



“EL PODER NO ES EL SUELO NATAL DEL SUJETO”.

CONVERSACIÓN CON JORGE ALEMÁN

“Power is not the native soil of the subject”. A conversation with Jorge Alemán

JOSÉ ALBERTO RAYMONDI

ASOCIACIÓN MUNDIAL DE PSICOANÁLISIS / ASOCIACIÓN CULTURAL CRUCE

josearaymondi@gmail.com

José Alberto Raymondi. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Psicoanalista miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y socio de la Asociación Cultural Cruce. Compilador del libro: *Elecciones del sexo. De la norma a la invención* (Ed. Gredos). Autor de múltiples artículos y textos publicados en diversas revistas y libros vinculados al ámbito de la filosofía, la cultura y el psicoanálisis. En el último año se publicó en el Fondo de Cultura Económica el libro: *Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea*. Allí se encuentra un capítulo acerca del inconsciente en Lacan.

RECIBIDO: 1 DE NOVIEMBRE DE 2017

ACEPTADO: 18 DE NOVIEMBRE DE 2017

RESUMEN: En esta conversación se aborda un tema de especial interés en el marco del pensamiento contemporáneo: la biopolítica y su relación con lo que se puede considerar como las nuevas teorías de la subjetividad o el sujeto. El psicoanálisis se encuentra en la actualidad entre los discursos que han renovado la perspectiva moderada de la concepción del sujeto. Lacan se ha convertido en un autor subversivo de estas concepciones clásicas acerca de lo subjetivo. En ese marco conceptual, Jorge Alemán se ha erigido en los últimos años como un autor relevante para entender las posibles articulaciones entre política y psicoanálisis. Fundamentalmente sus desarrollos e innovación teórica permite un diálogo con los pensadores que luego de Foucault continúan pensando y produciendo en torno a la biopolítica. Esta conversación aborda puntos cruciales de los planteamientos más álgidos y complejos de ese debate actual.

PALABRAS CLAVE: Jorge Alemán, psicoanálisis, poder, sujeto, biopolítica.

ABSTRACT: This conversation deals with a topic of special interest for contemporary thought: biopolitics and its relationship with the new theories of the subject. Psychoanalysis is currently among the discourses that have renewed the moderate perspective of the conception of the subject. Lacan has become a subversive author of the classic conceptions about it. In this conceptual framework, Jorge Alemán has emerged as a relevant author to understand the possible links between politics and psychoanalysis. Fundamentally, his theoretical innovation allow a dialogue with the thinkers that after Foucault continue to think about biopolitics. This conversation addresses crucial points of the most critical and complex approach to this current debate.

KEYWORDS: Jorge Alemán, Psychoanalysis, Power, Subject, Biopolitics.

Raymondi, José Alberto.

“El poder no es el suelo natal del sujeto” Conversación con Jorge Alemán”.
Kamchatka. Revista de análisis cultural 10 (Diciembre 2017): 151-160.
DOI: 10.7203/KAM. 10.10996 ISSN: 2340-1869

J.A. RAYMONDI: A Foucault le debemos mucho, sobre todo si se intenta pensar el horizonte político de nuestra época. Entre algunas de sus consecuencias teóricas, quizá, la que ofrece un marco conceptual lo suficientemente amplio para esta conversación es la idea del biopoder y la biopolítica. En este marco, creo que la idea ya aceptada es que estamos ante una suerte de nueva ontología para entender el poder y su eficacia. Foucault ha revelado que el poder es una función vital: produce vida, interviene directamente en la subjetividad sin coacción alguna (al menos si entendemos la diferencia entre los aparatos disciplinarios y los aparatos que con Deleuze llamamos de “control”).

Tu producción intelectual, Jorge, se inscribe en una nueva teoría política de la subjetividad, y más concretamente en una nueva teoría política del sujeto. Una teoría política que se funda a partir de cuatro pensadores (Marx, Freud, Heidegger y Lacan). De ellos extraes el material para tu propia artillería conceptual. Diría que has sabido combinar y transformar sus ideas de un modo original. ¿Podrías, para iniciar la conversación, darnos un breve mapa de esta articulación? Creo que es importante porque, de alguna manera, Foucault y los otros pensadores “biopolíticos” (Agamben, Hardt y Negri, Rancière, Esposito, etc.), han intentado configurar un pensamiento político que permite concebir vías para aquello que se sustrae, que hace resistencia al poder en su modo neoliberal. Incluso en el plano, tal y como lo desarrolla Agamben, de la soberanía. Me parece que, en definitiva, todos ellos remiten a la noción de vida y a sus diferentes declinaciones, de las que nos iremos ocupando a lo largo de la conversación.

JORGE ALEMÁN: Es un tema bastante agudo y bastante complejo. En primer lugar, como tú sugieres, el gran mérito, el gran hallazgo de Foucault es haber abandonado la hipótesis represiva. Es decir, el poder, en su obra, se presenta como “relaciones de poder”, como relaciones de fuerza entre unos y otros, que son eminentemente productivas; es decir, el poder es creativo, es seductor, el poder genera incluso libertades. Es una concepción del poder que se desmarca del campo semántico desde el que el poder venía siendo tratado, según el cual este era una instancia exterior que oprimía y disciplinaba -o controlaba- a los cuerpos. Por el contrario, y en la medida en que el poder y el saber también establecen un nuevo tipo de relación en los textos de Foucault, esa extensión del saber hacia los cuerpos y hacia las subjetividades va generando progresivamente lo que en Foucault se denomina biopoder (tomar como objeto del saber distintos tipos de poblaciones, distintos tipos de colectivos) y, también, las denominadas “tecnologías del yo”.

Hay en Foucault (ya que has evocado mis 3 pensadores + 1: Marx, Freud, Heidegger, con Lacan puntualizando) un cierto debate con Marx. Mientras en Marx las ideas son siempre las ideas de la clase dominante (y había una focalización en la burguesía), y luego el sujeto era unificado bajo el nombre de “proletariado”, en Foucault, en la medida en que el poder no está centralizado, sino que, digamos, se ramifica (y hay efectivamente, ecos spinozianos de ello: de potencia, de afirmación, la lectura de Nietzsche, que tanto Foucault como Deleuze comparten), el sujeto que era eventualmente el proletariado (con todo lo que esto implicaba en el texto de Marx, en referencia a la extracción de la plusvalía, la participación del proletariado vendiendo, bajo la forma de fuerza de trabajo, su mercancía, etc.) queda seriamente desplazado. A partir de aquí, en Foucault se abre una política –una

biopolítica– de luchas múltiples. Emerge la multiplicidad. Es decir, ya no se trata de proseguir pura y exclusivamente en la línea de un solo sujeto –el proletariado–, sino que se trata de una multiplicidad de luchas: la del movimiento gay, los movimientos de los prisioneros, los movimientos en los centros psiquiátricos, etc. Hay una multiplicidad de frentes que se corresponde tal vez con el ocaso histórico del término “revolución” y del sujeto histórico de la misma –en relación con lo que decíamos antes en torno al proletariado–. Efectivamente, esto tiene, durante un periodo, un gran sentido político, porque ahí hay algo que se reconoce: que aparece una fragmentación nueva de distintos ámbitos de lucha, de distintos campos que se constituyen en relación con esas luchas. Hay además un cierto debate, que el propio Poutlanzas desde el campo del marxismo asume: ¿Hasta qué punto esa manera de abrir a esa multiplicidad de fragmentos sociales no está olvidando la lucha de clases, no está volviendo a relativizarla de manera excesiva?

Pero también hay en el propio Foucault, me parece, un núcleo problemático –uno de los núcleos más problemáticos de su propuesta política–: ¿cómo se resuelve esta tensión entre biopoder y biopolítica? Si el poder tiene esa cualidad ontológica de producir, de generar, de constituir, ¿cómo se sale de él? Si resulta que el poder no es represivo, y tiene estas condiciones que le permiten a las propias relaciones de poder configurar cuerpos y subjetividades, ¿cómo podría inaugurarse una contra-experiencia con respecto a él, a ese biopoder? Ese es el giro, me parece, que se da en el camino foucaultiano, cuando él, en una entrevista, de un modo bastante sugerente, dice: “En realidad, yo no estuve pensando ni era exclusivamente mi tema era solo el poder y las relaciones de poder, sino también el sujeto”. Y ahí está su seminario *La hermenéutica del sujeto*, donde él ya ha tomado nota, digamos, de esta problemática, de esta especie de circularidad que adquiriría el poder si este tiene esa capacidad ontológica y si la subjetividad tuviera su suelo natal en el poder. En este texto, Foucault vuelve a Grecia, que es un gesto eminentemente heideggeriano (en cierta ocasión, en un reportaje, había admitido la influencia de Heidegger), y la hace hablar, hace hablar a Grecia, en los términos de la actualidad. Y el psicoanálisis, que había sido un aliado en *Las palabras y las cosas*, que era una episteme aliada junto con la lingüística y la etnología, ya forma parte de los dispositivos del biopoder: el psicoanálisis es una pastoral, como ocurre en la *Historia de la sexualidad*. Foucault forma parte de esa constelación del mundo intelectual francés en la que en un momento se percibe a Lacan como a un agente con una capacidad inusitada de dominar el mundo y entonces lo conciben como a un enemigo a batir. Así me parece que lo perciben Deleuze, Guattari, Foucault. Hay un caldo foucaultiano - deleuziano que ve en Lacan un nuevo tipo de hegemonía sobre la teoría del sujeto que ellos necesitan desmontar. Bueno, en el último Foucault está ese seminario de *La hermenéutica del sujeto*, donde Foucault vuelve a Grecia y dice que el sujeto tendría una capacidad (en Grecia no existe la noción de pecado, sino que existe la noción de exceso, la *enkrateia*, que es el término griego al que él hace referencia) en relación a sí mismo pero también en relación a los otros (ahí hay una especie de bucle), a través de lo que él llama el “cuidado de sí”, donde el sujeto lograría entonces, de algún modo, sustraerse de la dinámica interna de las relaciones de poder, volviéndose él mismo una suerte de “amo de sí mismo” (esto no lo dice Foucault, lo digo yo), alguien que logra hacerse con su propia vida y alguien que de algún modo se da a él mismo las leyes de su propio vivir.

Es discutible qué tipo de operación es esta. Es una operación que yo creo que Foucault inventó para sustituir al psicoanálisis, porque es una operación que se realiza a través del maestro, en la relación con los maestros y los alumnos. Da la impresión que de esa manera se desaloja al psicoanálisis (la transferencia) porque hay un determinado vínculo entre el maestro y el alumno en donde, verdaderamente, se produce un proceso a través del cual el sujeto se puede hacer con un "cuidado de sí", que es una especie de cura a lo griego, donde evidentemente tiene que estar excluida la pulsión de muerte, la compulsión a la repetición, etc. Toda la temática de Freud ligada a la pulsión de muerte, la compulsión a la repetición, a la relación entre el superyó y la pulsión de muerte quedan eludidas. Por eso él va a Grecia, porque en realidad Foucault tal vez piense que esas temáticas freudianas son históricas y no constitutivas. Tal vez para Foucault es una construcción histórica y no algo que pertenezca a la dimensión constitutiva del sujeto. Así que entonces va a un mundo que le permite extraer algo que va a volver a la contemporaneidad: un "cuidado de sí". De hecho, teóricos lacanianos en Argentina han tratado de introducir un psicoanálisis foucaultiano y se han intentado apropiarse de los términos foucaultianos del "cuidado de sí" como un modo de anudarlo al psicoanálisis. Pero, sin embargo, yo creo que ahí se trata de (o al menos es uno de sus objetivos más importantes) lograr distanciarse definitivamente del psicoanálisis. "El uso de los placeres", que es una expresión de Foucault, connota claramente que se trata del placer y no del goce. Hay que decir que Lacan decía que, en Grecia, no se había podido pensar en ello (la base era el principio del placer) también por la presencia de los esclavos. Es decir, no necesitaban hacer el cálculo de cuánto duraba la hora de la fuerza de trabajo, porque el esclavo trabajaba hasta reventar, dice Lacan. En una de sus conferencias, creo que es en "Freud y el siglo", hace referencia a esto. El más allá del principio del placer no parece ser un tema griego. Pero ahí habría que hacer una profunda indagación historiográfica. El asunto es que Foucault le dice a Deleuze: "A mí no me gusta la presencia de la palabra 'deseo' en tu obra". Y Deleuze le dice a Foucault: "A mí no me gusta la palabra 'placer'". Ese es para mí uno de los grandes síntomas de la posible conversación entre ellos dos. Y el espectro, en esa conversación, implica a Lacan. Es decir: uno trataría de desalojar la palabra "placer", en Foucault, y el otro trataría de desalojar la palabra "deseo", que tiene un protagonismo determinante en el *Anti-Edipo*, de Deleuze. En cualquier caso, ahí está el asunto de que Foucault trata de pensar una relación con la verdad. Eso lo podríamos compartir desde el psicoanálisis: para Foucault hay una relación con la verdad en la medida en que la verdad te transforma. Eso viene de su lectura del helenista Pierre Hadot, del hecho de que en Grecia no hay una verdad que se confunda con el saber teórico constituido en las obras, sino que participa de la verdad aquel que se deja atravesar por la verdad y es transformado por la misma. Digamos, entonces, que en Foucault se abre esta consideración, donde puede haber una relación con la verdad, con el propio cuerpo, con la propia vida, que surge en Grecia como una anticipación de un dandismo. Es decir: alguien que maneja muy bien o sabe hacerse o se da a sí mismo las reglas propias de su vida (muy nietzscheano, por otra parte. Esto recuerda a los "días de fiesta propios" y "días de luto propio" de Nietzsche. Es decir, no los que nos marcan desde las relaciones de poder. Inventemos nuestros propios días de fiesta, inventemos nuestros propios días de luto). Claro, ahí está, como está mencionado en tu pregunta, el verdadero problema, para mí, sobre el

que he trabajado: en las relaciones de poder, y por lo tanto relaciones históricas, relaciones construidas históricamente, y por lo tanto antiesencialistas.

Nosotros, también, desde el psicoanálisis somos antiesencialistas, no estamos en la idea de esencias inmutables. Pero en el psicoanálisis hay un problema que al final me parece que desemboca en un debate ontológico: pensamos que no todo está constituido en las relaciones de poder, que hay una serie de cuestiones que hacen al sujeto. Esa es mi diferencia entre subjetividad y sujeto. Como lo suelo decir, brutalmente, con una metáfora salvaje, la emergencia del sujeto es una millonésima de segundo anterior a cómo el poder lo constituye, lo modula o lo construye. Para mí el suelo natal del sujeto no es el poder. Creo que si es el poder va a ser muy difícil salir de la circularidad en la que el propio Foucault se incluyó. Él fue el arquitecto de esa circularidad. Es algo semejante a lo que pasó con Heidegger. Heidegger afirmaba que había que atravesar la metafísica, para atravesar la metafísica había que atravesar lo que él denominaba la “*onto-teología*” (y por lo tanto había que atravesar no solo la filosofía sino por supuesto la teología), pero luego dice que “*solo un dios puede salvarnos*”, apoyándose en un poema. Ese dios, ¿dónde está? ¿Pertenece a la teología o hay que arrancarlo del círculo de la metafísica teológica y generar un espacio, una topología nueva, para ese dios? Hay algo semejante en Foucault, en el sentido de que una vez que, muy escrupulosamente, puntillosamente, ha determinado cómo son las relaciones de poder, cómo el poder hace lo que hace con las vidas, imagina una vida salvífica, una vida donde el sujeto se daría él mismo, a sí mismo, la ley para que esa vida pudiera funcionar. Sin embargo, como insistía antes, desde un punto de vista marxista tenemos (y tal vez Foucault no lo consideró uno de los elementos centrales del capital) lo que hace referencia a la plusvalía, lo que le hizo a Lacan decir que Marx era el inventor del síntoma: es decir, descubrir que en una estructura hay un elemento excedente que la estructura no logra nunca metabolizar.

J.A. RAYMONDI: Ese es un asunto que me gustaría retomar. Creo que este es el punto candente con respecto a las diferentes propuestas de estos autores biopolíticos que han trabajado y se han tomado en serio a Foucault, eso incluye sus propias contradicciones. Creo que ha habido intentos de hallar soluciones, salidas, incluso de crear algo diferente, a partir de este aparente circuito que no ofrece exterioridad con respecto a la producción del sujeto y el poder. Buscan la posibilidad de sustraerse, de resistir o de producir una emancipación –un término, por cierto, que en tus últimos textos está muy presente–.

Entre estos pensadores ha emergido una variante que se denomina “*biopolítica afirmativa*”. Este concepto nos puede llegar a interpelar. Por ejemplo, desde el psicoanálisis –incluyendo, por supuesto, tus diferentes propuestas teóricas en este campo del discurso– nos encontramos con un nivel que podríamos llamar de discusión político-ontológico –siempre que asumamos una frontera permeable entre el psicoanálisis y la filosofía–. Porque muchos de estos autores biopolíticos (Agamben, Hardt y Negri, Esposito, etc.) piensan que hay algo que precede a la captura del poder, es lo que llaman “*vida*” o “*potencia de vida*”. La pregunta que se nos impone es: ¿cuál es la naturaleza de eso que se llama “*vida*”? ¿Cómo se constituye? ¿Es un producto de los propios aparatos de poder o es algo que efectivamente precede a esos aparatos de poder? ¿Y habría algo, en esa captura, que se

escaparía, que podría sustraerse, ya originariamente –ontológicamente–, a esa constitución? ¿Sólo apelando a esa fuerza afirmativa, a esa potencialidad, es que pueden encontrarse los resquicios para que este poder no sea homogéneo?

Aunque no sean autores esencialistas, sí hay una concepción de la vida y de la naturaleza que se distingue de la concepción que ofrece –sobre todo a partir de Lacan– el psicoanálisis. Me parece que aquí hay un debate y una interlocución necesaria entre estos autores biopolíticos –que además están vivos–, y el discurso psicoanalítico. Estos pensadores no toman la noción de sujeto que se deduce de la construcción lacaniana, un sujeto susceptible de advenir en su poder emancipador originario (me refiero a este momento fundacional que Lacan piensa en un tiempo lógico como alienación–separación, y que pudiéramos pensarlo en términos de poder y de lo que se sustrae al poder), y a esto hay que agregarle el esclarecimiento conceptual de tu propuesta. Hay una manera en tu forma de plantear teóricamente este problema que remite a una teoría política del sujeto. El debate en última instancia, para estos autores, se sitúa también en ese nivel ontológico. ¿Cómo pensamos aquello que puede realmente sustraerse y puede afirmarse frente a un poder sobre el que, en este horizonte neoliberal, ya nadie duda que se infiltra en cada resquicio, capturándolo todo? En relación con esto encontramos asimismo la noción de “Imperio” de Toni Negri, que también has abordado en algunos textos y conferencias. Hay bastante cercanía, a mi modo de entender, entre esta noción y en cómo tú has traído a la discusión teórica actual, desde el psicoanálisis, lo que Lacan en los setenta construyó como “discurso capitalista”. Estos conceptos remiten a una idea de homogeneización y globalización, a que no existe un resquicio en el cuerpo social y político que no este capturado por el poder. Y esto, nos lleva de nuevo a pensar en qué se sustrae de ahí, qué figuras de exterioridad –o también (por usar el término que a mí me gusta más, y que no utilizan estos autores)– qué hay de inapropiable para el poder. ¿Cuál es la condición ontológica de eso inapropiable?

JORGE ALEMÁN: Es muy peliagudo este tema, porque yo comparto con todos estos autores que has nombrado y con el problema que has señalado que hay algo inapropiable en la vida. La vida se sustrae de esas relaciones de poder. Pero, una vez dicho esto, el problema está en lo que consideramos la “vida”. Hay dificultades estructurales en la perspectiva de Lacan para considerar a la vida nada más que como una potencia que se afirma a sí misma, que quiere una y otra vez perseverar en su ser (para usar una expresión de Spinoza). A veces me da la impresión de que estos autores solamente toman de la pulsión el momento del empuje. Pero esta noción está muy problematizada en Lacan. En primer lugar, porque no podríamos reducir solo el “montaje” pulsional (expresamente, Lacan lo llama “montaje”) al momento del empuje. Sí, claro, hay un empuje permanente que como el propio Lacan sostiene no tiene ni noche ni día ni estaciones, es una constante. Pero luego resulta que esa pulsión tiene elementos heterogéneos, porque además del empuje, resulta que no es lo mismo el fin y el objeto, a la vez circunda un vacío y a la vez vuelve sobre una zona del cuerpo que es tanto exterior como íntima y que exige una topología especial que es la zona erógena. Todo eso hace, finalmente, que entre la vida y el goce haya una relación de estructura que para mí es inextirpable.

Si leemos a los nuevos teóricos del capitalismo contemporáneo, todo aparece megaconectado, hiperconectado a una gran velocidad, y efectivamente es una descripción correcta. Indudablemente, en la "infoesfera", en el capitalismo algorítmico digital, todo está megaconectado a una gran velocidad (una empresa, por ejemplo, puede cambiar su domicilio social en un segundo mientras tú y yo tardaríamos un año en mudarnos). El asunto es que no hay una vida natural, una vida pura, una vida que solo se afirma en su potencia, sustraída de todo esto. O puede ser que la haya y entonces formamos parte de un debate que se debe mantener abierto. Pero en la tradición freudo-lacanianana, la vida está contaminada de goce, y si eso no se acepta me parece que puede retornar de una manera todavía más problemática.

Pensemos en *lalengua* misma, de la que habla el último Lacan, con su neologismo famoso en él aún las dos palabras para diferenciarla de lo que él denomina la "elucubración científica" sobre la lengua que es el lenguaje. Lacan distingue claramente *lalengua* del lenguaje. *Lalengua* es una especie de ser vivo, en el sentido de que para Lacan compromete la vida, compromete la sonoridad, la voz, al goce, que no se reduce ya, pura y exclusivamente, a lo que Lacan denomina el "objeto a", sino que tiene una existencia que va más allá del goce referido al objeto de la pulsión, o al objeto causa del deseo. Lacan no deja nunca de pensar, además, en la ternalidad del nudo borromeo, en la presencia de los tres registros (de lo Real, Simbólico e Imaginario), y por lo tanto se hace muy difícil aceptar esta especie de monismo vitalista (que también podríamos encontrar en Bergson, que es un autor muy determinante para Deleuze), esta vida que pudiera ser verdaderamente aislable, separada, de los inconvenientes del goce, del embrollo del goce.

En todo caso, y teniendo en cuenta también que el destino del término "biopolítica" en Agamben, en Esposito, en Negri, merecería ser distinguido (porque cada uno se apropia de ese término y lo resitúa de un modo singular), tal vez ese sería uno de los grandes debates de esta época: discutir qué consideramos "vida". Si existe, en el que habla (en el que habla no de modo evolutivo, no en el sentido de cuando se comienza a hablar, sino en el sentido del que se ha hecho a través de *lalengua*) una vida susceptible de ser solo reducida al empuje.

J.A. RAYMONDI: Fíjate que hay algo que, de alguna manera, tiene un antecedente que también tú has señalado en tus textos. La tradición freudo-marxista precedente que depositó, ante un marxismo más determinista si se quiere, en otro concepto de Freud, en la libido, una posibilidad emancipatoria. Para estos autores que, sin haber distinguido con finura entre libido y pulsión, encontraron en esa conceptualización de la economía freudiana, una posibilidad de inaugurar allí, en eso intimísimo del sujeto, lo que no está atrapado. Pero tú, ante esta metafísica, que has denominado como "metafísica de la izquierda", y también para el debate con esta serie de autores biopolíticos, introduces ciertos matices, por ejemplo a partir de la construcción del goce que hace Lacan. Creo que en este punto preciso el psicoanálisis podría aportar algo distintivo, con respecto a la biopolítica, para borrar esa visión de cierto vitalismo, o cierto humanismo vitalista revolucionario, que ciertamente tiene algo de seductor (cuando leemos a estos autores todos podemos reconocer que algo que nos habita no es tocado por los aparatos disciplinarios y los dispositivos de control) pero que, sin embargo, luego, en

nuestra propia realidad sintomática, constatamos que es fallido, que no está sujeto a la voluntad, a una afirmación o (retomando la cita de Pierre Hadot) a una suerte de ejercicio espiritual que los nuevos materialistas pudiéramos asumir para posibilitar esta vía emancipatoria.

JORGE ALEMÁN: Sí, este punto es interesantísimo. Fíjate que Wilhelm Reich aparece de nuevo en Deleuze. Y en mi juventud fue importantísimo. Por ejemplo, la descripción (y ahí vemos de nuevo el nudo problemático de esta cuestión) de Reich de la personalidad fascista como una represión de la energía libidinal. Pero el nacionalsocialismo no se puede leer como una represión libidinal. Es más bien un exceso de goce. Se aprende más del texto de Lacan *Kant con Sade*. La propia Hannah Arendt recuerda cuando Eichmann dice que él es un modesto lector de Kant. Se aprende más de observar cómo, para Lacan, puede haber una vinculación entre estos dos autores (a veces: no condenemos de un modo taxativo el imperativo categórico kantiano aquí, como si Kant y los nazis fueran lo mismo). Lacan busca muy claramente los momentos en donde la ley es, vamos a decir, una “contrabandista del goce”. Entonces, ese par de represión, por un lado y desde arriba, y libido, por el otro y como fuerza subterránea, es una distorsión del problema. Si vamos al nacionalsocialismo asistimos a un festival sádico que incluso desde una lógica utilitarista militar de la guerra no cumplía ninguna función. Es probable que el exterminio estuviera más vinculado con el castillo sadiano que con el ejercicio de la guerra. No es tan sencillo decir que los nazis no cogen bien, no follan bien, no tienen una buena relación con su propia libido sexual y de ahí surge el fascismo. Es una lectura que resultaba muy simpática para el aire de los tiempos de la liberación sexual (que iba junto a la liberación de la familia). Había una serie de vasos comunicantes entre lo que comenzó como la liberación sexual freudo-marxista y luego el momento foucaultiano y luego el momento deleuziano. A grandes rasgos podríamos inscribir esto en una misma tradición, como yo pienso que hay una misma tradición en las dificultades que muestra el propio Marx para salir del capitalismo (si se lo lee atentamente y no se lo lee en el marxismo canónico, donde después se inventaron superaciones, construcciones del comunismo, etc.), en las dificultades que el propio Heidegger encuentra para salir de la historia metafísica (que es un salto que nunca está, de entrada, definido en términos conceptuales. El mismo Heidegger reconoce que no tiene un lenguaje para expresarlo) y en los mismos problemas que planteó Freud para el fin del análisis o el propio Lacan con respecto a lo que era salir verdaderamente de una experiencia en donde el sujeto no estuviera todo el tiempo determinado fantasmáticamente con su modo de gozar. Yo creo que en Lacan hay una asunción más radical del problema, mientras que estos autores que retoman el concepto de biopolítica necesitan, se ven llevados a señalar el punto que quedaría excluido o sustraído.

Por ejemplo, en el caso de Franco Berardi (que lo leí porque es muy leído entre los jóvenes) hay algo *naïf*. Para él hay un momento que, como en Foucault, ya está todo hiperconectado. Y es así: el capital tiene una capacidad para metamorfosearse, de vincular lugares, de conectar tiempos y espacios, de generar un mundo donde realmente uno no es más que una especie de instante que se conecta con otro y que se metamorfosea todo el tiempo. Y luego él habla de una suerte de retirada a espacios de libertad, de “goce”, dice él, de amistad. Pero es que esa retirada no puede ser un

desenlace, está el punto de partida del problema. El punto de partida del problema es que el que está participando de estos espacios está atravesado por todas las consideraciones que Lacan abrió con respecto a lo que es gozar de la vida. Incluso si aceptamos que en Lacan hay un goce de la vida que no se puede reducir al “objeto a”. Incluso si admitimos la apertura que él hizo al goce femenino (como un goce no fálico) o sus esquemas de, por ejemplo, el Seminario 20, en el que hay una especie de modelo topológico en donde el “objeto a” está por un lado, del lado del semblante, y en cambio aparece una lúnula de goce que ya no sería el “objeto a”, que haría pensar que este es un goce que no está limitado ni acotado por el “objeto a” y que está, vamos a decir, presente en el cuerpo del ser hablante. Bien, ese puede ser un problema. Pero con todo sigue siendo un goce, sigue siendo un más allá del principio de placer, sigue siendo algo que no se puede desanudar de *lalengua*, sigue siendo algo que es una consecuencia de la captura de *lalengua* y de la vida. El propio zócalo pulsional no podría ser pensado (por eso la palabra “montaje”, por eso la palabra “artificio” que utiliza Lacan) sin la entrada de la lengua en el cuerpo. En definitiva: yo creo que para sostener a la vida ontológicamente como la sostienen, estos autores necesitan excluir el momento (un momento lógico, no cronológico) en donde el cuerpo queda atravesado por la lengua. Necesitan excluir el momento de ese encuentro. Necesitan excluir cómo queda agujereado un cuerpo por la lengua y cómo hay una serie de constantes en el modo de gozar que están en relación con esos agujeros, con ciertos automatismos de la lengua, etc.

J.A. RAYMONDI: Estos autores, los que hemos mencionado, no han incorporado a Lacan para acercarse a esta cuestión política. Tú, en cambio, sí has puesto de relieve el discurso analítico como un factor que debe ser considerado, en su fuerza teórica, para pensar la política actual. Sobre todo, a la hora de pensar las lógicas de salida de los circuitos del Imperio, del “discurso capitalista” del horizonte neoliberal –y para las cuales, en todo caso, no podemos renunciar ya a las referencias al biopoder o a la biopolítica. Entonces, ¿qué consideras que podría decirle el psicoanálisis que inaugura Lacan a estos pensadores que toman la biopolítica como el eje de sus teorías? ¿Qué puede permitir u ofrecer para nutrir este debate, en torno a la vida y a la política?

JORGE ALEMÁN: Estaría en relación con lo que tú mencionabas sobre lo inapropiable. Lo que le diría yo a estos pensadores es que, a mi modo de ver, son magníficos cuando describen los pormenores del capitalismo contemporáneo, pero también que llega un momento, en sus postulados, en que la propia subjetividad es idéntica a lo que describen. Es decir, que no podemos encontrar en ellos, finalmente, qué sería inapropiable para esa megaconexión del capital porque para ellos la propia subjetividad, en su inconsciente, en su espacio onírico, en su espacio de goce, está intervenida por todos estos dispositivos. De tal manera que la subjetividad casi se vuelve idéntica a la mercancía. No lo van a admitir de este modo. Pero en el eje Deleuze-Guattari y hasta Berardi, uno tiene la sensación de que, al final, la subjetividad está en el mismo circuito, en el mismo régimen de circulación, en la misma modalidad de intercambio y metamorfosis en los que están los dispositivos del nuevo mercado digital, la infósfera, etc. Con lo cual, creo que ahí hay un problema ontológico. Le hemos asignado a estos, en

una descripción esmeradísima, tanta potencia (que la tienen, sin duda) que, directamente, han engullido todo. La subjetividad iría de un lado a otro, como van los flujos que atraviesan el capitalismo contemporáneo.

Y a la vez, y para seguir en un debate como el que propone esta conversación, yo invitaría a los lacanianos también a leer a estos autores. Es cierto que, si Lacan entra dentro de estos autores, a estos se les descarrilarían algunos de los tramos teóricos más importantes de los que han construido. Pero también es cierto que, para nosotros, el hecho de que Lacan esté muchas veces muy separado de estos debates tampoco nos beneficia. Y no para intervenir sobre nosotros, sino para intervenir sobre el propio psicoanálisis en su dilucidación. Creo que sería muy interesante pensar, leerlos, entender cómo han pensado la época, para entender también verdaderamente quiénes somos nosotros, cómo está construido nuestro discurso y, sobre todo (y claro, siempre es una apuesta que no está garantizada), cómo se va a insertar el discurso psicoanalítico en el mundo. El debate que trato de sostener con estos pensadores contemporáneos, trato de que sea un debate conmigo mismo, es decir, en el que yo mismo ponga en tensión los términos lacanianos, y que esos términos no funcionen solamente como una bandera, o como una identidad, o como algo que le haga saber a los demás en qué discurso me he posicionado, sino como algo que permita indagar nuestro propio discurso. Porque si no, creo que se nos está perdiendo incluso eso que el propio Lacan dijo acerca de vincular el psicoanálisis al horizonte de una época.