

## COLOQUIO INTERNACIONAL INCONSCIENTE Y FILOSOFÍA: UNA NUEVA MANERA DE PENSAR LO POLÍTICO

## Intervención

Jorge Alemán

Muchísimas gracias. Agradezco al Colegio de España estar aquí y a Laura Suárez haberme invitado para poder compartir esta mesa con mi amigo José Luis Pardo y con Markos Zafiropoulos y con mi amigo y maestro Jacques-Alain Miller.

Voy a exponer frente a ustedes de manera muy improvisada una serie de líneas que atraviesan un librito que escribí hace poco y que se llama *Para una izquierda lacaniana ...*(1) (con puntos suspensivos). Vaya por delante que yo considero a los libros, como pasa con el arte contemporáneo actual, como cuestiones absolutamente efímeras, es decir, el libro se agota en el momento en que comienza su circulación y me interesa precisamente emplearlos como esto, como lo que voy a hacer aquí, para introducir un trabajo con ellos de transmisión.

Lo que voy a narrar frente a ustedes son los diversos problemas que surgieron en relación al título del libro. Siempre me ocurre que estoy, tal vez por una impronta personal mía, situado *entre* malos entendidos. Hace unos años atrás fue con el libro *Lacan: Heidegger*, y allí el malentendido consistió en pensar que pretendíamos vincular al psicoanálisis con la filosofía. Por el contrario, *Lacan: Heidegger* era una intervención de Lacan sobre el texto de Heidegger en función de ajustar el psicoanálisis al siglo XXI. Ahora con la izquierda lacaniana, surgieron otra clase de malos entendidos que intentaré transmitir porque de lo que se trata, con el malentendido es que sea fecundo en la orientación que intentamos avanzar.

En primer lugar, les voy a hablar de las distintas formas de ataque que tuvo este texto, especialmente en los blogs. La primera de ella viene de los propios lacanianos, que me dicen que cómo va a haber izquierda lacaniana cuando es evidente la vocación escéptica de Lacan hacia todo tipo de proyecto de emancipación política. La serie de advertencias a lo largo de la enseñanza de Lacan de que la revolución es el retorno de lo mismo, que la crítica a la propiedad, la familia y el trabajo refuerzan la propiedad, la familia y el trabajo; que no hay ninguna civilización que logre curarse de una pulsión de muerte irreductible; que quienes sueñan “con los domingos de las mañanas que cantan” están preparando las condiciones para que venga lo peor, etcétera, etcétera. Y esto sin contar, además, con la propia vocación solitaria del propio Lacan, su vocación de hombre de excepción, su disgusto por la multitud, su disgusto por el número en el orden cuantitativo y su distancia irónica, si ustedes me permiten, con respecto a lo que podrían ser las construcciones sociales de la izquierda.

Así que ya de entrada se presenta un primer problema: el haber reunido, haber realizado esta especie de oxímoron, o esta especie de chiste o de *witz* que es la expresión *izquierda lacaniana*. Probablemente porque también he visto en los últimos años que muchos de los argumentos lacanianos, estas reticencias por ejemplo de Lacan hacia las construcciones de la izquierda, se deslizaban ideológicamente hacia un nuevo tipo de argumentación laica, más sabia, más escéptica, más cínica, del individualismo liberal, y en este punto consideraba que era verdaderamente lamentable dejar la enseñanza de Lacan, entregar la enseñanza de Lacan, a las coartadas del individualismo liberal. En esto, por supuesto, ha tenido mucho peso la herencia de la que provengo, herencia de izquierda a la que me considero fiel (fiel no quiere decir reproducirla sino tratar de reinventarla). Así que mi primera cuestión es hacer valer las observaciones de Lacan para la izquierda, con el propósito además de generar en la izquierda una disponibilidad distinta, que estas puntuaciones puedan tener algún valor, que las mismas no representen exclusivamente un obstáculo definitivo sino que sean la ocasión de una nueva perspectiva. Y por supuesto entonces les aclaré a mis colegas lacanianos que en ningún momento he tratado ni de formar un grupo referido a la izquierda lacaniana, ni ninguna escuela bajo el nombre de izquierda lacaniana, y que ni siquiera Jorge Alemán pertenece a la izquierda lacaniana, que todo lo que se mueve en relación a la izquierda lacaniana no se abre, al menos lo intenta, a ningún punto de identificación. Todo lo contrario. Si hay algo que me interesa de la operación denominada izquierda lacaniana, es que la misma intente ser refractaria a toda identificación como punto de llegada.

El otro ataque que he visto en Internet viene del campo marxista, del lado de la cuestión de la lucha de clases, la función histórica del proletariado, su constitución como sujeto histórico, y ahí sí que me parece que vale la pena empezar a considerar y tomarse en serio muchas de las observaciones de Jacques Lacan. En principio, efectivamente, Lacan tiene muchas lecturas de Marx, donde muestra que el sólo hecho de que se compre la fuerza de trabajo como mercancía y se venda, no genera en absoluto ni de inmediato ni de manera inmanente, al proletariado como un sujeto susceptible de transformarse en un sujeto protagonista de un proceso emancipatorio. De hecho una de las lecturas que él hace de la famosa dialéctica hegeliana es mostrar que “el esclavo también goza”. Por lo tanto, toda la secuencia que va de la compra y venta de la fuerza de trabajo como mercancía no genera de manera inmanente la emergencia de este sujeto revolucionario (asunto con el que Marx podría estar de acuerdo).

Pero lo que es más importante, para Lacan no hay un fundamento que sirva como base y determinación en una última instancia, no hay un fundamento saturado conceptualmente. Siempre se trata de una brecha, y esto es muy importante para la izquierda lacaniana, siempre hay una falla ontológica, una brecha ontológica, una brecha insalvable, incurable, entre lo real y la realidad. Ya saben que en la enseñanza de Lacan el término real y el término realidad no se recubren, más bien la realidad es una construcción simbólico-imaginaria que vela lo real, que cuando emerge, emerge siempre como dislocación, como ruptura, como pesadilla, como angustia, como siniestro. Por lo tanto, para Lacan no hay nunca una estructura que pueda ser saturada y totalizada conceptualmente. Toda estructura está socavada desde adentro, intervenida, podríamos decir, por un resto que le es heterogéneo, y por eso Lacan nunca aceptó esta idea marxista de una estructura que pudiera determinar en última instancia la economía política y por lo tanto la realidad del capitalismo. Así que el primer punto de la izquierda lacaniana que a mí me parece que se puede tener en cuenta es precisamente esta brecha: no existe forma de concebir a la realidad de una manera homogénea. Cuando Lacan habla de lo preontológico del psicoanálisis, no quiere decir que el psicoanálisis sea deficitario desde el punto de vista ontológico, sino que no hay ningún fundamento último que garantice la totalidad de la realidad. Que se trata de una ontología agujereada, tachada, y que esta brecha entre lo real y la realidad es, como dije antes, absolutamente insalvable, incluso en el caso de la economía política. Siempre hay un resto heterogéneo que la totalidad no puede conceptualizar. Por lo tanto, y ante las críticas que hacen los marxistas en donde aparece el proletariado como ese sujeto histórico – algunos me acusaron de querer cancelar la actividad política de ese proletariado con mi texto sobre la izquierda lacaniana. Sin embargo, en mis propios textos se muestra que, precisamente por esta brecha entre lo real y la realidad, lo que sí puede surgir y siempre de manera contingente, nunca garantizada *a priori*, es un antagonismo, que no es en absoluto equivalente a la lucha de clases. Precisamente la brecha entre lo real y la realidad puede dar lugar a un antagonismo. La dislocación entre lo real y la realidad puede dar lugar a un antagonismo si el mismo se construye, si el mismo se inventa. Nunca viene de manera inmanente y garantizado. Tampoco está garantizado que ese antagonismo, en el caso de que emerja, tenga *per se* una orientación emancipatoria. Todo eso exige la presencia de lo que llamamos lo político, la presencia de la construcción política. Ahora, efectivamente si existe una condición de posibilidad para el antagonismo es precisamente esta brecha entre lo real y la realidad. Mientras que en el marxismo canónico la lucha de clases constituía un *a priori* objetivo del proletariado como un sujeto revolucionario, en este caso – y además las revoluciones históricas demuestran que nunca tuvieron a ese sujeto ya constituido, siempre hubo que inventarlo, a veces con resultados realmente no muy deseables – pero en cualquier caso, en la formulación que he planteado bajo la rúbrica de la *izquierda lacaniana*, la respuesta al marxismo es que efectivamente sí nos interesa el antagonismo y esto me parece que se desprende de la enseñanza de Lacan y es que la verdadera diferencia absoluta de la que habla Lacan no puede nunca estar encubierta por las diferencias que introducen las jerarquías del mercado. Quiero decir: la explotación de la fuerza de trabajo es un insulto a la diferencia absoluta. El acontecimiento de la diferencia absoluta como tal – ahí rescato el carácter tragicómico del que habla Lacan cuando habla de la Diferencia – es que la misma no puede ser reducida a las diferencias representadas.

En la sociedad lacaniana postcapitalista, si la hubiera, que no tiene nombre, ni siquiera se la puede nombrar como socialismo, habría siempre diferencia absoluta y por lo tanto habría neurosis, psicosis, trastornos, enfermos, angustiados, suicidas, etcétera, pero esa diferencia por fin encontraría un ámbito de despliegue que no quedaría precisamente colonizado o interrumpido por las diferencias jerárquicas del orden burgués de explotación capitalista. Esta cuestión de diferenciar la diferencia absoluta del orden burgués y del orden jerárquico del sistema capitalista no es lo mismo que conceder que existe un proletariado que *per se* tiene ya las propiedades como clase en sí para desconectar la maquinaria capitalista. Esta es una primera respuesta, digamos, a los marxistas canónicos.

Después hay una izquierda lacaniana universitaria que probablemente ustedes ya hayan escuchado hablar de ella -Zizek y Badiou, para nombrar a dos- de la que también me diferencio porque pienso que el aspecto más subversivo del psicoanálisis está en la propia experiencia analítica. En el caso de Zizek, porque efectivamente lo que él siempre aísla en la enseñanza de Lacan, aquello que más subraya, aquello que siempre hace más patente, es la noción de Acto, de aquéllo que pone en juego lo real, de aquéllo que hace irrumpir lo real en Lacan. De hecho en los últimos textos de Zizek hay un intento de vincular esa noción de acto lacaniano con lo que Walter Benjamin llama la violencia divina. Y hay, vamos a decir, un anhelo por parte de Zizek de que ese acto cancele de tal manera la realidad simbólico-imaginaria que hace emerger un nuevo tipo de refundación política. Para mí esto sigue siendo un rechazo de la dimensión política. Porque efectivamente aunque el acto funcione siempre como un corte, porque toda emergencia de lo real es una dislocación, y porque como dije antes no hay ninguna realidad que pueda ser saturada conceptualmente, es cierto que la emergencia de lo real es la emergencia de un acto pero que el acto por sí mismo no genera ninguna refundación. Vuelvo entonces a mi tesis sobre el antagonismo que hay que construir políticamente. Esa brecha entre lo real y la realidad puede dar efectivamente lugar al antagonismo siempre y cuando el mismo sea articulado. Hay que pasar de la dislocación al antagonismo y eso exige no solamente una articulación simbólica sino que haya sujetos que sean capaces de encarnar este antagonismo. Por lo tanto, ahí -estoy resumiendo un poco abruptamente las cosas porque quiero exponer frente a ustedes mis propuestas para luego poder discutir las-, tomo distancia de Zizek y de su teoría del acto como un acto de refundación de la sociedad. Zizek me contó una vez que Di Caprio, en la escena del Titanic, cuando están los dos en la balsa, ella en realidad le suelta las manos para que él se hunda, lo que para Zizek es un ejemplo de la lucha de clases por un lado y de la imposibilidad de la relación sexual de la que habla Lacan por otro. Ustedes recordarán los que vieron Titanic que está Di Caprio con ella y según la lupa de Zizek ella en un momento dado lo despide de la balsa para que el muchacho de hecho se ahogue porque según Zizek, el personaje de Di Caprio pertenece a la clase de desposeídos y en ese momento crucial, entonces, se cruzan la lucha de clases y la imposibilidad de la relación sexual. Siempre me ha sorprendido que Zizek, que finalmente está tan abocado a estos estudios culturales, tenga tanto éxito con tesis de estas características tan radicales, donde efectivamente reclama un acto revolucionario que va a refundarlo todo. De hecho dice que el *Ereignis*, (acontecimiento propicio) de Heidegger ha tenido un grave error de perspectiva, que Heidegger no tendría que haberse demorado en el retorno a Grecia sino abocarse a la Revolución Rusa o a la Revolución China.

Bueno, esto para situarme con respecto a Zizek pero también quisiera situarme con respecto a Badiou. Los dos efectivamente llevan una impronta lacaniana, por eso dije que son la izquierda lacaniana universitaria para diferenciarla un poco de lo que es mi propuesta. En el caso de Badiou, está su famosa teoría del Acontecimiento. En esto efectivamente es lacaniano. Después de Lacan el sujeto nunca es algo previo al acontecimiento, el acontecimiento siempre precede al sujeto, el sujeto es hijo del acontecimiento y el acontecimiento siempre le gana de mano; el acontecimiento surge imprevistamente, el acontecimiento es imprevisible, incalculable, y el sujeto es siempre lo segundo con respecto al acontecimiento. Ahora bien. Aquí de nuevo, en Badiou, me parece que hay un rechazo de la política a favor de la teología porque este acontecimiento merece, por un lado, la fidelidad del sujeto, el sujeto debe ser fiel al acontecimiento. Pero para que este acontecimiento a su vez no sea un desastre, porque el propio Badiou, siguiendo a Lacan, admite que en todo acontecimiento imprevisible hay una dimensión de no-saber, pero ¿cómo se es fiel a un acontecimiento en donde hay una X de no saber? Entonces aquí empiezan los problemas que llevan a Badiou a declinar una relación con el acontecimiento en términos de fidelidad, de inmortalidad, y no casualmente a todo esto que se evoca en su estudio sobre Pablo y la gracia. De hecho hay severos problemas en la teoría de Badiou para distinguir un acontecimiento verdadero de uno que no lo es. Para Badiou acontecimiento puede ser la poesía de Mallarmé, la Revolución Rusa, el teorema matemático de Cohen, en fin, hay modalidades distintas de acontecimiento. Comparto con él que en el acontecimiento, precisamente, hay una dimensión de no saber, y es esto lo que le da su cualidad de imprevisible, pero es esto a la vez lo que impide un concepto de fidelidad, de lealtad, e incluso el que usa el propio Badiou, de inmortalidad al afirmar que el sujeto, siendo fiel al acontecimiento de la verdad, deviene un inmortal. Aquí Badiou, como ustedes saben, juega con la famosa oposición lacaniana de verdad y saber. La verdad no es algo que pueda ser objetivado por el saber sino que irrumpe en una determinada situación de saber cortándola, irrumpiendo de tal manera que se vuelve imprevisible para el cálculo de la situación; la verdad es un acontecimiento que el saber no puede anticipar, que no puede prever de antemano. Bueno esta oposición entre verdad y saber, una verdad que además el saber no puede nunca terminar de reabsorber, es lo que inspiró a Badiou en su teoría del acontecimiento. El propio Badiou reconoce que si se fuerza el nombre del acontecimiento y se lo vuelve totalmente nombrable, se produce el desastre, se produce lo que él llama el Mal. Pero ¿cómo puede ser que haya un

acontecimiento al que hay que ser fiel, al que además el sujeto le debe lealtad, en donde accede a la inmortalidad precisamente en su fidelidad al mismo, y que a la vez no fuerce el nombramiento del acontecimiento, cuando él mismo define a la filosofía como aquello – porque no es en la filosofía donde se produce el acontecimiento- como el lugar donde se nominan los acontecimientos?. Y, ¿cómo se nominan? Protegiendo lo innominable. Bueno, aquí es donde digo que así como en el acto de Žižek hay una cancelación de la política, también me parece que en Badiou hay una apelación a lo teológico para guardar esta relación de fidelidad con el acontecimiento. De hecho ambos recelan de toda construcción política democrática. Ambos trasladan la famosa sentencia lacaniana “el analista se autoriza por sí mismo” en “la política se autoriza por sí misma”, y todo lo que sea del orden de la representación, del Estado y del gobierno no pertenece a la política sino, siguiendo una expresión de Rancière, pertenecería al de la policía.

En la posición que he tratado de proponer, en cambio, la construcción del antagonismo es inevitablemente política y evidentemente no hay, *a priori*, un rechazo ni del Estado, ni de la democracia ni de las instituciones. Otra cosa es que la democracia liberal ha rechazado de tal manera el antagonismo, que las sociedades del consenso han repudiado – para utilizar una expresión fuerte de Lacan- de tal modo el antagonismo, que han generado cada vez más, progresivamente, lo que Lacan llamaba “el odio por el goce del Otro”.

Lacan en el seminario *De un discurso que no fuera del semblante*(2), dice que a diferencia del nacionalsocialismo que explicitó su ideología racista, íbamos a ver cada vez más progresivamente un odio racial desconocido. Es más, en el año 69, ustedes recordarán la profecía de Lacan de que nuestro porvenir de mercados comunes europeos nos haría conocer cotas de racismo hasta ahora desconocidas. La tesis de Lacan es que para ser racista no es necesaria ya ningún tipo de articulación ideológico-política, sino que se produce, vamos a decir, espontáneamente en la propia constitución del sujeto. Uno de los motivos por los cuales ese odio va en aumento es, precisamente, que las sociedades marcadas por el paradigma del consenso, en donde se disputan intereses corporativos, intereses de grupo, intereses de consumidores, intereses de propietarios, intereses de víctimas, intereses de damnificados, etcétera, han borrado del campo de la experiencia la dimensión de la política. Podríamos decir que si hay algo que caracteriza a lo que podríamos llamar genéricamente la posdemocracia, es que la política ha dejado de ser una experiencia subjetiva y por lo tanto, el resultado de ese repudio de la política es el aumento del odio, el aumento del odio racial hasta el odio al vecino. Este odio sin articulación política es precisamente uno de los síntomas más claros de que el antagonismo no está operando políticamente. Antagonismo que a su vez, como dije al principio de mi intervención, debe ser construido políticamente porque no surge inmanentemente, ni como lo creyeron algunos marxistas ni como lo creyeron después Hard y Negri a partir de las propias estructuras. Exige de la construcción política.

Por último y para finalizar -porque estoy dando un poco una serie de líneas sobre lo que ha sido mi proyecto en *Para una izquierda lacaniana...* (que les repito está escrito con puntos suspensivos para subrayar el carácter conjetural de dicho trabajo)- recordar la importante tesis de Lacan que él denominó el Discurso Capitalista y que, si la tuviéramos que resumir, podríamos decir: *la esencia de la economía no es económica*. Ustedes saben que Lacan establece una homología entre la plusvalía marxista y lo que él llama el plus de gozar. Hay algo que podría ilustrar a esta homología. Cuando uno va a las villas miseria de la Argentina, o a las favelas de Río o a las ciudades perdidas de México, lo que descubre actualmente es que la pobreza ya no es un “menos”, ya no es una carencia, la pobreza está dominada por el exceso. En la pobreza, o en la miseria mejor dicho, hay drogas, armas, objetos, relojes falsos, es decir, hay todo un régimen de circulación de objetos que efectivamente muestran que hay una mutación y que de la famosa definición de Marx de “la no satisfacción de las necesidades materiales”, se ha pasado a una definición, si ustedes me permiten, lacaniana de la pobreza, que la podríamos formular en estos términos: la miseria es estar a solas con el plus de goce sin ningún recurso simbólico. La nueva miseria es el consumo del objeto de goce sin ningún tipo de lazo social que encuadre eso. Esto verifica, confirma, la hipótesis de Lacan sobre el discurso capitalista, discurso que se caracteriza por realizar un movimiento circular en donde uno no puede establecer *a priori* corte alguno, por eso es un absurdo lógico hablar de lucha anticapitalista.

El movimiento del discurso capitalista se autopropulsa desde dentro, es ilimitado y funciona como una voluntad acéfala que no puede ser cortada en ningún punto. Guarda una homología estructural con la pulsión y no con el deseo. Pienso que Deleuze y Guattari no diferenciaron nunca bien deseo de pulsión. Lo que verdaderamente se señala con este discurso capitalista es una estructura que se caracteriza precisamente por la imposibilidad de establecer en qué lugar se puede efectuar el corte. Por esto, es el discurso que más invita, como suele pasar en las estrategias neoliberales, a su naturalización, a perder de vista su carácter histórico, a borrar su carácter contingente.

Ahora bien, la diferencia entre el plus de goce y la plusvalía, a pesar de que Lacan estableció esta homología, es que mientras se pensaba que la plusvalía a través del proceso histórico iba a ser cancelable por el advenimiento de otro modo de producción y de una nueva relación con la propiedad de los medios de producción, lo que enseña Lacan del plus de goce es que no hay ninguna realidad histórica que lo cancele, que si se tiene que pensar algún día en un proyecto emancipatorio tendrá que ser un proyecto emancipatorio que incluya un permiso para el plus de gozar, y por lo tanto tiene que ser un proceso emancipatorio que no borre las condiciones de ese plus de gozar. Bueno esta es otra de las cuestiones que he desarrollado en este planteo en relación a la izquierda lacaniana.

Por último, un solo punto más que me gustaría presentarles a ustedes como un ejercicio teórico conjetural. No había, como dije al principio, nada en Lacan que favoreciera la idea de una izquierda. Fue asumiendo un legado personal que he tratado de forzar y violentar las cosas para reunir estos dos términos. En muchas ocasiones Lacan habló de ese pasaje célebre hegeliano, menos comentado tal vez que el del alma bella, que es el de la *Ley del Corazón*, también llamada *El Delirio de Presunción*. Ustedes recordarán muy bien que en la fenomenología, tras esa secuencia del hombre del placer, donde los placeres se le arruinan porque la ausencia de un concepto de lo universal hace que los placeres se vuelvan mortíferos -aquí Hegel se nos presenta como un gran teórico de la vida contemporánea-. A continuación surge la figura de la *ley del corazón* donde efectivamente está puesto en juego la dimensión de lo universal y donde el corazón saca de sí mismo la ley, sale de su propia subjetividad la ley, para que se encarne como universal. Podría ser el caso del hombre de izquierda, alguien que efectivamente ahora, ya no acepte la teleología marxista, ya no acepte las leyes de la historia, ya haya comprendido la fundamentación metafísica de la base marxista y la haya deconstruido, y de este lado, ya como izquierdista desfundamentado, intente desde su propia singularidad transformar la historia y con su propia singularidad, con su ley del corazón, hacer de nuevo la ley. No obstante, en este punto, tanto Hegel como Lacan explican que una vez que la ley está fuera de uno mismo se nos vuelve extraña, hostil, y nos tenemos que preparar para ser víctimas. Lo primero que hace esa ley es matar a sus propios fundadores, contragolpear a aquéllos que la han constituido.

Entonces en mi propio análisis de esta izquierda lacaniana no pude dejar de interrogarme si yo mismo no estaba cautivado por esa ley del corazón, por ese momento en el que no acepto que haya leyes objetivas como las que postulaba Marx; si mi izquierda lacaniana de algún modo no estaba capturada entonces por la ley del corazón.

La única respuesta que tengo con respecto a este punto -porque efectivamente yo pienso que la apelación de Zizek a la violencia divina es un intento de interrumpir el circuito mortífero del superyó- es no compartir, en razón de mi propio psicoanálisis, la idea de que a través de la violencia, la tenaza del superyó que nos vuelve cada vez más deudores y culpables va a aliviarse. También en su día Vattimo llamaba a un dios amigo que no nos apretara tanto con su tenaza. Son todas invocaciones a que el superyó se vuelva, vamos a decir, más amable y apriete menos, y la ley del corazón es un ejemplo clarísimo, es decir, el sujeto cree que puede poner en suspenso todo el orden, realizarlo como ley y ahora la ley se le vuelve hostil y extraña a él. Entonces el último problema que podría tener la izquierda lacaniana si asume esta cuestión que el propio Lacan llamó cuando hizo referencia a la ley del corazón, *la fórmula general de la locura*, sería cómo fundar un acto político sin paranoia, cómo fundar una relación con un orden que no sea un orden paranoico, cómo fundar una relación con una ley que no fuera una ley que de antemano no estuviera capturada por este movimiento tan bien descrito por Hegel que el llamó *delirio de presunción*, y que es que una vez que la ley se funda y se nos vuelve hostil, declarar enemiga a la propia ley que uno mismo ha fundado.

Por supuesto no tengo todavía una respuesta a esto, pero sí creo que hay que pasar al menos por este trance analítico donde se pueda poner en juego la transformación del superyó y su relación con la violencia en el delirio de presunción. La emancipación ya no puede venir acompañada de la idea de que hay un poder exterior que nos somete. La emancipación tiene que ver siempre con el propio sujeto y con su propia relación con el superyó. Como explica muy bien Freud lo que hace que haya civilizaciones absolutamente injustas que perduren muchísimos años hay que investigarlo más en el fantasma "Pegan a un niño", en el fantasma masoquista, que en los aparatos ideológicos del estado o en las sociedades disciplinarias, o en las sociedades de control. Hay que investigarlo en lo que clásicamente se llamó las servidumbres voluntarias, en el papel que cumple el goce en la fijación a determinadas estructuras. Por ejemplo, el capitalismo es un movimiento que todo el tiempo cambia pero que a su vez está absolutamente fijado libidinalmente al relanzamiento de la falta y el exceso. Entonces no veo posible no transitar por el riesgo de la ley del corazón y la única manera en que pienso que transitar por la ley del corazón puede advertirnos de no recibir el contragolpe inevitable que viene de la hostilidad de la ley que nosotros mismos hemos fundado, es aceptar, tal y como Lacan propuso en su lectura de Antígona, que una experiencia ética siempre, por lo menos en su matriz, es

una experiencia con una instancia que nos demanda algo excesivo. ¿Qué hacer con una experiencia ética en la que se trata de responder a una instancia que nos demanda algo que nos supera? En esta pregunta, finalmente se pone de manifiesto la tensión pertinente del problema, a saber: no retroceder frente al deseo que nos interpela más allá de nosotros mismos y ser prudentes con lo real.

Nada más. Muchas gracias.

La transcripción de la intervención de Jorge Alemán fue realizada por Laura Suarez. Versión no corregida por el autor.

1- Alemán, Jorge: Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos, Grama ediciones, Bs. As., 2009.

2- Lacan, Jacques: El Seminario, libro 18, De un discurso que no fuera del semblante, Paidós, Bs. As., 2009.