

Conversaciones con Jorge Alemán. Una ojeada retrospectiva sobre populismo, psicoanálisis y política

Conversations with Jorge Alemán: A retrospective gaze on populism, psychoanalysis, and politics

Entrevista a Jorge Aleman *

Personas entrevistadoras **

* Jorge Alemán. Psicoanalista, escritor y poeta. Prof. honorario de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de General San Martín. Premio Fondo Nacional de las Artes 1974 (poesía). Algunas de sus últimas obras: *Pandemonium* (2020), *Ideología* (2021), *Breviario político de psicoanálisis* (2022).

** Graciela Liliana Ferrás. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Licenciada en Ciencia Política (UBA) y Doctora en Ciencias Sociales (UBA) y en Filosofía (París 8). Profesora de Teoría Política y Social (UBA) y de Historia del Pensamiento Político Argentino (USAL). Ha publicado varios trabajos sobre teoría política del populismo. email: gracielaferas@gmail.com

Miguel Angel Rossi. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Investigador Principal (CONICET). Prof. de Filosofía (UBA) y Doctor en Ciencias Sociales (USPI). Director de la Maestría de Teoría Política y Social (Facultad de Ciencias Sociales, UBA) Ha publicado numerosos trabajos sobre psicoanálisis y teoría política. email: mrossi@lorien-sistemas.com

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2023.60.01>



STUDIA POLITICÆ  Número 60 invierno 2023 pág. 26-50

Recibido: 13/05/2023

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

GRACIELA FERRÁS: Queríamos agradecerte muchísimo, Jorge, por el tiempo dedicado para esta entrevista que estamos realizando con Miguel, en el marco del número monográfico “Populismo: miradas críticas sobre el legado teórico de Ernesto Laclau desde América Latina”, coordinado por Ana Lucía Magrini, Marcelo Nazareno y Juan Manuel Reynares, para la revista *Studia Politicae*. Asimismo, está con nosotros Pablo Soffietti colaborando en la parte técnica. Este número se propone reposicionar los debates en torno al populismo y las experiencias políticas de América Latina, para interpretar esta discusión desde la propia identidad latinoamericana en clave posfundacional, es decir, desde una tradición de pensamiento no esencialista. Tus escritos son una referencia fundamental para pensar una mirada renovada de ese increíble legado que nos ha dejado Ernesto Laclau. Nuestra intención es abordar algunos de estos temas: el lugar de la teoría política del populismo hoy; América Latina como deseo y utopía o fracaso; la cuestión de si sigue siendo útil la categoría de hegemonía para interpretar la realidad latinoamericana; y si el populismo es una condición de posibilidad para la salida del neoliberalismo. Arranca Miguel Rossi con la primera pregunta.

MIGUEL ROSSI: Muchas gracias Graciela. Nosotros pensamos dos preguntas generales, para después adentrarnos en lo específico. La primera pregunta es ¿cómo desplegarías la célebre frase de Lacan: “El inconsciente es la política”? Pero no para hacer una exégesis de Lacan, sino para identificar los múltiples sentidos más allá del que le dio Lacan en su propio contexto. La segunda está vinculada con la primera: ¿puede decirse que dicha frase resume gran parte de tu pensamiento, tal vez como podría sugerir, si estoy en lo correcto, la lectura de tu última obra *Breviario político del psicoanálisis*?

JORGE ALEMÁN: Muchas gracias por las preguntas y por tenerme en cuenta para este dossier. En primer lugar, dentro de la izquierda teórica posmarxista y posfundacional, como han nombrado al principio, hay dos ejes: uno que es Marx-Deleuze y otro que es Marx-Lacan (si quisiéramos ser más precisos, materialismo-Deleuze y materialismo-Lacan). Si me tuviera que inscribir en uno de esos dos ejes, el mío (el de Ernesto también y otros más) es materialismo-Lacan. No materialismo-Deleuze. A partir de allí, surgen un montón de cuestiones teóricas que van a seguir.

En el eje materialismo más orientado a Deleuze tenemos en Italia a Toni Negri, Berardi y Lazzarato; en España a Amador Savater; en Argentina a Diego Sztulwark. En el otro eje, materialismo más Lacan, está todo lo que ha implicado teóricamente la cuestión populista y para particularizar, dado que has tenido la generosidad de nombrar mi *Breviario*, donde, en efecto,

puntualizo y precipito conclusiones de textos anteriores, lo que denominé en su día la “izquierda lacaniana”.

Sobre mi interpretación de esta frase, muy difícil de encontrar en Lacan, pero que se le atribuye a él: “El inconsciente es lo político”, hay un inconsciente deleuziano y hay un inconsciente lacaniano. En mi caso, en el *Breviario*, Ernesto Laclau (con quien tuve una relación personal muy intensa, una persona a la que tuve un especial aprecio. Incluso estuve con él dos días antes de su muerte, viajé justo a Buenos Aires el día en que murió, después de que dimos un seminario en Huelva y Sevilla) fue un interlocutor al que admiraba profundamente y con el que tengo una serie de diferencias, que probablemente tengan que ver con la preeminencia que tiene para mí Lacan. Para él, la vía privilegiada fue construir la lógica hegemónica. Es decir, podríamos establecer que hay hegemonía en Gramsci y en Ernesto, hay lógica hegemónica. En la lógica hegemónica, sobre todo en *La razón populista* (y no en *Hegemonía y estrategia socialista*), el factor Lacan es muy determinante. Gracias a eso se estableció un diálogo, una conversación entre ambos, pero también debido a eso y valiéndome de la obra de Laclau para ir más allá de Laclau, surgieron una serie de diferencias que presenté en el *Breviario*. No solo tengo diferencias con respecto a Ernesto, hay muchas que están relacionadas con su obra y que efectivamente tienen que ver con “el inconsciente es lo político”.

GRACIELA FERRÁS: Seguiría por esta vía, tirando del hilo de esta relación con el pensamiento de Laclau, una relación no solo teórica (intelectual), sino también afectiva, como bien dijiste. Yendo al nudo de la cuestión, Laclau habló de “articulación populista” y podríamos decir, en cierta forma, que en este concepto anudó –como has escrito y dicho varias veces– una ontología política de la mano del psicoanálisis. Dicha ontología se articula con el concepto psicoanalítico de trauma, algo de lo real imposible de ligar a una representación, es decir, simbólicamente. En relación con esto, me vienen a la memoria dos imágenes de *La razón populista* para ejemplificar lo que Laclau denomina “traumática imposibilidad” –habrá muchas, pero me quedan dos de su lectura, que me parecen muy interesantes– que son: la de los puercoes-pines de Schopenhauer y lo heterogéneo de Bataille. Si bien no hay un gran despliegue de estas imágenes en su libro, Freud (en la referencia a Schopenhauer) y Bataille están ahí para hablar de lo heterogéneo como sinónimo de lo inconsciente, como ejemplificación o problematización del obstáculo que constituye lo libidinal para la construcción teórica. ¿Cómo pensás que aloja la teoría de Laclau este obstáculo o imposibilidad en la constitución de identidades políticas?

JORGE ALEMÁN: En efecto, como has dicho muy bien, hay un posmarxismo posfundacionalista, como dije antes, porque no hay ningún significante que fundamente el cierre total de la estructura, y eso en Laclau tiene distintos nombres conceptuales. Quizás “dislocación” es el más importante, porque muestra una aproximación de Ernesto a lo real lacaniano. Es decir, la imposibilidad de que la estructura, sea cual sea, se pueda clausurar sobre sí misma. Esto tiene, además, consecuencias políticas, porque ninguna representación va a representar exhaustivamente al sujeto, ni habrá ningún orden político que se pueda definitivamente clausurar como un orden ya establecido. Esa dinámica interna que ve Laclau en los procesos políticos está muy relacionada con un gran tema que le obsesionaba al estructuralismo, a saber, que la estructura está abierta y, sin embargo, tiene que buscar significantes que la cierren provisoriamente, que hagan de algún modo de punto de capitón. Y Ernesto supo leer muy bien eso. De hecho, sus categorías de “significante flotante” y “significante vacío” dan testimonio de esto. Es decir, de una estructura que no se puede totalizar, ni se puede clausurar, ni se puede agotar en sus distintas representaciones y, sin embargo, puede tomar en un momento determinado, eventualmente, una realidad política sin eliminar la dislocación, que está en la constitución misma de la estructura, y sin borrar los antagonismos que la atraviesan.

Luego, con respecto a la expresión de “ontología de lo político”, es donde, tal vez, estaban las diferencias que conservamos y conversábamos. Nunca acepté la hipótesis más fuerte de esa ontología de lo político: que hay un populismo de derecha y hay un populismo de izquierda. Aquí aparece mi sesgo lacaniano, es decir, para mí el populismo es inevitablemente de izquierda, porque veo que una articulación de diferencias (de demandas insatisfechas), que precisamente no se clausuran sobre sí mismas, no puede conducir a una unidad que se totalice y se unifique. En cambio, la ultraderecha, más allá de que tenga aspectos en su difusión “populares”, no constituye un populismo de derecha.

La razón populista no mide cuantitativamente cuánto de popular puede tener una formación política en las ultraderechas, independientemente de que tengan en algunos lugares gobierno. En este momento, gobiernan en Italia, probablemente gobiernen en España y no sé si en Argentina; no veo que se cumpla la lógica hegemónica que había descrito Ernesto. Pienso que se aproxima más a lo que Lacan (por eso decía que es mi sesgo lacaniano) define como “la lógica masculina”: es un todo, una totalidad que se trata de constituir a través de una excepción. Es una excepción amenazante que es nece-

sario excluir para que la totalidad sienta el efecto de unidad. Pero ese efecto de unidad no tiene nada que ver con el juego diferencial de las estructuras de las que hablaba Ernesto.

En Fratelli D' Italia, para traer el ejemplo italiano, no hay cadena equivalencial. Es el intento de establecer una nacionalidad con la nación-una, la nación como todo, y el elemento que hay que excluir no pertenece a la nación, no es que haya un antagonismo, sino que directamente no hay pertenencia. Por ejemplo, en España, mi médico es de derecha y no sabe, tiene la impunidad de los vencedores, no conoce mi sensibilidad política, y me mandó un afiche donde aparecen unas manos ensangrentadas y un logo que dice "PSOETA", por la conjunción de PSOE y ETA, y las manos ensangrentadas. De tal forma, la derecha ultraderechizada, porque ya sabemos que es una agenda, no es tal o cual formación política, insiste en lo mismo: en la idea de una esencia española, una unidad de España, algo que se debe reconocer como una totalidad que puede estar amenazada por un extranjero, y que en este caso ya no es la inmigración, sino el propio Gobierno. Es el procedimiento de extranjerización de los propios Gobiernos, a saber, Sánchez es un comunista de la ETA y, por lo tanto, no es español.

En Italia también se ha producido el mismo fenómeno. Hay un intruso, que no es lo mismo que la lógica de los antagonismos y, por supuesto, no hay cadena equivalencial. Para Ernesto era siempre muy importante esa parte, era muy apasionante en Ernesto, el elemento diferencial nunca quedaba agotado en aquello que lo representaba. Si bien las demandas constituían una identidad, la articulación de las demandas daba lugar a una identidad. La identidad, en el caso de Ernesto, era siempre muy frágil, no era una identidad que se constituye a través de –por supuesto que estaba el antagonismo en el límite de esa identidad, porque como él decía, “el antagonismo es el límite de la objetividad”–. Por lo tanto, las identidades estaban constituidas desde ese límite, pero no es el mismo procedimiento que en la ultraderecha. La ultraderecha busca un universal completo, y ese universal tiene un obstáculo a eliminar, antes eran los extranjeros y ahora son los gobiernos de vocación popular o transformadora, o de izquierda (o como se quieran llamar), que directamente se vuelven lo extranjero, se vuelven el elemento que contamina la esencia. Trump me parece lo mismo, Vox en España es lo mismo. Y la ultraderecha argentina, que tiene mucha más capacidad de daño que la ultraderecha europea, según mi juicio, no tiene exactamente estas características, pero sí con respecto al kirchnerismo se comporta del mismo modo, es decir, lo expulsa como fuera de la realidad argentina.

Entonces, en cuanto a la expresión “ontología de lo político”, entiendo que Ernesto –por la influencia de Heidegger– había tomado la determinación, en *La razón populista*, de dar cuenta de todo lo político y, por lo tanto, del populismo de derecha así como del populismo de izquierda. A mi juicio, ha sido un error regalarle la palabra populismo a la derecha. Y, sin embargo, el progresismo sigue utilizando esa expresión. Por ejemplo, hablan de Le Pen o Meloni como populistas de derecha. Creo que se ha introducido una confusión muy delicada sobre la que habría que trabajar.

Y voy a otro aspecto, quizás en Ernesto no hubo suficiente atención al poder; en cambio, yo diferencio poder de hegemonía. No hubiera utilizado jamás (en mi manera de concebir las cosas, por la presencia que tiene el discurso capitalista de Lacan en todo el desarrollo que he efectuado en los últimos años) la expresión “hegemonía neoliberal”. El poder es neoliberal, las relaciones de poder tienen su propia especificidad. La hegemonía es precisamente el resultado de una articulación y, por lo tanto, es frágil, es circunstancial, es contingente; no tiene lo que el poder, en cambio, engendra. Es decir, el poder es una maquinaria de reproducción de sí misma a través del discurso capitalista con, por supuesto, procesos de aceleración que hoy en día observamos de una manera inmediata: en la conexión de la inteligencia artificial con las operaciones financieras, desde la financiarización de la vida, hasta los procesos de concentración de riquezas, el aumento de la desigualdad mundial, el aumento de los centros urbanos en relación a esa desigualdad, las distintas maneras de construcción de la subjetividad (esa es otra diferencia y vuelvo al inconsciente es lo político). Puedo enumerar: no entiendo a la hegemonía como el poder, no pienso que haya populismo de derecha, y subjetividad no es lo mismo que sujeto. El sujeto no pertenece al mismo orden que la construcción de la subjetividad de los dispositivos neoliberales.

MIGUEL ROSSI: Te hago una pregunta en relación con lo que decías. Me quede pensando que este fuerte registro imaginario, en el sentido lacaniano, de la derecha, actúa como la base de la segregación y de la violencia. Recuerdo que en el *Seminario I* Lacan esboza esta idea de que no se puede entender el amor como el reverso del odio. En esta especie de anudamiento, en relación con el odio, de lo imaginario con lo real en detrimento de lo simbólico, también está conectado con el discurso capitalista. ¿Cómo ves esa cultura del odio y ese fuerte registro imaginario? A veces uno piensa que la derecha apela a propagandas y dispositivos simbólicos, pero habría un anudamiento, una dimensión muy fuerte de lo imaginario con respecto a esto que vos decís,

de lo universal, de esta unidad que siempre se pone en juego y cuya única lógica es la de masacrar al otro, al diferente, a la otredad.

JORGE ALEMÁN: Los diferentes enunciados de Lacan que hicieron referencia a cómo los procesos de identificación introducían lógicas de segregación y a la manera en que precisamente el trasfondo imaginario de los mismos iba a llevar, por ejemplo, a esos momentos proféticos de Lacan: “El mercado común nos hará conocer el ascenso del racismo a niveles inimaginables”, lo dijo en *La proposición del 67* (proposición del pase). En el 38 ya habló de la declinación del Nombre del Padre. Y si vemos esta pregunta que recorre el mundo: ¿por qué los sectores populares o algunos segmentos de los sectores populares votan contra sus propios intereses? No, no votan contra sus propios intereses, es una concepción muy restringida de la palabra “interés”. Es decir, si son los intereses en el sentido de necesidades vitales, como decía Marx, de la satisfacción de las necesidades vitales, entonces sí votan contra sus propios intereses. Pero si incorporamos lo que has mencionado antes, lo del imaginario, las identidades y las identificaciones, hay que ampliar el concepto de interés, donde se realizan satisfacciones más oscuras, por ejemplo, el odio. No hay discurso del odio, en el sentido de que la palabra “discurso” y la palabra “odio” se contraponen, pero sí hay pasión, hay un goce narcisista que alimenta el odio. Entonces, vemos a muchos inmigrantes votar a las ultraderechas y observamos que no son sus propios intereses los que están en juego desde la perspectiva clásica de los intereses, sino que satisfacen otra cosa. Satisfacen un deseo de excluir a otro, de diferenciarse, de conquistar un lugar en el otro (absolutamente imaginario, por supuesto, porque no van a conquistar nada), pero eso es lo que está en juego. Aquí, mi barrio es un barrio de inmigrantes y cuando hablo con inmigrantes que van a votar a la ultraderecha, les pregunto en muchas ocasiones por qué lo hacen. Y resulta que se pone en juego, para ellos, una lógica de pertenencia a un mundo donde no van a pertenecer nunca, pero a través del cual se van a diferenciar, incluso, de los propios compatriotas que han migrado aquí.

GRACIELA FERRÁS: Antes de volver a una pregunta sobre los populismos latinoamericanos, quería hacer una pequeña intervención. Comentar y preguntar, a su vez, cuál es tu interpretación de esto. Siempre recuerdo en el *Seminario XVII* sobre el discurso capitalista, cuando Lacan se pregunta por qué el pobre se deja comprar por el rico y dice algo así: porque quiere pertenecer a la esencia del rico, sin darse cuenta de que pierde su estatus. ¿Qué podrías decir de esto? Me parece que está en relación con lo que estamos hablando.

JORGE ALEMÁN: Esa es la gran lectura de Lacan, su gran intervención sobre la lectura de Marx, que ya estaba precedida. Lacan había sido discípulo de Kojève. Hay una gran transferencia, para decirlo en términos psicoanalíticos. Kojève había recortado ciertas cuestiones en Hegel, por ejemplo, le dio una centralidad a la dialéctica del amo y del esclavo que no es evidente en la *Fenomenología del espíritu*. Entre las lecturas que Lacan extrajo de Kojève, ya fue muy determinante romper con la idea: el amo goza y el esclavo trabaja, el amo goza y el esclavo renuncia al goce para trabajar. La idea en la que insistió Lacan (es un antecedente de lo que acabas de evocar del *Seminario XVII*) es que el esclavo también goza. Hay que entender que en el *Seminario XVII*, uno de los aspectos más problemáticos es que la elaboración del plus de goce de Lacan, que según él está inspirada en el concepto de plusvalía de Marx, ya no es algo que pertenece, que va a los bolsillos de la burguesía. Es decir, ya no es la extracción del excedente que va a la burguesía, sino que compromete a todos los sujetos, el plus de goce interviene en la propia constitución del sujeto.

Entonces, eso lo confirmamos, vamos a un lugar en donde la pobreza reina de una manera brutal, como puede ser una villa, una favela o un poblado y, sin embargo, el plus de goce está haciendo su trabajo. Hay armas tuneadas, drogas, plasmás, hay todo un mercado y una lógica del consumidor consumido que sigue presente.

GRACIELA FERRÁS: Con relación a estos territorios en los que es tan grande la brecha de desigualdad, en un momento has hablado de “metamorfosis de la pobreza”. Respecto a eso y anudado con los populismos latinoamericanos, ¿cómo podrían leerse o interpretarse desde una lectura sintomática estas metamorfosis?

JORGE ALEMÁN: La primera pregunta que hay que hacerse es ¿hay condiciones para el populismo en la Latinoamérica actual? Porque la ventaja que tenía Ernesto sobre los intelectuales europeos es que, mientras los intelectuales europeos tenían el Mayo del 68 como el gran núcleo de sentido, Ernesto no abandonó nunca el peronismo como su fuente de inspiración. Ahora, cuando hablaba con Ernesto en aquel entonces (era el gran momento: Evo en Bolivia, Chávez en Venezuela, los Kirchner en Argentina), él no estaba tan convencido de caracterizarlos como populistas. Lo que pasa es que rápidamente se lo asoció con esos proyectos políticos que, efectivamente, tenían algo de eso. Pero en cuanto a las exigencias formales que él tenía con respecto al populismo, eran muy difíciles de cumplir, porque evidentemente la constitución de un significante vacío que no se transformara en un signi-

ficante flotante, es decir, que perdiera su fuerza antagónica, era muy difícil. Verdaderamente él lo había vislumbrado hasta tal punto que, después, había otro aspecto: el populismo le había otorgado una gran primacía a lo político –o dicho en términos lacanianos, una gran primacía a lo simbólico–, pero había un real de la economía. Verdaderamente eso fue muy oportuno para salir del economicismo tradicional marxista (del fundamento metafísico que implicaba decir que en la economía está todo, la determinación en última instancia, la infraestructura). Creo que Ernesto, en la tradición gramsciana, colaboró mucho para darle un enorme valor a las superestructuras, pero quedó pendiente el otro margen. Es decir, el populismo no pudo salir de ciertos esquemas keynesianos, no pudo resolver las políticas extractivistas que se cumplían en el continente, no pudo resolver el gravísimo problema del imperialismo. Era muy interesante y apasionante en cuanto le daba mucha importancia al modo de la construcción política, pero las relaciones de poder exigían observar el momento posfundacional para salir del economicismo ingenuo, aunque tampoco se podía abandonar la idea de que, de golpe, un gobierno de derecha te puede endeudar el país y prácticamente hacer de una nación una fábrica de deudores. Ahí se acabaron las cadenas equivalenciales, las demandas insatisfechas.

En aquella época, los marxistas clásicos se peleaban con las teorías de Ernesto porque sentían que estaba muy desplazado el eje económico y ellos no veían que la irrupción de los grandes proyectos políticos no procede del modo clásico, como los había descrito la izquierda a través de las contradicciones sociales. Fue un gran paso el de Laclau, no ver en las contradicciones internas de un sistema emerger verdaderamente lo nuevo, lo diferente, sino en el modo en que contingentemente ciertas demandas sociales se articulan en una cadena y dan lugar a un significante que logra metaforizar a las distintas demandas y articularlas a todas en una nueva identidad. Pero quedó pendiente una analítica del poder. En una analítica del poder hay que incluir lo que pasa también con la manera en que los dispositivos neoliberales, a través de sus intervenciones económicas, fragmentan la población. La fragmentan de un modo en que la articulación se hace cada vez más difícil. Si hay una capacidad que tiene el discurso capitalista es la de fragmentar de tal modo que ese reparto de lo sensible, como diría Rancière, se vuelve muy difícil en su articulación.

GRACIELA FERRÁS: En ese sentido, podríamos suponer que el neoliberalismo no juega con las subjetividades existentes, sino que produce subjetividad y esto es un gran problema. En esa producción habría una desarticu-

lación. Entonces, ¿podemos decir que el concepto de articulación política hegemónica de la teoría política del populismo encuentra un límite para pensar la producción y reproducción de subjetividades en esa razón neoliberal?

JORGE ALEMÁN: Antes nombraste la metamorfosis de la pobreza, que entraría dentro de estas operaciones neoliberales. Como has dicho, no es que toma subjetividades que ya están constituidas, sino que produce subjetividades nuevas. Y entonces, un votante de Milei en una villa es algo nuevo, un inmigrante votante de la ultraderecha también, que el cinturón rojo de Madrid vote a la derecha es nuevo, que el cinturón rojo de Francia vote a la derecha es nuevo. Entonces, desde ese punto de vista, ha emergido un límite, porque incluso los gobiernos progresistas que vuelven a reaparecer no se sostienen en un proyecto hegemónico, tienen muchas dificultades para constituir una lógica hegemónica. En este segundo tiempo, donde han aparecido proyectos como el de Petro o de Boric o el kirchnerismo en su versión más suave –en cualquier caso, el propio Lula–, ya sería muy difícil caracterizarlos desde la lógica de *La razón populista*. El neoliberalismo ha logrado encontrar un modo tan radical de que sus dispositivos atraviesen todo el campo de lo social, que hay un límite, como has dicho antes con respecto a las lógicas articularias.

Ahora, por otro lado, está este problema: ¿hay que defender la democracia? La democracia está tan intervenida, tan condicionada, tan apropiada por el capitalismo, que es como defender el mismo medio donde te están destruyendo. Sin embargo, Ernesto pensaba en la radicalización de la democracia. Y, a la vez, no podemos dejar el término democracia, es decir, tampoco podemos volver al momento marxista de los setenta donde la democracia era nada más que un hecho formal burgués, indiferente para la realidad del proceso revolucionario. Ahí hay un núcleo importantísimo que atraviesa en este momento todas las izquierdas mundiales: ¿qué hacer con la democracia? Porque, por un lado, tienes que defenderla porque la ultraderecha está cada vez más cerca de apropiarse de la gobernabilidad y, a la vez, defendiendo la democracia estás defendiendo un ámbito que ya no es democrático. Por ejemplo, en Argentina podemos defender la democracia, sí, pero es una democracia que no ha investigado el intento de asesinato de la vicepresidenta y es una democracia donde la Corte Suprema actúa en absoluta coordinación con el poder. Entonces, evidentemente, en el fenómeno de la articulación diferencial había siempre un proceso de extensión de los límites de la democracia y radicalización –para utilizar la expresión de Laclau de la democracia– y eso ahora se nos ha vuelto muy opaco. Voy a participar dentro de unos días en

unas jornadas aquí, en Madrid, que se llaman precisamente así: “¿Hay que defender la democracia?”

Antes hubiera sido impensable. ¡¿Cómo que hay que defender la democracia?! Es un hecho, por supuesto que sí. Ahora, hay que discutir qué quiere decir defender la democracia, porque la democracia –como diría Heidegger– bajo una estructura de emplazamiento está absolutamente intervenida.

MIGUEL ROSSI: En lo que respecta a la producción de subjetividad en el neoliberalismo, como decís vos y Graciela, me parece que hay un tema muy colateral, pero al mismo tiempo muy fuerte, sobre el que no sé si es posible una respuesta, que tiene que ver con la pulsión de muerte, en el sentido de pensar nuestro tiempo. Recuerdo una célebre frase de Freud en el *Malestar de la cultura* cuando dice –de forma escéptica–: “No crean que la cultura va a poder parar la pulsión de muerte”. Y en este escenario contemporáneo que estamos viviendo, donde incluso está comprometido hasta el planeta, ¿cómo pensar un tratamiento con relación al vínculo de la política en función de la pulsión de muerte, que parecería que está como más desatada o desanudada? Cuando incluso sabemos que el camino normativo hasta puede ser contraproducente o, por lo menos, da esa impresión.

JORGE ALEMÁN: Efectivamente, está desanudada, porque (y de allí la impotencia de las izquierdas a escala planetaria) se ha destruido el discurso del amo; se pensaba que la revolución lo iba a destruir y lo ha hecho el discurso capitalista. Lo que Foucault llamaba la “sociedad disciplinaria” ha quedado destruida. Por lo tanto, ahora a la izquierda le ha quedado un poco poner orden, hablar de institucionalidad o discutir la tasa de beneficio y no cambiar las relaciones sociales de producción, en las antípodas de cómo era en el proceso revolucionario de los setenta. La pulsión de muerte tiene una vía de realización, cuando no está más el discurso del amo, extraordinariamente potente. Es decir, la familia no se desintegra como consecuencia del Mayo del 68, sino que la desintegra el neoliberalismo. La pérdida de autoridad de determinadas funciones como el maestro, el médico, etc. no es porque ha encontrado un quantum de rebeldía en la población, sino porque se han socavado desde el propio mercado, y así un montón de cosas más. En efecto, hay un desanudamiento, algo donde es muy difícil encontrar, por eso la emergencia de experiencias religiosas por todos lados, como suplencias de distintos tipos sobre, precisamente, el trabajo de la pulsión de muerte. Casi todos los grupos evangelistas recogen a personas que han sido dañadas, como adictos o expresidarios, y les ofrecen una especie de suplencia, un marco normativo o un marco regulador que, además, la ultraderecha sabe explotar, quizás

porque hay muchas conexiones entre el desarrollo de algunas de las iglesias evangélicas con la ultraderecha. Pero todo esto tiene como trasfondo la aceleración, cuando se escriben estos libros del tipo *La rebeldía ahora es de derechas* o *La derecha está desinhibida*, ¿qué se está diciendo en realidad? Que el discurso del amo ha quedado perforado, no se sostiene, no tiene nada menos que el discurso que garantizaba como principio de realidad el acceso del sujeto al lenguaje ha quedado destruido. Por lo tanto, además, hay un desencadenamiento de la técnica en un orden tanto social como subjetivo.

MIGUEL ROSSI: Justamente, la cuestión de la normatividad no detiene la pulsión de muerte.

JORGE ALEMÁN: Pero, además, la normatividad actual es una normatividad que tiene como límite el mercado. Supongamos: hace tiempo se deteriora en Europa –no hablemos de Argentina o los países latinoamericanos– la salud pública, el Estado de bienestar. La normatividad mucho no puede con eso. Todo conduce a que cada vez será más difícil encontrar atención médica en lo público y así, en otros frentes. A la vez, proliferan, desde la inteligencia artificial hasta el TikTok, las distintas maneras de digitalización de la vida, que también tienen un correlato con la pulsión de muerte, porque van reduciendo los recursos simbólicos de los sujetos con respecto a la relación con lo real.

Hoy escribí –un poco en broma– en *Página 12*, un artículo sobre que es muy fácil saber cuáles son los límites de la inteligencia artificial. Leí, esta semana, un montón de artículos que hacían referencia a “los límites de la inteligencia artificial”. Es muy sencillo nombrarlo: el capitalismo va a seguir reproduciendo el capital extrayendo plusvalía, el imperialismo va a seguir masacrando a los pobres, se seguirá matando a las mujeres. Es clarísimo que se pueden nombrar los límites de la inteligencia artificial, no van a mover un ápice las relaciones de poder.

GRACIELA FERRÁS: Uno podría pensar más bien lo contrario. La inversión de billones y billones de dólares en inteligencia artificial está diciendo, más bien, que son las corporaciones y los propios mecanismos de poder los que ponen en juego, ponen a rodar y a circular la inteligencia artificial para hacer más producción de subjetividades. Me acuerdo de que Horacio González en *Humanismo, impugnación y resistencia* habla de esos dispositivos como aquellos que hacen que la mano del amo se pose sobre la rodilla del sujeto o algo así. Seguro que lo digo más ligeramente de lo que supone una

imagen como esa, que bien puede conectarse con la pregunta de Lacan del *Seminario XVII* a la que hicimos alusión.

JORGE ALEMÁN: Sí, claro. Por eso mantuve una distancia con Negri y el *general intellect* de Marx, mantuve una distancia con la idea de una especie de cooperación de los trabajadores precarios con esos instrumentos pueda constituir redes que terminen escapando de la dominación capitalista. O bien, la idea aceleracionista de que eso va a permitir una “realidad hacker” donde se le escape de las manos al poder todo esto que la técnica hace proliferar. Esto en el mundo anglosajón está muy desarrollado. Una especie de izquierda aceleracionista que dice: todo esto, en algún momento, va a volverse incontrolable. Puede ser que se vuelva incontrolable, pero no estoy muy seguro de que eso sea apropiado para un proyecto emancipatorio.

GRACIELA FERRÁS: Absolutamente. Con relación a que el populismo es de izquierda o no es populismo y volviendo al neoliberalismo, voy a ir a un planteo de Foucault en el libro *Nacimiento de la Biopolítica* donde dice: “El neoliberalismo no se presenta totalmente como una alternativa política, sino como una suerte de reivindicación global multiforme, con anclaje a derecha y a izquierda”. Esta es una reflexión afortunada porque no pierde actualidad, pero también muy poco feliz. ¿Qué pensarías de esto? Y volviendo a esta idea de ausencia de un punto de anclaje, ¿podrías explicarnos un poco sobre tu concepto neológico de “no política” y la relación que tiene con todo esto?

JORGE ALEMÁN: Creo que esa frase de Foucault tiene una dimensión interesante, porque la verdad es que el neoliberalismo no está solo en la derecha. Es decir, está entre nosotros y en nosotros, el neoliberalismo no se puede pensar meramente como un exterior, esa es su potencia. Está en el propio modo que tenemos de vivir. Y con respecto a la “no política”, que es un neologismo que empleé un día para explicar cómo hay una enorme cantidad de sectores de la población que han perdido todo interés por las construcciones, debates o referencias políticas. Al no haber punto de capitón, no hay forma de situarse con respecto a los legados simbólicos, ni con respecto a las herencias. No hay manera de leer retroactivamente y esto va produciendo una suerte de despolitización que la derecha ultraderechizada es la que mejor está en posición de poder captar. A eso he llamado “no política”, la irrupción en un montón de sectores –entre los jóvenes también– de una indiferencia absoluta por la política, porque la política ya no habla para ellos. Además, porque no hay ningún punto de capitón donde se pueda articular un deseo o entusiasmo con respecto a la política. E incluso otro nuevo movimiento dentro del sector progresista, entre exmilitantes, un cierto éxodo de personas que se retiran, se

van a vivir a las afueras, dejan las ciudades, una cierta deserción, un cierto “no me interesa más, ya está, ya di todo lo que podía dar y esto vuelve siempre al mismo sitio”, “esto no tiene ningún arreglo”, “esto no va a cambiar nunca” y eso va teniendo lugar. Bifo Berardi, el otro día, hablando conmigo, veía un aspecto positivo de esa deserción, creo que su próximo libro se va a llamar así. Y en efecto, no sé si es positivo, pero sí se está cumpliendo. Hay muchísimas personas —es más difícil en el mundo latinoamericano—, pero aquí hay muchísimas personas (exmilitantes de Podemos) que cuando me los encuentro, me cuentan que se han ido a vivir a las afueras y que están centrados en lo que clásicamente se llamó la “vida personal”. Así, incluiríamos la “no política”, este nuevo capítulo.

GRACIELA FERRÁS: Y de este nuevo capítulo, ¿pensás que forma parte de las subjetividades que produce y reproduce el neoliberalismo?

JORGE ALEMÁN: No, ellos se ofenderían si digo esto, porque muchos de los lectores de Foucault y de Laclau están en esta posición, tendría que ir con mucho cuidado. Simplemente, además, no creo que esté en condiciones, por ahora, de evaluar este fenómeno. De lo que hablo es de que hay muchas personas que dicen “voy a una experiencia interior”, “voy a mi propio ser”, “voy a hacer una experiencia con el amor o con los más próximos”. Incluso en muchos casos, con una retirada del mercado, muchos de ellos han renunciado a sus trabajos para irse a vivir de una manera más austera. No sería tan sencilla mi respuesta de que eso está dentro del neoliberalismo, porque lo que sí veo es una deserción, tal vez la palabra deserción es un poco fuerte

MIGUEL ROSSI: Retirada, digamos, porque es un poco recurrente en la filosofía eso. Si uno toma en cuenta, por ejemplo, la caída de las polis o el descreimiento de una postura colectiva —en sentido político fuerte, antiguamente—, filosofías como el estoicismo, epicureísmo. Esa salida por la vía íntima, cuando ya no se puede cumplir o se descrece

JORGE ALEMÁN: Sería una mezcla de estoicismo y epicureísmo. Está bien la analogía, me parece que, de combinarse con algo, se combina con aquellas corrientes filosóficas que ya no tienen un proyecto para la polis y tienen un proyecto para su propia existencia.

GRACIELA FERRÁS: Es un tema. Porque el neoliberalismo como una razón gubernamental, como nueva razón del mundo, como lo había definido en su momento Foucault en la biopolítica, es una metamorfosis que toca todas las formas de existencia tanto económicas como no económicas. Pro-

duce cierto horror esa verdad los afectos, el individuo, como una fuente de rentabilidad. Entonces, la retirada de la que vos y Miguel vienen hablando podría ser algo así como un “restarse” de estar emplazado, como un locus de inversión, pero, a la vez –pienso en voz alta–, ¿este deseo estoico no conlleva cierta renuncia a la ilusión de un mundo mejor en colectividad?

JORGE ALEMÁN: Sin duda hay un escepticismo. Es algo así –como dado el imperativo neoliberal superyoico es pedir más, pedir más–, trato de salirme de esos imperativos de rendimiento, en donde no va a ser nunca suficiente, he llegado a la conclusión de que no llego más a lo que me están pidiendo y de que, haga lo que haga, la vida va a ser cada vez peor, y la vida, además pasa y transcurre. Por eso me ha gustado el ejemplo con las filosofías, hay una mezcla de escepticismo en materia de política y luego, hay vertientes más hedonistas o más estoicas. A Bifo le encanta esta idea de que va a haber comunas como fuera del mercado, con una especie de orden terapéutico interno. Habría que ver si, en poco años, no empieza a haber inmobiliarias que te organizan el éxodo a algún lugar. Además, no sé cuántos lugares quedan, porque los lugares que quedan para, de verdad, hacer una experiencia así, serían los de Latinoamérica; aquí en Europa...

GRACIELA FERRÁS: ¿Otra vez América como ensayo y utopía?

JORGE ALEMÁN: América da, pero si voy a proponerme salir de aquí, de mi barrio, para irme a las sierras, en Granada, nada... Personalmente, lo que puedo admitir de todos estos, en París se está dando de una manera marcadísima, hay personas que renuncian a puestos importantes y eso es llamativo, en el sentido de que han preferido ir a una vida que no les exija más. Sin embargo, no deja de ser una respuesta muy superyoica. Es la idea de decir a este juez no lo voy a convencer más y voy a tratar de buscar unas condiciones que sean menos exigentes. Es una despedida que confirma que vivimos todavía en el tiempo del duelo de la revolución o, mejor dicho, por la revolución.

MIGUEL ROSSI: Volviendo al comienzo, lo dijiste de forma rápida, pero me parece muy importante esta cuestión del discurso del amo. Desde el sentido común se dice “derribemos el discurso del amo”, pero, al mismo tiempo, aquel es, también, el discurso del inconsciente. Y no es gratuita esta “caída” del amo.

JORGE ALEMÁN: El discurso del amo tenía mala prensa por cómo sonaba, pero era el principio de realidad, finalmente había una imposibilidad. El

discurso del amo no era una conexión de todos los lugares, en el discurso del amo había una brecha, había algo que hacía imposible su totalización. Y luego, además alojaba al sujeto en su división y había un resto, si uno ve la fórmula, si uno le presta atención al discurso del amo. De hecho, en mi libro *Ideología* trato de proponer un corte del discurso capitalista, donde estuve haciendo pruebas con la banda de moebius, para dar cuenta de la circularidad del discurso del amo. Descubrí que cortando la banda de moebius no por el medio, ni por la mitad de la banda, sino por el tercio, quedaba un círculo como resto, la banda como un círculo. Ahí se reestablecía la posibilidad de un corte en el discurso capitalista, establecer un lugar para el sujeto y para el *objeto a*. El discurso del amo estaba constituido de ese modo, estaba trabajado por la imposibilidad y era, además, la vía de acceso a los demás discursos. Está bien, podría estar la crítica foucaultiana el discurso del amo es la sociedad disciplinaria, vale. Así y todo, tenía siempre la posibilidad de salirse de este circuito siniestro; en cambio, ahora, el discurso capitalista conecta a todos los lugares imposibilitando la fuga.

MIGUEL ROSSI: Claro, en el fondo no es un discurso. Uno podría pensar que el discurso capitalista no es un discurso.

JORGE ALEMÁN: Claro, no tiene las propiedades lógicas del discurso, sino que sería una especie de pseudodiscurso o contradiscurso. Pero es lo que nos obliga a pensar que, por ejemplo, esta retirada de las personas que se van fuera. En América Latina también está ocurriendo de un modo, hay muchísimas personas que conozco que han perdido el interés por la política y no desde la derecha, sino que están más referidas al arte en general (literatura, música, cine). Es lo que nos hace pensar que eso no está fuera del discurso capitalista. Ahora el discurso capitalista no tiene exterior, y esto invade de gran escepticismo y ha generado lo que algunos autores llaman la “melancolía de izquierda”.

GRACIELA FERRÁS: Me parece que hay una palabra que no está presente, pero que de alguna forma está ahí, está queriendo salir: soledad. Como dos vías, soledad en cuanto a estas subjetividades que produce y reproduce el neoliberalismo (en el sentido del consumidor consumido, el empresario de sí mismo, el deudor permanente de su propia vida, etc. Este individuo como capital humano, como focus de inversión que venimos describiendo) y esta soledad que aparece ahora y que se articula más con la idea de melancolía.

JORGE ALEMÁN: Esto de soledad me evoca mi término de soledad: común. Hay una soledad, en el sentido de que si te caes nadie te va a levantar

(salvo que te levanten estas organizaciones que hacen de suplencia de las que hablábamos antes). Cada vez hay más soledad, en el sentido de que hay un desamparo que ha crecido, hay un sentimiento de exclusión y desamparo que se ha vuelto muy pronunciado. Esto es muy distinto de la soledad: común, de la que he hablado para mostrar que en la igualdad no había homogeneidad ni equivalencia, sino que gracias a la igualdad cada uno se iba a encontrar con su intimidad más diferente, con su diferencia más radical.

GRACIELA FERRÁS: ¿Cómo ves el escenario en América Latina, donde hay mayor precarización y una gran desilusión? No sé si animarme a decirlo así hoy, pero esto parece cierto fracaso de proyectos políticos progresistas. ¿Cómo ves la posibilidad de esa soledad en común? ¿Están dadas las condiciones? ¿Hay que pensar de otra manera?

JORGE ALEMÁN: No, las condiciones no están dadas. Partimos, más bien, de la idea de un acto exnihilo hoy en día. Las condiciones hay que constituir las, dadas las características que vamos viendo que tiene la extensión del discurso capitalista, pensar que habrá condiciones es muy difícil. Ahora, ni siquiera el capitalismo es una realidad absoluta, ni siquiera el capitalismo es un crimen perfecto. Ni el capitalismo puede agotar lo que es, poder hablar de la inteligencia artificial, de la digitalización, de la financiarización, de la manera en que los propios organismos ya están intervenidos por la técnica. Todo eso me parece indispensable para que sea pensado. Pero, por posición ética y teórica, no considero a ninguna realidad constituida de manera absoluta y en forma definitiva. Con lo cual, de un momento a otro, siempre puede haber un resquicio en donde se abra un nuevo punto de partida. Argentina, por ejemplo, tiene siempre unas condiciones especiales. Por ejemplo, haber anudado el movimiento nacional y popular con los derechos humanos, eso no pasó en ningún lugar del mundo. Eso les da a los derechos humanos una condición política (la constitución, incluso, de un sujeto político), que en otra parte del mundo no se ha dado, siendo los derechos humanos pura superestructura institucional, corporativa, administrativa y nada más. En cambio, al estar anudados al movimiento nacional y popular, eso es parte del tesoro simbólico.

MIGUEL ROSSI: ¿No crees que en ese sentido la Argentina –para decirlo en estos términos– no es una sociedad nihilista en lo que atañe a la pasión política, a la discusión política? Especialmente, y es una impresión, si nos comparamos con Europa. Incluso, se puede decir que la gente asiste a las discusiones políticas como si fuera una novela. Es decir, la gente ve programas políticos y hay una pasión, para bien o para mal, no hay una especie de

nihilismo. En Argentina hay un erotismo con respecto a la política, me da la sensación; no sé cómo es en Europa, si allá no es más bien una caída o sociedades más nihilistas. Pero es una impresión.

JORGE ALEMÁN: Es correcta la impresión. En Argentina, desde luego, está ese erotismo político, pero en Europa también está. Por ejemplo, en España hay una coalición de izquierda interesante, que ojalá se siga manteniendo. Después de todo, acá está gobernando el partido socialista con el partido comunista, con Podemos, con la izquierda vasca y la izquierda catalana. Eso, la verdad, ha aguantado bien la aventura y en una de esas vuelve a ganar, no lo sé. En todo caso, la diferencia sería que en Europa hay una visión más apocalíptica del mundo que en Argentina; cuando voy, el mundo se desvanece. Acabo de estar en Argentina, un mes y poco más, y la sensación de la guerra, en fin, de lo que puede hacer en cualquier momento que este mundo estalle. Es tan intenso lo que ocurre en el orden local, que uno a los pocos días se olvida del mundo. Y se tiene la sensación de que un día uno puede ver un hongo nuclear gigante, mientras estaba discutiendo sobre quién se presenta como candidato. Es decir, en Europa esto más que nihilismo puede ser un matiz ligado a que hay una presencia más efectiva de una idea que al final, ahora, sí es apocalíptica. Es la idea de que es muy difícil que a un ciudadano le preguntes por el año 2200. El otro día leí un pasaje de Heidegger que decía: “En el año 2300 recién, los seres humanos se darán cuenta del precio que han pagado por la extracción metafísica y por haber llevado todo a la técnica”. Es muy difícil aquí que alguien piense que vamos a llegar al 2300. Tal vez, ese sería un aspecto a pensar y lo constato allá (cuando estoy en Argentina), que yo mismo me olvidé de lo que pasa fuera. O sea, aquí, en Madrid, cuando leo el periódico, no leo la política nacional, las primeras páginas tratan lo que está ocurriendo internacionalmente, siempre me parece más secundario lo que, después, sucede localmente. En cambio, en Argentina, la sensación que tengo es que se desvanece ese escenario mundial, no quiere decir que la gente no esté informada, ni que desconozca el asunto, pero es de otra manera.

GRACIELA FERRÁS: Sí, me parece que hay algo, también, de un lugar de la erótica y de los afectos, y quizás en Europa es diferente. Hay aquí como un *apapachamiento* (tomo una palabra mexicana que quiere decir algo así como abrazar en y desde el alma). Algo que hace que, a pesar de que esa subjetividad neoliberal venga con todo, siempre hay un lugar para la empatía con el otro.

JORGE ALEMÁN: La cosa tiene momentos, por ejemplo aquí, en el momento en que emergió Podemos –Ernesto no llegó a ver el despliegue de eso, pero Chantal sí–, tal vez sea la primera estructura política que además estuvo a dos o tres puntos de ganar el gobierno, absolutamente laclausiana. La experiencia política que vi más claramente identificada con la lectura de Laclau fue Podemos, más incluso que en Argentina (ahora, después, todo terminó donde terminó, fue muy difícil sostenerse e internamente las cosas se pusieron muy difíciles).

GRACIELA FERRÁS: Me gustaría volver, si no estás muy cansado, al tema de la democracia. Vos decías: “La democracia está intervenida, la democracia está emplazada” y te hacías esta pregunta de si hay que seguir defendiendo la democracia o, mejor dicho, qué democracia es la que estamos defendiendo. Me preguntaba hasta qué punto habría que volver –lo voy a decir mal, seguramente– a esta idea y advertencia de Rancière de que, de alguna manera, estamos defendiendo, entendiendo o interpretando la democracia con los mismos argumentos de aquellos que han sido sus detractores, aquellos que siempre la impugnaron. Quiero decir que la democracia no necesariamente tiene que ser liberal. Decir democracia liberal no es sinónimo de democracia “a secas”, sin más.

JORGE ALEMÁN: Sí, pero es una idea. Es decir, el problema es que también se está percibiendo, ya que ustedes hablaron del erotismo, los límites de las conceptualizaciones. Todo el mundo aquí, por ejemplo, los que convocan a esta mesa saben que no es lo mismo la contabilidad de la población que el pueblo. Y no es lo mismo la democracia, que es la policía para Rancière, que la otra democracia, y todo el mundo dice que apostemos por la otra democracia. También Laclau pensaba en una radicalización de la democracia, que no es la misma que esa que consideramos intervenida o emplazada por el mercado.

La gran pregunta es ¿desde qué lugar se puede efectuar eso? Rancière tiene una idea que considero equivocada. Piensa que el amo tiene que estar vigilando todo el tiempo, porque si no, el oprimido se puede democratizar, para usar sus palabras, el oprimido se le puede escapar. Y explica por qué tanta vigilancia, por qué es necesario tanto control, si el oprimido ya cede voluntariamente su sumisión. Yo no creo que haya tanta vigilancia y control para controlar al oprimido solamente, sino porque el propio desarrollo del capitalismo no tiene otra forma de proseguir salvo controlando, ordenando y, a la vez, desordenando. Hay algo irrisorio en Rancière, y es que la verdadera democracia sería después organizar, como en algunas regiones griegas, un gobierno por sorteo. No veo eso, lo veo un poco disparatado.

GRACIELA FERRÁS: Sería como el extremo para poner en cuestión cualquier forma de representación política.

JORGE ALEMÁN: Es como una democracia que preservaría su horizontalidad y sería ajena a toda representación vertical organizando gobiernos por sorteo. ¡Dios mío! La lotería del cuento de Borges: como todos los hombres, he sido cónsul, he sido procónsul en Babilonia, ahora te toca ser esclavo. Me parece divertido lo de Rancière, pero un poco delirante.

MIGUEL ROSSI: Además, es complejo el tema de la democracia. Hay que pensar bien el concepto de democracia, porque también en la historia de Occidente uno ha visto –y esto no es una crítica a la democracia– cómo históricamente han convivido muy bien democracia e imperialismo, empezando por Atenas, que de hecho era más imperialista que Esparta. Entonces ahí hay un problema de esta construcción democrática interna (la asamblea, la liberación interior), pero, al mismo tiempo, uno hace abstracción de todo ese dispositivo imperial, por ejemplo

JORGE ALEMÁN: En el mundo moderno tenemos varios ejemplos de democracias muy rigurosas coexistiendo con un ejercicio imperial muy serio, como Francia. Esto ha sido así desde el comienzo. Luego está la denominada “democracia popular China”, que sería difícil verla del lado democrático. Hasta que no haya una emergencia de acontecimientos populares que reinvente. O sea, los conceptos han llegado bastante lejos, las conceptualizaciones y todos los términos de los que estamos hablando son fruto de grandes elaboraciones que se produjeron en el siglo XX (el siglo XX ha sido verdaderamente pródigo en construcciones teóricas). Ahora, faltan los acontecimientos sociales, lo que surja desde abajo para abrir nuevas consideraciones, si no es muy difícil. Igual tenemos que seguir. Precisamente hice un *Breviario* para decir: “Seamos breves, porque esto no da para grandes desarrollos”; ya los hay, como mucho puedo precipitar algunas conclusiones o realizar algunas diferencias que me parezcan oportunas. Sobre todo, porque siempre me interesa que el psicoanálisis no quede fuera de la fiesta, porque al psicoanálisis lo veo también intervenido, emplazado. Es decir, el psicoanálisis tiene que sobrevivir a la inercia de sus propias instituciones. Pero faltan los acontecimientos que son los que verdaderamente pueden atravesar la línea y esperemos que el acontecimiento no sea la guerra.

MIGUEL ROSSI: Esperemos, es una posibilidad.

JORGE ALEMÁN: Porque esa discusión estuvo entre Heidegger y Jünger (en el sesenta cumpleaños de Heidegger), si el modo que tenía de emerger el

ser, en una nueva modalidad de habitar la tierra, era a través de la guerra —que Heidegger le dice que no, que la sobremedida de dolor no va a traer aparejado cambio alguno—, pero habría que ver. Lo que se empieza a demostrar ahora, es la otra pata del capitalismo, que sin guerra no podés existir. Esta cuestión, por ejemplo, no está tan presente en América Latina, para volver a la observación de los dos sobre las diferencias con América Latina. En Europa se ha vuelto patente que la guerra era inevitable para el propio desarrollo, no es un accidente la guerra, es lo que llaman algunos teóricos un “accidente normal”, formaba parte del desarrollo intrínseco del capitalismo. La pandemia fue un “accidente normal” también. Es decir, no son cosas que sobrevengan de la contingencia, sino que están previstas en el plan interno, en la lógica interna de lo que se está desplegando.

MIGUEL ROSSI: Ahí uno puede ver la propia lucidez de Freud con relación al nazismo, pero también a Einstein y cierta ironía sobre el dispositivo pacifista. Como si Freud tuviese conciencia de, por un lado, criticar esta noción del nazismo (la intuición sin mediación racional), pero, al mismo tiempo, un dispositivo pacifista imperial en el sentido de restarle al otro humanidad.

JORGE ALEMÁN: En el pesimismo antropológico de Freud estuvieron anticipadas muchas cosas, porque incluso en el *Malestar de la cultura*, que antes evocaste, hay también referencias a la Revolución bolchevique. Y él no los crítica de un modo conservador, sino que admite que, tal vez, las transformaciones económicas sean muy importantes, pero duda de que ello vuelva a la sociedad más feliz, que la felicidad del hombre juegue su destino en eso. En esto Freud, su escepticismo fundamental —a raíz de su descubrimiento— acertó en varias; es uno de los pensadores, como diría Lacan, únicos hombres de la verdad que quedan.

GRACIELA FERRÁS: Vuelvo un poco al inicio de la conversación. Vos habías hablado de una peculiaridad en la Argentina por la cual se había anudado el movimiento nacional y popular con los derechos humanos. ¿Qué relación, si es que la hay, encontrás con este rasgo propio de la democracia argentina y la necesidad de un movimiento conservador del que hablas en varias de tus obras en la izquierda lacaniana y los movimientos políticos progresistas?

JORGE ALEMÁN: Sí, va en ese sentido. Pienso que la izquierda lacaniana es conservadora, pero no en el sentido de la referencia clásica a los partidos conservadores, sino a abrir la discusión de lo que merece ser conservado, dado que estamos en una estructura que se lleva todo por delante. Entonces, en otra época (cuando estábamos bajo el paradigma de la revolución en

los setenta), se trataba de fundar y constituir al hombre nuevo. Ahora, todos sabemos que el comienzo absoluto es equivalente a la pulsión de muerte. Entonces, ¿la familia es un aparato represivo? Bueno, hasta ahora no se ha demostrado que sea así —da igual que la familia esté compuesta por trans, *queers*, que no sea heteronormativa, estoy totalmente de acuerdo—, pero sigue siendo el amor que hay en la familia un modo apropiado de criar. ¿La religión es el opio del pueblo? Bueno, no deja de ser uno de los sustratos simbólicos más importantes de la historia del arte y de la historia de la humanidad en general, habría que ir un poco más despacio con eso. El lenguaje, ahora está más de moda decir que el lenguaje mismo pertenece a determinados tipos de dominación (especialmente la dominación heteropatriarcal). Me molestan mucho aquellos que están en contra del lenguaje inclusivo, soy anti “antilinguaje inclusivo”, me parece que se ha dado y está bien que se desarrolle, pero hay una ficción positivista que hace pensar que si el lenguaje cambia y se nombran todas las cosas, ya no habrá ninguna imposibilidad. Como el lenguaje funciona a raíz y gracias a lo imposible, la poesía solo puede tener lugar en la medida en que hay una imposibilidad de nombrar las cosas. En ese sentido es que emergió, en mis proyectos teóricos, la palabra “conservador”, es decir, no ser conservador en lo económico, pero sí tener una distancia conservadora con respecto a lo institucional.

MIGUEL ROSSI: Totalmente.

JORGE ALEMÁN: Si un maestro entra a un colegio y el aula se calla para escuchar al maestro, en mis primeros años de formación esto era represivo, ahora ya no queda en ningún espacio público la posibilidad de que un maestro entre a un aula y los chicos se callen, tienen que estar verdaderamente muy interesados. En la salud mental también hablaría de muchas cosas referidas a esto.

GRACIELA FERRÁS: Sumamente interesante. Ahora sí, vamos a la última pregunta. Ya que mencionaste la poesía, ¿qué anudamiento te parece que se puede hacer entre la política y el esfuerzo de poesía?

JORGE ALEMÁN: En mi experiencia personal, primero fue la poesía. No soy un psicoanalista que escribe poesía, sino que he sido un joven poeta muy prematuro que se dedicó al psicoanálisis. Después, pienso que la poesía en sí misma es una política, en el sentido de que le hace objeción a las codificaciones inertes del lenguaje. Creo que uno de los grandes problemas de todas las instituciones es, inmediatamente, el código o la lengua, en la manera que empieza a entrelazarlas. Eso se ve no solo en el psicoanálisis, sino también

en la política. Empieza a haber toda una hermenéutica en donde se analizan gestos, se hacen interpretaciones, se analiza la llamada “realidad” y siempre tengo la sensación de que lo que está ausente es la dimensión poética. Porque la dimensión poética es la que te permite entender que no hay tanta estabilidad en el modo en que se nombran las cosas, ni en el modo en que uno cree que se las puede apresar conceptualmente. Entonces, no entiendo la poesía solo como la práctica literaria del poema, sino como una actitud ética con respecto al lenguaje. Esta es un poco mi idea, es decir, no es una invitación a que todo el mundo sea un gran lector –que sería muy interesante que fuese así–, pero que se reflexione. Por ejemplo, cuando voy a Argentina y escucho ciertas interpretaciones políticas, las veo faltas de poesía, en el sentido de que dan de inmediato en esas interpretaciones y lecturas, muchos supuestos y mucha presencia de algo muy codificado y de algo, por lo tanto, muy establecido (como lo he visto en muchas instituciones analíticas).

MIGUEL ROSSI: Es muy interesante lo que decís, porque muchas veces se ha vinculado la defensa de la poesía con la idea de inmediatez, cuando la inmediatez es peligrosa también. Pensar la poesía, como decís vos, justamente es mostrar que siempre hay una dimensión de lo real que lo simbólico y el lenguaje no pueden cubrir, a diferencia de la reivindicación de la poesía como lugar más primario, de la inmediatez.

JORGE ALEMÁN: La poesía (junto con lo matemático) es una de las grandes aproximaciones a lo real y, precisamente, está en una lógica distinta de inmediatez, por eso perdura. También por este motivo es un gran ejercicio poder encontrarse con la lectura de un poema. Aparte, amplía de una manera bastante clara el marco teórico. Latinoamérica tiene grandes poetas y Argentina también. Dicho sea de paso, hay grandes poetas. Y luego, uno escucha a los políticos y dan ganas de decirles que deberían tener, con respecto a la lectura y a la escucha, una mayor apertura. Sobre todo, cuando uno siente que se vuelve tan fácil que las cosas se codifiquen, se interpreten siempre del mismo modo y retornen con tanta facilidad ciertos órdenes fantasmáticos que parecen inamovibles. En nuestro campo, no me refiero a las derechas, sino al propio campo, es decir, la izquierda “fácil” no es poética, la izquierda “difícil” tiene que ser poética. Y la única izquierda que queda por pensar es la difícil.

La diferencia entre sujeto y subjetividad. Eso, para mí, es la izquierda “difícil”. Cuando me dicen: “La subjetividad está constituida por las relaciones de poder y ha sido intervenida históricamente”. Y vienen las seguidoras de Judith Butler y dicen: “Los géneros son una invención de poder patriarcal”. Y los otros dicen, además: “Las relaciones de poder a través de Foucault”. Y

llega un momento en que del sujeto no hay nada específico, no hay nada singular. Ha quedado todo librado como los diversos juegos de las relaciones de poder entre sí. Bueno, lo considero una izquierda “fácil” a eso. La izquierda difícil es cuando uno soporta la heterogeneidad y dice está esta producción de subjetividad, pero está también esta otra. La relación con la muerte, la relación con el sexo y la relación con la palabra podrán cambiar históricamente, pero siempre continúan. Claro que no es lo mismo la relación con la palabra, el sexo y la muerte en el siglo XXI y en el año 23 en Roma, vale. Pero sigue siendo la relación con la muerte, la palabra y el sexo. En cambio, cuando se disuelve todo en una especie de historicismo y se pierde de vista la historicidad (que es distinta del historicismo), veo que es la izquierda “fácil”. Mi intención con la izquierda lacaniana es la izquierda “difícil”, o sea, que haya muchos obstáculos. Es lo que me diferencia de los deleuzianos, uno lee *El anti Edipo* y parece que empieza a volar: fractales, rizomas, potencias.

GRACIELA FERRÁS: Máquina deseante

JORGE ALEMÁN: Claro, máquina deseante. Diciendo eso, además, inmediatamente se entienden muchas cosas. Uno lee a Lacan y no entiende nada.

MIGUEL ROSSI: Un poco es como esto que decís, Jorge, de intentar negar lo real en el sentido lacaniano. El mismo Foucault a veces me da la sensación de que cuando piensa el sujeto en relación con las prácticas sociales o la subjetividad, parece que las prácticas sociales siempre están llenas, están completas, justamente no están perforadas.

JORGE ALEMÁN: Él tiene aciertos, por ejemplo, cuando expresa que el soberano actual te da la vida, no la muerte, y te obliga a vivir de una manera determinada. Hay observaciones muy buenas en *El nacimiento de la biopolítica*. El problema que veo en Foucault es que el poder realiza tantas operaciones que después no se sabe cuál es el punto donde se podría producir el corte, porque ya está constituido todo. Si no se diferencia el sujeto de la subjetividad, ¿cuál sería el punto a través del cual se puede realizar una operación política distinta que no sea la del poder?

GRACIELA FERRÁS: Esa es la sensación, que se desvanece el sujeto. Es una encrucijada o callejón sin salida.

JORGE ALEMÁN: Sí. Y un poco el feminismo está en esa encrucijada también, entre ser una izquierda “fácil” o una izquierda “difícil”. Hablo del feminismo porque, tal vez, es el proyecto más atractivo y el proyecto emergente con más fuerza en la política de los últimos años. Tendría que estar destinado a transformar la vida política en general.

MIGUEL ROSSI: Claro, porque uno dice “los feminismos”, pero ahí volvemos a lo mismo. Un poco vos lo planteas en el *Breviario*, en esta cuestión de lo femenino como el no-todo, aquel que pone en cuestión (ojo que no dice que no tiene que haber algo de la dimensión fálica como anclaje, porque también es importante, pero al mismo tiempo, el no-todo) cómo pensar una política desde el no-todo.

JORGE ALEMÁN: Exactamente. Nadie, por cambiar de género, accede a una liberación plena. La imposibilidad de la relación sexual, que las pulsiones siguen siendo cuatro, la relación con la castración. Todo eso, seas trans, travesti, *drag queen* o cualquiera de las nuevas variantes de LGTBI+, sigue operando. Si uno dice que ya no operan más porque ha accedido a su verdadera identidad, veo que está la izquierda “fácil”.

GRACIELA FERRÁS: O sea, ¿la izquierda “difícil” es un saber hacer con la incomodidad y alojarla?

JORGE ALEMÁN: Sí, con imposibilidad. Es decir, en la izquierda “difícil” siempre está la impotencia y la imposibilidad. Es por eso por lo que comencé la conversación hoy con ustedes, entre el debate teórico de la izquierda, a saber: materialismo más Deleuze o materialismo más Lacan.

MIGUEL ROSSI: Muchísimas gracias, una alegría, un placer.

GRACIELA FERRÁS: Un placer, te agradecemos un montón.