que admitir que el neoliberalismo como formación específica de la lógica del capital es la primera formación histórica que intenta tocar ese núcleo ontológico, que intenta verdaderamente apuntar a lo que es la producción misma de subjetividad. En otras palabras, el botín de guerra del capitalismo actual es la subjetividad. El neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto y que ha colonizado ese territorio del sujeto; lo ha colonizado de una manera histórica, instalando al sujeto en un lugar que está siempre más allá de sus posibilidades y todo el tiempo confrontándose con lo que no puede. Hay una larga línea, una secuencia, podríamos decir, que une las reflexiones de Gramsci, Althusser, de un modo específico las de Foucault, en tanto estos pensadores han intentado mostrar cómo el poder se invisibiliza, cómo no se reduce sólo a la coerción, cómo no se puede solamente pensar desde una lógica puramente represiva, sino que resulta imprescindible pensar al poder como productivo, como biopolítico, como productor de subjetividades. Una producción de subjetividades del estilo del “empresario de sí”, como lo logró vislumbrar Foucault, o la producción del “deudor”, como lo vislumbró Deleuze siguiendo la trayectoria de Nietzsche de la relación “acreedor-deudor”, aunque también muy bien formalizada por el propio Freud en *El malestar en la cultura*. Pero creo que es muy importante hacer la distinción entre la captura del sujeto y las lógicas de la dominación para comprender el modo en el que el neoliberalismo intenta –y vamos a decir que ésta es su gran diferencia histórica con otros momentos del capitalismo– ir a la captura misma del sujeto y disputar lo que es el ser humano. Es decir, entrar verdaderamente en una teoría del hombre nuevo, produciendo verdaderamente subjetividades. Es allí, entonces, en relación a la pregunta vuestra, que a mí me parece muy importante volver a recuperar en la enseñanza de Lacan aquellos elementos que no son susceptibles de ser integrados en la lógica del capital. Como han dicho bien, tenemos una alianza con las teorías antiesencialistas de otros autores contemporáneos que participan de la idea de que las construcciones de la subjetividad son construcciones históricas. Pero también tenemos un límite irrefragable con respecto a estas teorías que procede tanto del Real lacaniano como de los modos de comprender la captura del sujeto por el lenguaje. Es decir, algo que ya no es construido sino que está causado, algo que es del orden de una determinación por la causa y por la estructura, y no por la producción o construcción histórica.

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

Es decir, vuelvo a insistir. Entregarle el orden simbólico al poder o entregárselo a la historia, me parece que no nos da toda la inteligibilidad que necesitamos para pensar la política. Es verdad que son malas noticias. Malas noticias en el sentido en que siempre para los que están pensando las teorías de la dominación es más tentador pensar que todo ha sido impuesto y que todo es producto de una dominación que se ha vuelto invisible; ya no está la vieja dominación que nos oprime sino que es interna y constitutiva. Ahora bien, creo que tomar estas malas noticias es más interesante. Creo que el desafío de las nuevas lógicas emancipatorias, por más difícil que sea de afrontar, es incorporar las malas noticias. Es decir, mostrar que no es todo posible, mostrar que hay muchas determinaciones que intervienen en la estructura y saber qué hacer con eso. No volver a repetir el mismo fenómeno que se produjo en el siglo XX con las lógicas emancipatorias donde se eliminó la pulsión de muerte, el superyó, el carácter incurable de la división del sujeto, el carácter repetitivo de los síntomas. Haber eliminado todas esas malas noticias trajo consecuencias políticas terribles, porque todo el círculo del terror y la virtud que se vivió en los procesos revolucionarios, tuvo mucho que ver con separar drásticamente, de manera brutal, esas dimensiones del sujeto y tomarlas como desviaciones ideológicas.

Para, vamos a decir, custodiar ese ámbito de sustracción al tiempo que afrontar esas malas noticias, es que para mí emerge la izquierda lacaniana.

**- ENTONCES, DESDE UNA MIRADA LACANIANA, SE AFIRMA QUE EL ORDEN SIMBÓLICO NO AGOTA LA PRODUCCIÓN DEL SUJETO NI DE LO SOCIAL; AUNQUE, AL MISMO TIEMPO, LA ARTICULACIÓN DE UN DISCURSO ES NECESARIA PARA LA ESTRUCTURACIÓN, PRECARIA E INESTABLE, DE LA IDENTIDAD SUBJETIVA Y SOCIAL. ¿DE QUÉ MODO SE ENCUENTRA ESTO TEMATIZADO EN LO QUE USTED DENOMINA “IZQUIERDA LACANIANA”?**

En el año 2007, Nicolás Casullo me propuso escribir algo sobre el estado de las izquierdas para la revista *Confines*<sup>1</sup> y espontáneamente le dije: “de hablar de las izquierdas, hablo de la izquierda lacaniana”, aunque sin saber exactamente qué era. A diferencia de lo que posteriormente

trabaja Stavrakakis<sup>2</sup>, que cartografía a los pensadores que considera que participan de la izquierda lacaniana, cuando acuñé ese concepto, lo que busqué fundamentalmente era pensar de qué modo en Lacan brotaba una izquierda lacaniana. Mi interés no era ni es volver a los lacanianos de izquierda, sino que mi intención es volver lacaniana a la izquierda.

Después de aquella breve nota, por supuesto vinieron largas conversaciones y mucho trabajo con Ernesto Laclau, con el cual comparto muchas cosas y otras no, quizás porque tengo una formación más lacaniana de origen que él. Ernesto transitó fundamentalmente por Gramsci, por Husserl, Wittgenstein, Heidegger; en un momento Derrida fue una impronta importantísima para él. Y finalmente llega su gran desenlace teórico que es *La razón populista*, en donde el pensamiento de Lacan se vuelve una cuestión crucial para su teoría de la hegemonía, inspirada en la lectura de Gramsci. Ya sea por la vía del significante vacío ordenando toda la cadena equivalencial de las diferentes demandas, ya sea luego por la incorporación del *objeto a*, tomando la famosa fórmula de la sublimación de Lacan, donde el objeto se eleva a la dignidad de la Cosa; en ambos casos, Laclau construye la lógica hegemónica que, no hay que olvidarlo, para él es una teoría de la significación política. Es decir, es una ontología del discurso, un intento de pensar cómo se construye la realidad. No es sólo dar cuenta de tal o cual formación política sino cómo se construye la realidad. No me parece casual, entonces, que se haya dirigido a Lacan ¿no? Porque me parece que, insisto en ello, en Lacan podemos encontrar el espacio para una articulación política. Me permito citar mis libros: Para una *izquierda lacaniana...*, *Soledad: Común*, y también *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, en los que intento promover la tesis de que el crimen no sea perfecto. Si el poder se hace

con el orden simbólico y logra finalmente capturar ese núcleo ontológico del sujeto; el crimen es perfecto. Entonces, un poco para mí Lacan ha funcionado como una objeción, una resistencia a esas teorías que, a la vez que tratan de dar cuenta del poder, dan cuenta del sujeto y dejan, me parece, entonces, sin ninguna posibilidad para que se abra el espacio de la articulación política.

**- COMO USTED HA SEÑALADO, EXISTE UNA VINCULACIÓN ÍNTIMA ENTRE SUS REFLEXIONES Y LAS DE ERNESTO LACLAU, SIN EMBARGO SE PRESENTAN TAMBIÉN ALGUNAS DIFERENCIAS. ¿QUÉ DEBATES MANTIENE CON LA TEORÍA LACLAUSIANA DE LA HEGEMONÍA EN RELACIÓN CON SU PROPIA CONCEPTUALIZACIÓN DE UN POPULISMO DEL NO-TODO?**

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

Dicho esto, me incorporo siempre desde mi perspectiva. He tratado de pensar el problema de la igualdad, valiéndome de Lacan, de nuevo, porque la lógica del No-todo tiene el interés de que no excluye nada, no tiene límite (Lacan habla del No-todo en relación a la sexualidad femenina). La lógica del No-todo rompe con esta idea de que hay un universal que siempre se sostiene con una excepción, que es una tendencia espontánea del pensamiento. Lacan afirma que cada vez que pensamos, *paratodeamos*; es decir, estamos siempre espontáneamente en la lógica de universales y excepciones. De allí que el No-todo es difícil de pensar, porque no podemos pensar algo que no tenga límites. Toda la tradición del idealismo alemán nos enseñó a pensar desde el límite: el límite se sostiene siempre en algo exterior, en algún tipo de exterioridad. La propia construcción hegemónica también. Entonces, como conjetura, busco pensar la igualdad desde la lógica del No-todo. La igualdad es difícil de pensar porque inmediatamente surge la diferencia. Pero, digo, pensémosla desde la misma la diferencia, aunque como No-toda. El No-todo no excluye nada, no tiene un exterior constitutivo. Es un ámbito igualitario, es el ámbito donde se tiene al menos como construcción, la más radical des-hegelianización. Porque ahí no hay garantía alguna, ahí hay una infinitud que no excluye nada.

**- ¿ES EN ESTE SENTIDO QUE SE ORIENTAN SUS REFLEXIONES SOBRE LA SOLEDAD COMÚN COMO UNA FORMA DE REPENSAR LA POLÍTICA POR FUERA DE UNA POLÍTICA DE LA IDENTIFICACIÓN?**

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

Con esto quiero decir que lo que verdaderamente tenemos en común es aquello que Lacan ha tematizado en torno a los tres *no hay*: no hay universal que no tenga excepción, no hay relación sexual, no hay Otro del Otro. Estos tres no hay son constitutivos para toda existencia hablante, sexuada y mortal. Pero existe, a la vez, una relación irreductible con el goce, que se formula para cada uno en términos de *Sinthome*. Ahora uno podría decir, los lacanianos suelen decir, que uno está solo frente a su goce. Y entonces, el psicoanálisis es un tratamiento de esas soledades. De hecho en el Seminario 20, Lacan dice que todo lo que habla tiene que ver con la soledad, que es la soledad del *Sinthome*, que es la soledad del goce, ese goce no inscribe la relación sexual, ese goce es solidario estructuralmente de estos tres no hay. El goce evidentemente implica la existencia de un cuerpo; hay goce en los cuerpos hablantes. No tenemos ninguna comprobación de que haya Goce en los seres vivos animales. Vamos a decir que el goce es una impronta clarísima del ingreso de ese parásito del significante en el cuerpo de los seres. Esto no implica decir que el ser humano sea un bicho solitario que verdaderamente está en una especie de monólogo alrededor de su goce. No. Eso es *lalangue* y eso es lo común que tenemos. En lugar de pensar que ahí se cierra el problema, pienso que eso es lo que tenemos de común: ese agujero del *no hay* es lo más común que tenemos y no las identificaciones ni los afectos. Ni siquiera pienso que tenemos de común el amor, que es una respuesta muy importante ¿no?

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

<sup>1</sup> “Nota sobre una izquierda lacaniana...” publicado en *Pensamiento de los confines*, número 20, Julio de 2007.

<sup>2</sup> En referencia a: Stavrakakis, Yannis ([2007] 2010). *La izquierda lacaniana*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

#### - UNO DE LOS DEBATES ACTUALES EN EL CAMPO DEL POSMARXISMO, Y EN PARTICULAR EN TORNO A LA OBRA DE LACLAU, SE VINCULA A LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y AFECTO, CENTRALMENTE A LA INCORPORACIÓN DE LA CATEGORÍA LACANIANA DE GOCE PARA PENSAR LOS PROCESOS SOCIO-POLÍTICOS ¿CÓMO PIENSA USTED TAL RELACIÓN?

Debo decir que con mi querido amigo y maestro Ernesto Laclau tengo algunas diferencias en este punto en particular. La palabra “afecto”, que también promueve Chantal Mouffe, me parece una palabra norteamericana que tiene que ver con lo motivacional y que no logra desmarcarse del todo de la psicología de las masas. Se encuentra todavía muy cerca de las lógicas identificatorias. Pero, claro, aquí hay malas noticias de nuevo. Está el Goce que es más complicado que el afecto.

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

Esta es una diferencia que he discutido con Ernesto varias veces. Incluso he sugerido en mi último libro *En la frontera* que esto es parte de la unidad mínima, de la demanda. Como es sabido, Ernesto no toma al grupo como unidad de referencia, sino que hay una demanda insatisfecha. La demanda insatisfecha tiene por definición que no hay institución que la haya satisfecho. Si las instituciones lograran satisfacer las demandas, no nos encontraríamos en la situación populista. Hay situación populista cuando se multiplican las demandas insatisfechas pero no porque se establezca una vaga solidaridad entre ellas, sino porque, de golpe, se puede dar esa operación hegemónica en la que un signifiante vacío hace que la heterogeneidad que hay entre las demandas insatisfechas sea susceptible de una articulación. De tal manera que la cadena diferencial no se borra nunca, la tensión, la diferencia entre las demandas no queda anulada, pero sí entran en equivalencia. Sin embargo, un problema que podría plantearse en términos lacanianos es que una demanda insatisfecha, ya por el sólo hecho de ser demanda, habla el idioma del Otro, está dirigida al Otro. También cabe la posibilidad de que ese goce sea de la propia insatisfacción y no necesariamente se preste la demanda a esa cadena de articulación que permite la cadena equivalencial. Así que yo prefiero tomar el goce como un problema más agudo que el del afecto.

#### - SUS ÚLTIMOS TRABAJOS PROBLEMATIZAN LA CONCEPTUALIZACIÓN LACANIANA DEL DISCURSO CAPITALISTA ¿PODRÍA COMENTARNOS CÓMO PIENSA LA RELACIÓN ENTRE LOS MODOS DE GOZAR Y EL CAPITALISMO?

Lacan, en el año 1972, en una conferencia que da en Milán, modifica la estructura del “discurso del amo” y plantea lo que llama “discurso capitalista”. Si uno se fija en el álgebra que Lacan construye allí, resulta que el sujeto tiene una relación directa con el goce, el amor queda expulsado, no hay imposibilidad que trabaje a ese discurso. Por definición, para Lacan, donde hay discurso hay imposibilidad, esos *no hay* de los que hablábamos antes. El caso del capitalismo sería un caso en el que la inscripción del goce es accesible para los sujetos, sin pasar por los embrollos del amor y además sin la imposibilidad. Es decir, en el capitalismo, lo que es imposible ahora, puede ser posible más adelante. Una verificación política que para mí tiene este problema es la siguiente. Cuando uno era militante en los años '70, iba a las villas y podía aceptar la definición de Marx de que la pobreza era la no satisfacción de las necesidades materiales. En cambio ahora lo que se ve es una inflación de goce. Esto es, el eclipse de lo simbólico. En otras palabras, no hay tramas simbólicas que permitan articular ese goce. Pero hay armas fabricadas, marcas falsas, drogas de todo tipo, plasmadas. Es decir, hay una irrupción de goce. Esto es lo que, además, se ha vuelto un verdadero problema político, porque: ¿desde qué discurso se interviene cuando el goce se ha vuelto inmediato? El capitalismo nos ha vuelto consumidores de goce. El capitalismo, si forzamos un poco las cosas en la lectura de Lacan, es una economía política del goce. Lo que vemos es que eso constituye una grave inercia histórica, porque evidencia que el sujeto goza incluso en situaciones muy precarias. Tal es el caso en el que no están resueltas condiciones esenciales (la falta de agua, servicios sanitarios, vivienda, salud) y que, sin embargo, hay una enorme invasión, infiltración del goce en las vidas de esas personas. Eso muestra que hay una metamorfosis de la pobreza: la transformación de la pobreza en la miseria. Si la pobreza era un menos, en la miseria hay un exceso, y ese exceso es un exceso de goce. Nuevamente, todo esto evidencia que el goce es algo distinto que el afecto, un problema de otra índole.

Vale insistir, sin embargo, en lo que enuncié al comienzo de la entrevista. No concuerdo con Byung Chul-Han<sup>3</sup> cuando afirma que el capitalismo tiene ya tal grado de intervención en la producción misma de la subjetividad, en la orientación de los deseos, en la manera en que distribuye el goce, en las maneras en que captura al ser viviente, que prácticamente no podemos separarlo de la estructura misma del capital. En “En la frontera” trato de indagar en una figura de desconexión de la maquinaria capitalista que Lacan formuló y que llamó “el santo”. Considero que puede pensarse como un nuevo tipo de militancia, aunque todo esto de modo conjetural.

#### - ¿AVANZAR EN LA CONCEPTUALIZACIÓN DE ESTA NOCIÓN DE GOCE ES UNA VÍA PARA COMPRENDER LA DISTANCIA ENTRE LOS PROYECTOS HEGEMÓNICOS Y LOS PROYECTOS EMANCIPATORIOS?

En este campo en el que estamos pensando lógicas emancipatorias, y donde estamos intentamos abrir un nuevo período posmarxista, todo me parece mantenerse en un carácter conjetural. Ya no estamos en la situación de ayer, postulando *a priori* una teoría que vamos a aplicar y ver cómo los fundamentos de esa teoría se van cumpliendo inexorablemente en la realidad. Lo interesante del pensamiento de Ernesto, así como de la enseñanza de Lacan, es que la contingencia se vuelve la dimensión crucial de la política. No hay ningún proceso que necesariamente se vaya a cumplir, o que esté garantizado de antemano, o que esté organizado teleológicamente.

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

#### - ¿CUÁLES CREE QUE SON LOS HORIZONTES POSIBLES PARA LA AGENDA DEL PENSAMIENTO Y LA PRAXIS DE LA “IZQUIERDA LACANIANA”?

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

La segunda cuestión que me parece importante para la izquierda lacaniana es no volver a creer que porque una situación genera profundo malestar, conlleva necesariamente la irrupción de una transformación social. No hay en absoluto un nexo necesario entre estas dos cuestiones.

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

Esas serían las condiciones actuales: la organización nunca va a representarme exhaustivamente, la representación siempre es fallida, no puedo pedirle a ninguna organización política que me represente del todo, no hay líder que me represente del todo. Sin embargo no impugno la organización, tampoco el líder. El No-todo al que me referí no quiere decir hacer desaparecer la estructura, sino mostrar que hay un punto de la estructura que se abre a la infinitud, que no tiene ese exterior constitutivo, aunque no podría ser pensado sin todos los pasos: el todo, la excepción y el no-todo. Pero tampoco se trata de rechazar la figura del líder porque, como dice Lacan, uno puede valerse del Padre para ir más allá del Padre. No hay un problema con que haya un líder. El No-todo no es la dispersión de la asamblea que no quiere representantes, donde cada uno termina entonces siendo su propio representante, lo cual genera finalmente una ilusión mucho más narcisista, la de la representación de uno mismo por uno mismo, como si hubiera una representación directa por uno mismo. Entonces, el efecto que produce es más pernicioso que la figura misma del líder, porque “soy yo mismo y desde mi yo genero la posición crítica”, lo que se asemeja bastante a lo que Hegel describía como alma bella: crítico el desorden del mundo pero me preservó narcisísticamente de ello. Creo que esa idea clausura la posibilidad del sujeto mismo, porque el sujeto siempre está en los intersticios.

<sup>3</sup> En referencia a Byung Chul-Han ([2010] 2012) *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder Editorial.

## **SOBRE EL ENTREVISTADO**

JORGE ALEMÁN

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. Ha recibido múltiples premios por su labor intelectual y es autor de numerosos libros, entre los que se destacan: *Filosofía del Inconsciente. Conversación con Eugenio Trías* (Síntesis, España); *Arte, Ideología y Capitalismo*, con Slavoj Žižek (Círculo de Bellas Artes, Madrid); *El porvenir del inconsciente* (Gramma Ediciones, Argentina), *Por una izquierda lacaniana... Intervenciones y Textos* (Gramma Ediciones, Argentina), *Soledad: Común. Políticas en Lacan* (Capital Intelectual, Argentina); *En la Frontera. Sujeto y Capitalismo* (Gedisa, Barcelona).

## **SOBRE LOS AUTORES**

ANA BELÉN BLANCO

Licenciada en Sociología y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la materia "Lenguaje, deseo, cultura. Teorías estructuralistas y posestructuralistas" de la carrera de Sociología de la misma casa de estudios. Ha sido becaria de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET). Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).}

Email: blancoanabelen@hotmail.com

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

Licenciada en Sociología y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la materia "Lenguaje, deseo, cultura. Teorías estructuralistas y posestructuralistas" de la carrera de Sociología de la misma casa de estudios. Becaria de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET). Ha sido becaria CLACSO/Asdi en la categoría Iniciación a la investigación. Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).

Email: sanchez.masoledad@gmail.com