

Psicoanálisis y sujeto político

A propósito de Jorge ALEMÁN,
En la frontera: sujeto y capitalismo, Barcelona,
Gedisa, 2014, 125 pp.

Daniel ABRALDES
Universidad Complutense de Madrid
abraldesd@gmail.com

“El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer
que la vida no tenga sentido si produce un cobarde”.

Jacques Lacan

No es éste el espacio para explorar *in extenso*, una vez más, la cuestión del diálogo como forma filosófica. Lo que está claro es que la forma, sea ésta cual fuere, siempre acaba imponiendo condiciones. Acaso el principal mérito del nuevo libro de Jorge Alemán tenga que ver precisamente con eso, con lo que sólo este formato conversacional podía introducir, un poco al azar, como suplemento inesperado.

Al menos desde *Derivas del discurso capitalista. Notas sobre psicoanálisis y política*, allá por el 2003, Alemán viene explorando un campo que, ya consolidado, coloca en el punto ciego del olvido un cierto sincretismo que ha sido preciso no obstante ir ajustando, domeñando. El cruce entre psicoanálisis y política, hoy aparentemente inexorable, no siempre fue “natural”. Al contrario, quizá pueda considerársele el producto de una labor ella misma política, que, al menos en el caso de Alemán, nace bajo la inspiración directa de una “profecía” del propio Lacan, “aquella que viene a decir que *el psicoanálisis depondría sus armas frente a los impasses crecientes de la civilización y que su discurso sería retomado desde otro lugar*” (28). Ese otro lugar, hoy lo sabemos, es el lugar de la política, el lugar de una construcción alternativa de lo colectivo –o mejor aun de lo *Común*– sólo en el contexto de la cual “la irreductible singularidad”, “el saber del inconsciente” y, en definitiva, todo aquello que Alemán engloba bajo su categoría ontológica de *Soledad*, puede intentar contrarrestar el montaje virtualmente totalitario del *discurso capitalista*.

Muy probablemente estas conversaciones con María Victoria Gimbel hayan sido concebidas como la ocasión para acabar de perfilar las tesis y argumentaciones inevitablemente complejas de una producción teórica que nace y se desarrolla en los cruces, en la cohabitación fronteriza de tradiciones no siempre fácilmente armonizables. Lo que acaso no podía ser del todo previsto era la manera en que el diálogo

—con sus vaivenes, sus recovecos y sus torsiones, es decir, con las posibilidades que él mismo alberga en general como forma intelectual— acabaría propiciando esa otra clase de cruces, esos esclarecedores desplazamientos del nivel propiamente teórico al metateórico, ese elocuente contraplano entre el objeto y la *producción* del objeto. Y ésta es, a mi entender, la razón de ser de este libro, su aporte a la vez diferencial y complementario en relación a la anterior producción teórica del autor. Lo que lo convierte, en definitiva, en *algo más* que un apéndice didáctico. Dicho de otra manera, *En la frontera: sujeto y capitalismo* es una excelente oportunidad para conocer la propuesta teórica de Jorge Alemán en sus elementos fundamentales, en las fórmulas o sintagmas en los que ha venido a concretarse su pensamiento acerca de los principales problemas que ocupan a una teoría política postmetafísica como la actual, pero es sin duda una ocasión aun mejor para poder poner ese pensamiento en contexto, introduciéndolo de lleno en un diálogo metateórico que permita reconocer tanto su relación con la tradición como sus notas distintivas dentro del pensamiento contemporáneo¹.

En el primero de los tres bloques en los que se organizan formalmente estas conversaciones —“¿Todavía? una salida al capitalismo”— el diálogo toma como eje *la relación entre psicoanálisis y política*. Es entonces cuando Alemán evoca la “profecía” lacaniana antes mencionada (el discurso analítico *será retomado desde otro lugar*) y la incorpora al montaje general del gran *antagonismo* que se suscita en Lacan entre *psicoanálisis y capitalismo*.

La operación tiene su importancia porque si este *desplazamiento* del psicoanálisis es, por así decir, un efecto de dicho antagonismo, la consecuencia de un hostigamiento que impide una convivencia estable, entonces la *politización del psicoanálisis* o la *psicoanálisis de la política* ha de ser algo más que un mero gesto formal, *algo más* que la irrupción de *una matriz que permita pensar el sujeto de la política en términos más complejos o más amplios*. Lo esencial de lo que andando el texto se denominará “la subversión del sujeto cartesiano” (75) no consistiría sola ni fundamentalmente en incorporar el *pathos* a la razón, en hacer del afecto el rasgo central del sujeto político contemporáneo², sino en señalar al sujeto político del psicoanálisis como un sujeto intrínsecamente de “izquierda”, entendiendo por tal un sujeto estructuralmente anticapitalista.

¹ *En la frontera* contiene tanto un esclarecimiento de las principales fuentes del pensamiento de Jorge Alemán (Lacan, Freud, Marx y Heidegger) como múltiples puntos de intersección y diálogo con contemporáneos suyos como Laclau, Badiou, Rancière, etc.

² Éste es a nuestro entender el *tipo* de apropiación política del psicoanálisis preponderante en la denominada izquierda lacaniana y, muy especialmente, en autores como Laclau y Mouffe.

Por supuesto al hablar de “anticapitalismo” en un contexto como éste no nos referimos sino ese *específico anticapitalismo lacaniano* contenido de algún modo en su hipótesis del *Discurso Capitalista*. Como es sabido, en dicho sintagma es preciso ver un nombre deliberada y provocativamente equívoco. Construida a partir de la lógica de los cuatro discursos, la hipótesis lacaniana pretendía exhibir así, en la pseudo-homologación, la estructura esencialmente *contradiscursiva* del capitalismo, es decir, el hecho de que conectados todos sus lugares de manera circular “y no habiendo lugar para la heterogeneidad o la brecha, entonces la experiencia del inconsciente se vuelve imposible” (31).

Presentado en estos términos el análisis del capitalismo, la segunda operación teórica de fuste de este primer bloque consiste en no alejar la interpretación del neoliberalismo de esta clave lacaniana de lectura (32-35), o, lo que es lo mismo, en pensarlo de un modo menos rupturista que como *variación* o modulación interna del discurso capitalista. Por supuesto, ello no implica pasar por alto sus características diferenciales (la naturaleza esencialmente financiera del capitalismo posfordista, los específicos tipos funcionales de subjetividad que produce, etc.), pero sí subrayar que, desde un punto de vista psicoanalítico, lo fundamental del antagonismo con el capitalismo neoliberal sigue sosteniéndose sobre la misma carencia estructural del discurso capitalista, a saber, sobre esa falta de todo *exterior* que como se ha dicho impide la experiencia del inconsciente³.

Esta misma falta adquirirá una nueva dimensión al comenzar a deslizarse paulatinamente la conversación del plano “individual” a uno “político”, o, mejor dicho, al emerger en ella *el problema estratégico de una salida al capitalismo* (35-47). Que el discurso capitalista sea, como se ha dicho, circular, supone que, al menos según su propia matriz discursiva, no ofrece líneas de fuga. Como es evidente, ello impone ciertas exigencias formales a la hora de tan siquiera imaginar una posible salida. En un sentido negativo está claro: del capitalismo no hay por qué esperar que colapse por su propio peso o “contradicciones”. Pero positivamente... ¿Concibió Lacan dichas exigencias o condiciones? ¿Dónde habrá de buscarse la *solución lacaniana* a este problema si, en su obra, el momento político del psicoanálisis todavía era básicamente una lejana “profecía”?

El principio de dicha “solución” habría que buscarlo según Alemán en la figura lacaniana del *santo*⁴, figura que “evoca el *sicut palea* (basura o desecho) de Tomás de

³ En este sentido, el hecho de que el plus de goce encuentre nuevos formatos acordes a las transformaciones experimentadas por el capitalismo posfordista no deja de ser una cuestión subsidiaria por relación al hecho primordial de que “el sujeto, en esa situación, quedaría siempre expuesto a un goce fuera del lazo amoroso, y su vínculo sería con el objeto fetiche (...) en las distintas servidumbres que comparecen en relación a objetos de goce” (32).

⁴ Lacan presenta esta figura en el diálogo con Miller editado bajo el título de *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*.

Aquino” (40) y que no es sino la *personificación* de un “resto inasimilable”, de aquello que sustrayéndose al movimiento indefinido del discurso capitalista se muestra capaz de poner en evidencia las contraposiciones propias del antagonismo entre psicoanálisis y neoliberalismo. Con ello, se trataría pues de hacer entrar en juego al deseo en lugar del relevo fetichista que consiente el discurso capitalista como plus de goce, al *sujeto* en lugar de la mera *subjetividad*⁵. Pero con la complejidad añadida de que, *retomado desde ese otro lugar* que es el de la política, el *santo* que se intenta concebir ha de ser un santo “colectivo”. Es precisamente a la resolución de esta complejidad añadida –a “los problemas que pueda tener en su colectivización” el discurso analítico (51)– adonde apuntaba la fórmula *Soledad: Común*, que daba título a su última obra y que Alemán glosa en el tramo final de este primer bloque. El sintagma *Soledad: Común* afronta el desafío de concebir una experiencia política capaz de sortear el aparente dilema entre el individuo y el grupo, una experiencia política para la cual esas identificaciones características de la *psicología de las masas* sean un elemento más sin ser por ello el central, una experiencia política dentro de la cual el ser con los otros sea capaz de albergar al *sujeto* sin disolverlo, manteniéndolo como tal, *conservándolo sujeto*.

Si el primer bloque es fundamentalmente expositivo, el segundo nos introduce de lleno en la abierta *problematización de las posiciones* asumidas previamente. Se trata de explorar esos inconvenientes o *efectos paradójicos* que inevitablemente surgen en las “Encrucijadas” –tal es el título de este segundo apartado– de las tradiciones que invoca un pensamiento articulador como el de Alemán. Y las grandes “paradojas” de las que habrá de ocuparse no son sino las que están indisimuladamente alojadas en las dos fórmulas fundamentales de su pensamiento político, *izquierda lacaniana* y *Soledad: Común*.

En el primer caso (63-75), la *paradoja* se referiría al cruce que se observa en una posición política que, tradicionalmente apuntalada en una determinada filosofía de la historia, pretende ahora vincularse a un discurso como el analítico, que pone en entredicho no sólo esa concepción teológica de la historia sino todo tipo de totalización en general. Y en efecto la *izquierda lacaniana* será una contradicción en los términos

⁵ Ésta es una distinción capital sin la cual la propuesta teórica de Alemán –y el psicoanálisis en general– se vería desfondada (51-54). La categoría de *sujeto*, a la que Alemán le concede un estatuto *pre-ontológico* en el sentido lacaniano del término, resulta imperiosa “para destacar algo que no está sólo en el orden de la historia, como querrían los historicistas radicales. (...) [Por ello] sería conveniente diferenciar sujeto de subjetividad. Yo usaría el término subjetividad para las producciones del pensamiento de una época, mientras que al sujeto lo pondría de lado del eje Freud-Lacan” (54). En este punto la discusión es por tanto –o al menos *pretende* serlo– fundamentalmente con Foucault (118-119).

para todo aquel que no haya realizado su “duelo con respecto a la cuestión de la revolución” (66), es decir, para el que no haya conseguido separar la dimensión emancipatoria que supo vehicular en algunos casos la revolución como consigna política de “la totalización fantasmática en la que considero está todavía apresada.” (67) En cambio, argumenta Alemán, consumado el ocaso de las filosofías de la historia –al menos según supo concebirlas de un modo característico el siglo XIX–, el diagnóstico político acerca de la *contingencia histórica del capitalismo* podía no obstante mantenerse haciendo “jugar su partida al psicoanálisis” (73).

Lejos pues de *derrocar* al tradicional soporte teórico de la izquierda, el discurso analítico vendría más bien a socorrerlo y *relevarlo* en una época donde aquél comienza a retirarse por sí mismo de la escena histórica. Y ello a través de una operación doblemente virtuosa merced a la cual el psicoanálisis “interviene en las organizaciones semánticas de la izquierda” (73-74) no sólo renovando el estatuto y legitimidad de ésta, sino encontrando en dicho servicio, para sorpresa y beneficio suyo, su propia “justificación histórica”, ya que, en efecto, sería precisamente así cómo el psicoanálisis –“una práctica que no viene garantizada de antemano, porque no es una profesión necesaria, como las demás, que ya tenga de entrada su lugar en el mundo” (74)– viene a cumplir la profecía lacaniana hallando aquel *otro lugar* desde el cual ser *retomado*.

Sin embargo, no se acaba de comprender lo que pueda haber de “izquierda” en la *izquierda lacaniana* sin transitar la segunda *paradoja*, la referida al sintagma *Soledad: Común*, y sin afrontar, sobre todo, el problema del montaje de ambas fórmulas. Y ello porque, no siendo la izquierda del proletariado ni de ninguna otra clase de “sujeto unificado de la historia”, para mayor perplejidad y ateniéndonos a los ejemplos que enumera el propio Alemán, la izquierda lacaniana es una izquierda que puede reconocerse no sólo en la revolución rusa o, llegado el caso, en la revolución cubana, sino también en revoluciones “burguesas” como la francesa o la americana (78).

Para comprender esta *aparente* transversalidad –transversalidad enteramente subsidiaria de un marco conceptual que la izquierda lacaniana se supone está llamada a desplazar– resulta pues inevitable volver al problema psicoanalítico de la construcción de la voluntad colectiva, problema que, como decíamos, remite a la fórmula *Soledad: Común*. Habíamos advertido ya que con dicha fórmula Alemán pretendía concebir una experiencia política que no anonadase al *sujeto*. Como cifra ontológica del sujeto, eso que Alemán denomina *Soledad radical* debía pues hacer oír, delante del desafío mismo de la construcción del Común, las *malas noticias* con las que el psicoanálisis toca a la puerta de la política. La construcción de una “voluntad colectiva” debe lidiar con el hecho de que “no hay relación sexual, no hay metalenguaje, no hay Otro del Otro” (75) o, lo que es lo mismo, *debe asumir las imposibilidades constitutivas del lazo social*. Superando así las tensiones falaces que imponen lógicas tradicionales como la de la parte y el todo o la del singular y el universal, el *Común* de

Alemán se proponía pues no sólo no cancelar, sino alojar y cobijar a las distintas e irreductibles *Soledades*.

Ello requiere, como resulta obvio cuando se trata de articular *deseos* o libertades, una determinada concepción de la *composibilidad*⁶, y éste es precisamente el punto exacto donde confluyen las dos fórmulas o, por decirlo de otro modo, donde se advierte que el elemento de “izquierda” de esa *izquierda lacaniana* no es sino su dimensión *emancipatoria*, su propósito de construir un *Común* que sea capaz de *permitir* a la *Soledad* desarrollarse.

La gran dificultad del *montaje* de ambas fórmulas se aprecia en la prudencia misma con la que Alemán trabaja y modela esa suerte de dialéctica⁷ entre el “no saber” y el “saber en reserva”, categorías a través de la cual se intenta resolver ese “gran enigma” de una “praxis colectiva” (76) por fuera de la senda principal de la psicología de las masas y su recurso irrestricto a las identificaciones. Si la voluntad colectiva ha de recoger algo de la *Soledad*, entonces lo *Común* no puede *agotarse* en el fenómeno de la identificación a un líder. Por eso, dirá Alemán, allí donde se consti-

⁶No es un dato menor que sea precisamente *éste* el momento teórico en el que Alemán se plantea el problema antes mencionado de “la subversión del sujeto cartesiano formulada por Lacan” (75). En efecto, es precisamente allí, a la luz del problema de la *voluntad colectiva*, donde dicha “subversión” puede revelar su auténtica magnitud, todo su alcance. Y ello porque su verdadera complejidad sólo puede apreciarse, no en la comparación de ambos sujetos-tipo considerados aisladamente, sino en la *confrontación de las lógicas sociales incommensurables* a las que dan lugar el uno, como sujeto de razón, y el otro, como sujeto de deseo. El sujeto de razón no puede oponer –y jamás opuso en realidad– serios inconvenientes en el tránsito de lo particular a lo general, de lo singular a lo universal. Incluso en sus declinaciones solipsistas más extremas, el sujeto “cartesiano” o sujeto de razón es esencialmente un sujeto componible. Así lo atestiguaría, por ejemplo, la monadología de Leibniz. El sujeto lacaniano en cambio se lanza al desafío de la socialización en condiciones ontológicas más adversas, condiciones que tienen que ver con las ya mencionadas imposibilidades constitutivas del lazo social y que no son sino el envés de la soledad radical que define ontológicamente al sujeto. De ahí que la verdadera dimensión de la “subversión lacaniana” sólo pueda apreciarse en su justa medida allí donde un deseo se encuentra con otro.

⁷Con todos los riesgos que supone el uso de dicho término en un contexto teórico como éste, nos permitimos hablar aquí de “dialéctica” en el siguiente sentido: “volviendo a la cuestión del «no saber» y del «saber en reserva», esos sintagmas no significan exactamente lo mismo, aunque *uno conduce al otro*. Pues si el «no saber» no se refiere a un insondable, ni a un misterio, ni a algo del orden de la teología negativa, entonces, como pienso, hay que entenderlo como un «no saber» a descifrar. Y si es a descifrar, quiere decir que se trata de un saber en reserva. De lo contrario, la historia de la Humanidad sería sólo la historia de la Shoa o la historia del campo de concentración. Pero si la historia contiene algo distinto a lo que conduce inevitablemente al horror, debe haber algo a descifrar en aquellas irrupciones *igualitarias* que comprometieron a una multitud de sujetos en una voluntad colectiva” (89, subrayado mío). El sentido en que debe entenderse lo “igualitario” resultará decisivo para articular ambos sintagmas y, como veremos, para inscribir así a la izquierda lacaniana en una cierta tradición liberal.

tuye una “voluntad colectiva” –al menos una que se deje decir así psicoanalíticamente hablando y, por ende, con todas las reservas del caso– dicha constitución debe leerse menos en términos de una identificación que en términos de “algún tipo de acumulación primitiva en los procesos revolucionarios precedentes” (76). La piedra de toque sería así, finalmente, “si queda algo de la revolución rusa, de la revolución francesa, de la americana o la cubana, como «saber en reserva»” (*ibidem*).

Así glosada, resulta evidente que la noción de un “saber en reserva” no es una noción meramente abstracta, sino que contiene ya una línea tácita de penetración sustancial, que se perfila en un eventual denominador común de los casos históricos seleccionados. Ese denominador común es precisamente lo que obtendría su expresión en la noción de “no saber”, noción que remite al “momento común”, el cual “tiene que ser, por definición, no jerárquico y no estar articulado en una identidad” (77). El “no saber” no es sino el nombre de una igualdad, pero una igualdad que podríamos designar como *negativa*, en el sentido de *formal* o *en derecho*⁸. El riesgo que se pretende conjurar así con la *lacanización* de la izquierda es, claramente, el riesgo del *saber*, del acceso privilegiado a una verdad de la historia, porque allí donde hay *prioridades epistemológicas* o *vanguardias esclarecidas* hay también la “positividad” de un “saber” que, por lo general, se puede esperar que relegue a las Soledades y anteponga al Común algún otro de los *sujetos unificados de la historia*. Cuando ello ocurre, las Soledades no construyen el Común sino que, en el mejor de los casos, se *incorporan* sacrificialmente a él, cuando no se quedan sencillamente fuera o son perseguidas, expulsadas, purgadas de alguna manera. Es a la protección y defensa de este irrevocable papel político de las *Soledades* donde apuntaría el “no saber” del “saber en reserva”. “Por eso”, escribe Alemán, “si queremos pensar una voluntad colectiva en sentido radical y transformador me parece importante tener en cuenta *la dimensión del deseo*” (80, subrayado mío). Allí tenemos la dimensión emancipatoria de una izquierda lacaniana que puede reclamarse por ello *liberal* en el más egregio y prácticamente sepultado sentido del término.

El tercer y último bloque –“En la frontera”– gira esencialmente en torno a dos ejes. En primer lugar, una problemática fundamental como la del *carácter fronterizo* del *sujeto* le sirve a Alemán como plataforma para *explorar en términos psicoanalíticos la consistencia de la idea de democracia* (95-112), o, mejor aún, de su sujeto, el *demos*. En segundo lugar, la pregunta por la naturaleza de *la praxis política de una izquierda lacaniana* (112-123) –o, lo que es lo mismo, por el tipo de praxis que se ajusta a la serie de desplazamientos teóricos que introduce esta nueva concepción de la “izquierda”– será la ocasión para revisar cuestiones relativas al problema de la hegemonía y, muy especialmente, a la concepción althusseriana de las ideologías.

⁸ Para un planteamiento absolutamente afín a éste que desarrolla aquí Alemán, cf. Jean-Claude Milner, *La política de las cosas*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2007, pp. 23-25.

En el primer caso, la operación teórica fundamental consiste en el establecimiento de una homología entre el *demos* y el sujeto del inconsciente. Como se ha dicho, la misma toma como referencia el carácter fronterizo de ambos sujetos. O, mejor aún, del sujeto en sendas circunscripciones, individual y política: en uno y otro caso, bien como *demos*, bien como singularidad irreductible, el sujeto se mantiene, estructural e indefinidamente, “en la frontera” de una totalización imposible y sin embargo irrenunciable.

Próximo en este punto a las posiciones de Laclau, *pero*, sobre todo, de un Rancière que el propio Alemán se preocupa de invocar, de lo que se trata aquí es de mostrar: (i) que también el *demos* o sujeto-pueblo exige siempre, para su *constitución*, ese *resto heterogéneo* o *inasimilable* que, como el objeto a, *se hurta a su alienación en lo simbólico*, y que no obstante —o mejor aun, precisamente por ello— la posibilita; (ii) que ese “resto heterogéneo”, que ha sido extrañado y excluido, pertenece a lo que aparece en Rancière como “toda la problemática de lo «no contabilizado en la población» o «la parte que no tiene parte»” (99), o lo que es lo mismo, que lo extrañado y excluido pertenece sin embargo al orden de una *intimidad*.

Así pues, la exclusión —*una determinada exclusión*⁹— no es, como pretendería cierta teoría estándar de la democracia, parte de una historia suya de la decadencia, de la relegación de aquel prístino modelo de la Grecia clásica, sino, al contrario, un elemento constitutivo y medular de la propia matriz democrática¹⁰. Por lo demás, esta impugnación del mitologema democrático de una *totalización igualitaria* se hace no en nombre de una pretendida justicia historiográfica, sino como intervención política que intenta subrayar que lo que aquel discurso presenta como supuesto *hándicap* de la democracia, no sólo no lo es, sino que pertenece incluso al orden de sus eventuales méritos, pues, en efecto, es esta forma suya en la que la una cierta exclusión resulta insoslayable lo que explica que en la democracia hallemos “el único orden político que no se colapsa con la constitución fracturada o fronteriza del sujeto” (*ibidem*).

⁹ En realidad, lo que tendríamos en este punto parecería más bien *una diferencia insalvable* entre las posiciones de Laclau y Rancière que el argumento de Alemán no acaba de explicitar. Aun conociendo ambos la sociedad como totalidad imposible, esa lógica de la intimidad que Alemán reconoce en Rancière es incommensurable con la lógica de *lo político* que Laclau toma claramente de Schmitt (aun cuando esta referencia no se hace del todo explícita sino de un modo diferido en la obra de Mouffe). Ello explicaría que en una obra como *La razón populista* el estatuto del Otro del “pueblo” sea menos afín a la *extimidad* lacaniana que al *hostis* schmittiano, y que la relación entre el “pueblo” y lo por él excluido sea pensada en términos de *antagonismo* antes que de *represión constitutiva*.

¹⁰ Con ello se viene a corroborar en términos analíticos lo que, por lo demás, la teoría política había conseguido establecer hacía tiempo sin su concurso. A este respecto cf. Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, capítulo I: “Democracia y parlamentarismo”, y *Teoría de la constitución*, Sección Tercera, §17: “La doctrina de la democracia. Conceptos fundamentales”.

Desde una perspectiva psicoanalítica esta naturaleza estructuralmente “fallida” del *demos* no tenía por qué cancelar el problema de sus diferentes formas o de sus distintos grados de realización. Al igual que ocurre con los individuos, también de los sujetos-pueblo podría decirse que, aun siendo *todos un poco neuróticos*, no por ello son exactamente lo mismo. Escapando así del esquema binario imposibilidad/perfección, Alemán abordará esta importante cuestión en una clave que articula la idea reguladora de Kant con el fin de análisis lacaniano.

Lo primero que es preciso reconocer es que una democracia que jamás alcanza el *acto* de una totalización igualitaria irrestricta y que, sin embargo, no por ello se merece, quizá requiera ser repensada en su *estatuto*: ¿no será acaso, sugiere Alemán, que “sólo se ha tratado, y trata, de una *idea reguladora* en sentido kantiano, como Badiou admite también con respecto a su *hipótesis comunista*?” (101). Sin embargo, el establecimiento de su estatuto como *idea reguladora* no es suficiente. No basta con saber que la democracia es, antes que una realidad en acto, un propósito, una labor a realizar, sino que habrá que ver también *cómo* regula, *qué* es lo que señala como objetivo suyo al menos tendencial. Y es aquí donde Alemán introduce su más que sugerente hipótesis del *fin de análisis* lacaniano (102-109). A fin de cuentas, si el *demos* es, en el registro político, el sujeto del inconsciente, entonces quizá *el fin del análisis* pueda ser lo que da concreción a esa idea reguladora que es la democracia, lo que con justicia vendría a ocupar su dimensión material.

De lo que se trataría en tal caso es pues de pensar la democracia en un sentido sin duda procesual e insaturable, pero que no por ello no reconoce diferencias cualitativas de importancia en sus momentos, en las coagulaciones siempre parciales de dicho proceso. El sujeto que atraviesa y finaliza su análisis no es un sujeto completo, saturado o perfecto, pero no por ello es el mismo sujeto que ingresó en él. Su incompletud no es del mismo orden. De igual manera, la democracia habrá de tener ella misma su propio “proceso analítico” si pretende comprender sus límites constitutivos y darse dentro de su marco la mayor plenitud de la que sea capaz.

Quizá el *fin del análisis*¹¹, al menos en este registro suyo de idea reguladora, pueda permitirnos concebir ese *demos* dentro del cual pensar la *asunción del deseo* por fuera de la clásica figura de un “mal ontológico radical” (105) que la sociedad tendría por ello que morigerar y/o sofocar a través de la Ley. En una *democracia satisfactoria*, de la relación entre Ley y Deseo debería poder esperarse una naturaleza y una complejidad tales que tornen obsoleto el viejo esquema de la mera *represión*, pero tam-

¹¹ Alemán glosa el “fin del análisis propuesto por Lacan” en términos de “ese momento donde se precipita la separación del sujeto de sus mandatos superyoicos y se vacía el goce, desplazándose de modo que ya no alimenta el objeto de su fantasma” y de suerte que “lo que se espera aquí es un desprendimiento que *asume el deseo pero sin las consecuencias mortíferas de la repetición y la pulsión de muerte*” (102, subrayado mío)

bién –y quizá sea éste en realidad el mayor peligro de nuestra actualidad neoliberal– el *nuevo* modelo, el de una Ley que toma a su cargo, tutela y dinamiza algo que del Deseo sólo conserva a lo sumo el nombre¹². No a otra cosa apuntaba, como hemos visto, la fórmula Soledad: Común.

Por lo que respecta al segundo núcleo temático de este tercer y último bloque, el que concierne a los problemas relativos al tipo de praxis política de una izquierda lacaniana, lo primero que merece nuestra atención es que Alemán articule su respuesta en torno a la figura de Althusser. Puede que ese *gesto* tenga incluso más valor doctrinal que el contenido mismo de la respuesta ya que, ante una pregunta como ésta, tomar a Althusser como punto de partida y establecer en él un punto de no-retorno es tanto como dar por enteramente convalidada la autonomía de la praxis y liquidar también en este punto, el de las relaciones entre teoría y praxis, a la izquierda tradicional: la “teoría”, bajo su forma esencial de filosofía de la historia, ya no parece en condiciones de asegurar por sí misma la naturaleza del antagonismo, ni su curso, ni de resolver los problemas organizacionales, etc.; será pues la praxis, en contacto directo con sus problemas específicos, la que deba generar su propia teoría.

Aunque la mayor parte del mérito acordado aquí a Althusser como promotor de la des-mecanización y complejización de las relaciones estructura/superestructura podría ser legítimamente atribuido a Gramsci, trabajar con el operador conceptual althusseriano le ofrece a Alemán una posibilidad excedentaria. Alemán dirá: esa des-mecanización, o, más aun, esa inflación generalizada de una cierta eficacia superestructural que se aprecia en la concepción althusseriana de las ideologías, no ha ido lo suficientemente lejos. Tal y como demostraría el hecho de que esos múltiples elementos de complejización superestructural ingresen al cuadro bajo la figura intrínsecamente jerarquizante de la *sobre*-determinación, a pesar de todos los efectos anti-mecanicistas de su marxismo, Althusser se habría *empeñado* “en seguir manteniendo la *centralidad* de la lucha de clases” (114, subrayado mío).

Hasta aquí, el reproche que Alemán le hace a Althusser es en buena medida el mismo que en su momento le hicieran Laclau y Mouffe a Gramsci¹³, el cual com-

¹² Nos referimos, como resulta evidente, a la idea del individuo como emprendedor de sí y a su obsesión de rendimiento (cf. Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013, capítulo 9: “La fábrica del sujeto neoliberal”). Cuánto tenga dicho modelo de “nuevo” es una discusión que está abierta y que probablemente resulte central para comprender un problema como el de la hegemonía neoliberal. A nuestro entender, quizá no sea más que la eclosión definitiva e irrestricta de lo que no obstante Foucault había aislado ya como divisa del poder moderno (“hacer vivir y dejar morir”) por contraposición a la del poder en su modalidad clásica (“dejar vivir y hacer morir”).

¹³ *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2011, “La divisoria de aguas gramsciana”, pp. 99-107. Cf. n. 14.

prende por lo demás un núcleo de sentido fundamental del posmarxismo¹⁴. Sin embargo, lo más arriesgado y específico de la posición de Alemán llega cuando se trata de dar cuenta del porqué de esa insuficiencia: “creo que la propuesta teórica de Althusser, al faltar el tema del *fantasma*, deja sin llevar hasta sus últimas consecuencias la cuestión de la ideología” (115). Por las *profundidades* en las que permanece alojado –accesible no ya “a la crítica o a la praxis” sino “sólo a la experiencia analítica” (*ibidem*)– y teniendo en cuenta que, como demuestra la enseñanza lacaniana, “sólo podría haber *atravesamiento* del fantasma y *no una cancelación* del mismo” (*ibidem*, subrayado mío), quizá el fantasma esté en condiciones de ilustrar aspectos decisivos del fenómeno ideológico que hasta ahora habrían conseguido eludir un abordaje teórico satisfactorio. Así, *comprendiendo cómo está construido el fantasma* –“sabiendo que el fantasma es el verdadero obstáculo para la desidentificación del sujeto” o reconociendo “la importancia de la dimensión fantasmática, que incluso puede hacer fijar al sujeto a un goce que va en contra de sus intereses más vitales” (116)– quizá estemos en condiciones de volver a pensar, por ejemplo, cuestiones tan importantes como la de las *servidumbres voluntarias* o la de la *falsa conciencia*.

Con un balance final en el que se puntualizan los vectores fundamentales que organizan su propuesta teórica (123-125) se cierra esta obra sin duda merecedora de toda nuestra atención. En ella, tras la estela de Lacan, Jorge Alemán consigue establecer el nervio esencialmente anticapitalista del discurso analítico y, en consecuen-

¹⁴ En la matriz teórica del posmarxismo vemos un elemento fundamental que quizá pertenezca menos a un orden de la sospecha que de la suspicacia. Allí donde hay sujetos de la historia *habría* Historia y ontología, y por consiguiente, he aquí el peligro, *escatología*. Entre el mecanicismo fatalista y la imposible fijación de todo sentido de una contingencia que aunque se declare radical puede que resulte sencillamente absoluta, parecería no haber ningún punto intermedio. Todo sujeto de la historia resulta inmediatamente sospechado de *sujeto unificado de la historia*. Con tal de erradicar el riesgo siempre latente de la escatología, el imperativo es pues, a la Herodes, deshistoriar y desontologizarlo todo. No otra cosa es lo que supone en realidad una “ontología *retórica*” como la de Laclau. Quizá en pocas oportunidades esta “precaución” se haga más visible que en [el tipo de] la crítica de Laclau a Žižek (cf. *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 13-65), pero su principio teórico había sido formulado tempranamente ya en la obra conjunta con Mouffe, y, no por casualidad, por relación al caso *fronterizo* de Gramsci: “Y, sin embargo, el conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción finalmente incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental. (...) Éste es el último núcleo esencialista que continúa presente en el pensamiento de Gramsci, y que pone en él un límite a la lógica deconstructiva de la hegemonía” (*Hegemonía y estrategia socialista*, op. cit., pp. 103-104).

cia, todo su potencial político *subversivo*, el cual, como demostró la polémica Enmienda Accoyer en Francia, el neoliberalismo supo observar de inmediato¹⁵.

Y si, siguiendo Alemán, hemos desestimado el término “revolucionario” para referirnos a este proyecto político alternativo que, siendo emancipatorio, se define no obstante mejor en términos de “conservadurismo subversivo” (85), ello es por la sencilla razón de que la contestación analítica al discurso capitalista no está montada sobre una metafísica del progreso, sino, básicamente, sobre la figura de la sustracción, y, más aun, de una sustracción que conserva. Si de buscar reflejos en la crítica anti-capitalista realizada desde la economía política se trata, Polanyi, y no Marx, habrá de ser la referencia. También aquél entendió que de lo que se trataba con el *molino satánico* era, no de hacerlo avanzar hasta su hipotético colapso, sino de hurtársele, de ponerse a salvo bajo algún tipo de protección que interrumpiese la *ficticia mercantilización* del hombre.

Por paradójico que resulte pues, pareciera que en el horizonte de sus articulaciones equivalenciales, el psicoanálisis habrá de encontrarse quizá con lo mejor del humanismo cristiano y, muy probablemente también, con lo mejor de aquella tradición liberal que se extingue allí donde la libertad deja de ser voluntad y decisión para convertirse en ciega espontaneidad. Por paradójico que resulte pues, quizá *el Deseo, lo que se llama el Deseo*, sea la bandera política detrás de la cual puedan encolumnarse el alma única e irreplicable de cada hombre y su auténtica libertad.

¹⁵ La diferencia propuesta entre *sujeto y subjetividad* (cf. n. 5) también remite a este antagonismo y explica por qué “hay tan poca afinidad entre el psicoanálisis y las prácticas psicoterapéuticas que el orden neoliberal necesita en función de las exigencias de sus dispositivos de producción de subjetividades” (33). Ésta es la tensión que se hizo indisimulable en Francia en el año 2003 con la sanción de la Enmienda Accoyer y la posterior creación, en respuesta, de varios Forums des Psy. Cf. Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner, *¿Desea usted ser evaluado?, Málaga, Miguel Gómez ediciones, 2004. Véase también AA.VV., El libro blanco del psicoanálisis, Madrid, Gredos, 2006.*