

En torno a lo imposible: una *aventura común*, entre psicoanálisis y educación, con Jorge Alemán

Around the impossible: a common adventure, between psychoanalysis and
education, with Jorge Alemán.

Facundo Giuliano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Resumen: La conjunción de textualidades aquí compartidas pone en juego reflexiones en torno a lo imposible que, como se sabe a partir de Freud, involucra a la educación, el psicoanálisis y la política. Este montaje intertextual se torna necesario en un contexto democrático asediado por nuevas manifestaciones de fascismo que se cristalizan en las formas que toma el neoliberalismo actual y su racionalidad evaluadora. Frente a esto, resulta imprescindible pensar alternativas donde se reivindique el lugar de los sujetos y prácticas que resisten al poder (de las competencias, de las lógicas empresariales, del coaching) que coloniza la educación y la política. Las bases epistémicas de dicha colonialidad se imponen como cuestiones fundamentalmente técnicas, jurídicas, orgánicas, tecnológicas o de mera gestión, que intentan borrar, tapar o desdibujar el antagonismo constitutivo de lo político que aquí exploramos a propósito de, entre otras cosas, la filosofía contemporánea, la hegemonía, el aprendizaje y la vida.

Palabras clave: Filosofía; Educación; Psicoanálisis; Capitalismo; Política.

Abstract: The conjunction of textualities shared here brings into play reflections on the impossible that, as we know from Freud, involves education, psychoanalysis and politics. This intertextual montage becomes necessary in a democratic context besieged by new manifestations of fascism that crystallize in the forms taken by the current neoliberalism and its evaluative rationality. Faced with this, it is essential to think of alternatives where the place of the subjects and practices that resist the power (of the competences, of the business logics, of the coaching) that colonizes the education and the politics is vindicated. The epistemic bases of this coloniality are imposed as fundamentally technical, legal, organic, technological or mere management issues, which attempt to erase, obscure or blur the constitutive antagonism of the political that we explore here, among other things, contemporary philosophy, hegemony, learning and life.

Keywords: Philosophy; Education; Psychoanalysis; Capitalism; Politics.

Puntuaciones iniciales

Jorge Alemán¹ ha escrito numerosos libros que expresan un pensamiento que vincula psicoanálisis, filosofía y política en una clave que no olvida cierta poética a la que está vinculado desde su primera juventud. La segunda mitad de los años 70, lo encontró exiliándose de Argentina por la dictadura y siendo parte de la avanzada del psicoanálisis lacaniano en España. Actualmente comparte su

¹ Profesor Honorario de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de San Martín, Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Rosario; Psicoanalista miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP-España) y de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL-Argentina). Ha dictado clases y conferencias en diferentes universidades europeas y latinoamericanas.

quehacer intelectual entre ambos países, donde sus discusiones más fecundas, que diseccionan la época, hacen eco en el resto del mundo. Jorge ha hecho del exilio un significativo que remite a una experiencia común, a algo constitutivo de cada ser humano que se corrobora en el hecho de que nadie nace en su propia casa. Pues nacemos en medio de una lengua que nunca será nuestra del todo, en medio de lenguajes que se nos escapan o tendremos que desobedecer para sobrevivir. Nuestra opacidad, nuestra imposible autotransparencia, hace que el exilio real remita a un exilio más constitutivo. Fuera de toda victimización, o de la congelación en las coartadas de la nostalgia o la melancolía, Alemán enseña que el afecto de un lugar incierto, siempre está en juego sin condición.

La conjunción de estas textualidades devienen del encuentro, o de lo que Jorge ha llamado *aventura común*, que pudimos compartir -durante su visita a la Argentina en 2016 y mi visita a España en 2017- en el marco de diferentes actividades que estuvieron marcadas por la articulación entre el psicoanálisis, la filosofía y la educación, o las exploraciones que sus intersecciones convidan respecto de las problemáticas políticas contemporáneas.

Este montaje intertextual se torna imprescindible en un contexto donde los imperativos de rendimiento, de competencia, las lógicas empresariales y del *coaching* buscan colonizar la educación y el discurso pedagógico que atraviesa a los sujetos. Las bases epistémicas de dichos discursos y lógicas se imponen como cuestiones fundamentalmente técnicas, jurídicas, orgánicas, tecnológicas o de mera gestión, que intentan borrar, tapar o desdibujar el antagonismo constitutivo de lo político y la reflexión ética que ello conlleva. De este modo se confronta a los sujetos a exigencias propias de una racionalidad primordialmente evaluadora que desprecia toda posibilidad de error, falla o contingencia, dejándolos en permanente falta o deuda consigo mismos y con los otros (de aquí que el discurso capitalista y de la razón evaluadora haya calado en –y distorsionado- los discursos cooperativistas, haciendo de los mismos una suerte de llamado al “vamos juntos” elidiendo todo tipo de conflicto constitutivo).

Ante este panorama, con Jorge Alemán y su fórmula *Soledad: Común*, podemos pensar la irrupciones igualitarias de lo colectivo –tan necesarias en educación- donde, por un lado, nadie pierde su singularidad y, a la vez, se está participando en un hecho (político-formativo) común. En este sentido pueden pensarse acontecimientos macro (como la Reforma del 18 en Argentina, Mayo del 68 en Francia, el 15-M en España) y micro (como los que suceden diariamente en las aulas de todo el mundo, donde cada

docente va a hacer escuela y no simplemente a habitarla) donde se reúne lo más singular de cada uno con algo que es, por otro lado, anónimo y colectivo –y cuya articulación puede dar lugar a una invención política-. Por el contrario, cuando el Mercado insiste en establecer las diferencias volviéndolas mera distinción o cruel reconocimiento, busca adueñarse del orden simbólico, y con él, de las instituciones públicas que podrían ponerle cierto límite.

El capitalismo contemporáneo constantemente incita al atropello de la relación con el propio lugar y la existencia mortal, hablante y sexuada, que no puede ser capturada del todo (de lo contrario, siguiendo el planteo de Jorge, estaríamos en presencia de un *crimen perfecto*). Por ello, en contraposición a la docencia y los maestros, proliferan los *managers* de distinto cuño como una avanzada gerencial que desdibuja la figura del profesor, de la maestra, en favor del “mediador”, el “promotor de aprendizajes”, el “tecnólogo educativo”, que apuestan a reconfigurar el campo educativo desde la lógica de la mercancía. Aquí toma mayor importancia aún nuestro encuentro con Alemán, ya que el planteo crítico de una razón evaluadora, tan en línea con la lógica del rendimiento y la (auto)valoración de sí, que induce al sujeto desde edades cada vez más tempranas a la acumulación del propio valor, encuentra eco en el análisis que Alemán realiza del capitalismo en su actual fase neoliberal que promete y seduce a través de distintos dispositivos siempre en línea con dicho tipo de racionalidad. Su análisis del *discurso capitalista* invita a mirar críticamente su emparentamiento histórico con la racionalidad evaluadora y su compleja lógica incluyente/excluyente delimitada por los criterios que los expertos o especialistas establecen.

Como podrá escucharse en cada pasaje, las cuestiones aquí planteadas no se agotan en una formación política coyuntural. La brecha que no termina de cerrarse deviene el lugar de una articulación necesaria donde afloran las posibilidades de vivir lo in-apropiable de nosotros mismos y cambiar nuestra relación con el *superyó* (que nos impele todo el tiempo a gozar): como dice Alemán, si es con el psicoanálisis, la filosofía, el arte o la amistad, no hay nada que decir al respecto, pues se han visto transformaciones en los sujeto que no se dan solo con el psicoanálisis.

Por último, esta cita, convite e invitación, podría funcionar como un manifiesto o una aventura común en torno a lo imposible (...) (recordemos, para Freud eran tres: la educación, la política –o el arte de gobernar- y el psicoanálisis), pero –parafraseando a Lacan- se trata de un imposible que sucede o acontece. Por esto, quizá al igual que el amor, la educación tiene que ver con la experiencia de una imposibilidad: la travesía por la frontera, la imposibilidad del tiempo y la indagación del misterio, de lo que

permanece oculto y jamás podrá transparentarse, del azar de un encuentro, un temblor y un titubeo; a diferencia del capitalismo neoliberal y su razón evaluadora que empuja a que todo se haga transparente, que todo sea develado, medido, calculado, clasificado, programado, en suma, despojado de contingencia, alteridad, acontecimiento y curiosidad ética.

En medio de lo imposible (un encuentro entre psicoanálisis, política y educación)

Facundo Giuliano: Jorge, el tiempo neoliberal que nos toca vivir actualmente pareciera caracterizarse por una insistente apuesta al lema “todo es posible”. Esta frase, probablemente sacada de un libro de autoayuda, se confirma de algún modo en los tremendos avances que ha realizado la derecha en América Latina y otras latitudes... Frente a este panorama, podemos pensar en la educación, la política y el psicoanálisis (que involucran “actividades imposibles”, siguiendo lo dicho por Freud) como necesarios espacios de resistencia, pero ineludible y constitutivamente frágiles. En este sentido, ¿cómo ves las relaciones y tensiones en torno de lo posible y lo imposible en nuestros tiempos?

Jorge Alemán: Sí, estoy de acuerdo, son tres prácticas que exigen ser pensadas, después de lo que Lacan planteo como una suerte de contra-discurso, el discurso capitalista, que es una estructura, o más bien un dispositivo, que rechaza lo imposible. Para el discurso capitalista, en lo Imposible no se juega ninguna verdad, más bien se lo repudia. Por eso ahora todos los distintos impases que surgen en la educación, la política, etc., son suplidos por expertos, evaluaciones, dispositivos técnicos, y en general nuevas modalidades de control y disciplinamiento, diferentes de aquellos que funcionaban bajo la lógica del discurso del Amo, donde aún la imposibilidad era operativa. Un Maestro entraba al aula y ya el silencio se instauraba por lo que su presencia encarnaba.

FG: En relación a lo anterior, recordando a Lacan y su fórmula “*lo imposible sucede*”, ¿Cómo pensarías a la educación en relación a la política y el psicoanálisis en tanto imposibles que suceden?

JA: Bueno, está todo preparado para que sólo suceda como impotencia, como obstáculo a resolver, como aquello que se difiere para más adelante, hasta llegar a lo insostenible: no olvidemos que el Discurso Capitalista rechaza lo imposible pero a la vez está llevando a la humanidad a una situación imposible de sostener. Es su paradoja principal y debe ser atendida. Por ejemplo, ahora ya el futuro no es muy

enigmático, es muy fácil ver, tal como el cine lo muestra en variantes distintas, que lo que caracterizaba a la condición sexuada, mortal y hablante implosionará. Será un imposible retornado y realizándose en lo real.

FG: El interrogante anterior deviene de considerar la educación como aquella función imposible que atraviesa a los sujetos y a las subjetividades, y aquí podría mencionarse tu distinción a propósito del sujeto y la subjetividad (Alemán, J. 2016), entonces ¿qué lugar le darías a la educación en relación a los procesos de producción del sujeto y la subjetividad?

JA: El mayor. ¿Qué buscan por ejemplo en España aquellos test efectuados en los colegios primarios donde se "mide" la cantidad de horas que un niño pasa con sus padres? ¿A qué tipo de conclusión se llega estableciendo esos cálculos en esos vínculos? Es un ejemplo logrado de producción de subjetividad y de rechazo del sujeto. El experto produce subjetividad, arrebatándole al sujeto la verdad de su síntoma, reenviándola a un programa estándar. Por ello aquí se torna necesario diferenciar. Siempre asisto a una confusión extendida entre filósofos, politólogos e incluso psicoanalistas, donde se emplea el término "subjetividad" como sinónimo de sujeto. Y aquí hay un problema, ya que la subjetividad se deriva de las construcciones históricas del poder. Especialmente el neoliberalismo la produce y la posee como su verdadero botín de guerra. Por ello es necesario distinguir la subjetividad históricamente producida por los dispositivos del poder, lugar donde la "política" se despliega y del advenimiento de la existencia sexuada, hablante y mortal que, por estructura, no puede ser producida. Es el efecto de una causa que siempre "cojea". Esta diferencia me parece relevante porque si el sujeto, en este sentido último, fuera capturado por los dispositivos de producción el crimen sería perfecto y el neoliberalismo lograría una des-simbolización y una des-historización absoluta del sujeto.

Educación y democracia, racionalidad evaluadora y neoliberalismo

FG: Hace un tiempo Žižek nos decía que considera hay demasiada democracia en la educación y que aboga por la autoridad y mayor disciplina, acuerda con Badiou en que sólo un Maestro nos puede salvar y se declara en contra de la educación democrática pidiendo maestros más fuertes (en Giuliano, F. 2017, 105). Considerando tus diferencias con Žižek, ¿cuál es tu mirada sobre posiciones como las de Žižek a este respecto?

JA: Bueno, en esto siguen a Freud, que consideraba un error ilustrado y moderno la idea de permisividad ya que la misma le daba una consistencia aún mayor a las exigencias del superyó. De lo que estoy seguro es que ninguna institución, ningún semblante de por sí garantiza autoridad. El silencio necesario para una transmisión hay que ganarlo, estoy convencido que para que haya transmisión debe haber distancia, autoridad, respeto, etc. Todas cuestiones donde actualmente uno se encuentra a solas con sus maniobras, con su "saber hacer". Pero donde tengo mis reservas es con la palabra "fuerte", un tanto nostálgica porque la cuestión crucial es que en todo esto que hablamos no hay vuelta atrás.

FG: Los expertos o técnicos ven en la educación un terreno de avance para las neurociencias, ven a la política como mero proceso de gestión y el *management* hace de la racionalidad pedagógica una racionalidad primordialmente evaluadora que caracteriza a la gubernamentalidad (pedagógica) neoliberal. Pero, históricamente, incluso antes del neoliberalismo, se ha insistido en la sinonimia entre educación y evaluación (o examen), lo cual pone en evidencia la pervivencia de ese tipo de racionalidad evaluadora que se basa en el principio normalizador-universal de la competencia y la maximización del rendimiento. Frente a esto, ¿cuál es tu mirada sobre el permanente acoso de las lógicas evaluadoras?

JA: Hasta cierto punto, creo que hay que distinguir el examen de la evaluación. Por ejemplo, formo parte de un tiempo histórico donde en el examen había escritura, narración, azar de los puntos a tratar... La evaluación, la razón evaluadora que designas es mucho más homogeneizante y tiene otros trucos... De todos modos sigo insistiendo en que no hay vuelta atrás.

FG: Atendiendo lo que conversábamos sobre la racionalidad evaluadora, sabemos que uno de sus efectos es que cada vez desde más temprana edad, se hace que las vidas deban pasar por la prueba de si van a ser o no aceptadas –si van a tener lugar o no- en el nuevo orden simbólico del Mercado; por ejemplo, en algunos sistemas educativos si un niño no obtiene buenos promedios escolares se le impide el acceso a determinadas carreras públicas. Cuando este proceso de exclusión sucede, ¿acaso no hay lo que llamas *Crimen Perfecto* (Aleman, J. 2016)?

JA: Sí. Pero en esto del crimen perfecto, expresión que parece que he vuelto a poner en circulación, sinceramente sólo hablaran, como se suele decir, los acontecimientos.

FG: Jean-Claude Milner (2007, 22) sostiene que la evaluación, políticamente, viene de la democracia; históricamente, viene del mundo anglosajón y de la economía de

mercado. Žižek (2006, 461) también encuentra en ella un parentesco con la democracia, otros sostienen que su origen es francés pero su presente universal... ¿Cómo piensas esta compatibilidad entre evaluación, democracia y capitalismo?

JA: Que esa supuesta compatibilidad es la destrucción de la Democracia en el sentido del Común de las singularidades. Desde el momento en que las cosas ya son siempre mercancías, y que en las mercancías existe escrito, al modo de un jeroglífico, un conjunto de relaciones de producción que hacen de esa cosa algo diferente a un objeto, la explotación es lo indescifrable de la evaluación.

FG: Siendo que la evaluación (y la racionalidad que implica como fundamental para la gubernamentalidad pedagógica neoliberal) establece dependencias, marcos de conducta, encuadramientos mentales y corporales, donde la subjetividad queda inscripta en una nueva versión de la servidumbre voluntaria, incluso a veces en un apego apasionado a la misma; ejercida en el nombre del bien público –y privado o individual-, ¿cuáles podrían ser las *Malas Noticias* que el psicoanálisis podría traerle a este sistema que llega a tocar lo más profundo de la subjetividad y su constitución? En este sentido, quisiera traer a cuento tu experiencia en el colegio cuando el profesor te devolvía el examen sin nota por tu alteritaria forma caligráfica... ¿habría quizá en dicha experiencia una pista que posibilita el escape y resguarda la singularidad que dicha forma de gubernamentalidad pretende reducir a la cifra?

JA: Es muy buena lectura la tuya de aquel martirio mío con la caligrafía. Esa es la clave, la "mala noticia" es finalmente una buena noticia, porque muestra por fin que la soledad *sinthomática* es lo que se sustrae de la producción de subjetividad.

Des-psico-patologización, lenguaje e izquierda lacaniana

FG: No hace mucho con Judith Butler conversábamos sobre las resistencias a la normalidad, o al *orden simbólico* como podría decirse con Lacan... Ella marcaba el hecho de que algunas formas de la psicología están al servicio de la normalización y muchas prácticas "terapéuticas" parten de la idea de qué es "lo normal" para imponer ese orden a sus pacientes, y si no aceptan esa idea de lo normal comienza a considerársele como psicótico/a por el rechazo a la "ley cultural" o la falta de adaptación (a la realidad, al sistema, etc.). En este sentido, señalaba también el riesgo de patologización que existe en el psicoanálisis lacaniano a través del recurso al *orden simbólico* ya que antes que una pregunta por las posibilidades de adaptación, hay un mandamiento de someterse a la ley (Butler en Giuliano, F. 2017, 241). En estos

tiempos del furor diagnóstico, de la *casificación* y clasificación masiva, de los manuales de patologización y normalización, ¿qué lugar ético-político le quedaría al psicoanálisis desde lo que has llamado una *izquierda lacaniana* para no caer en las trampas totalitarias de los diagnósticos, los procesos de normalización y/o patologización? ¿Qué posibilidades quedan para pensar una clínica más allá de las categorías predefinidas y que promueva otro tipo de escucha?

JA: El psicoanálisis debe hacer un esfuerzo de despsicopatologización de su clínica y a la vez no abandonar las cuestiones cruciales de su clínica, debe resolver todas las cuestiones históricas en donde estuvo implicado en lógicas segregativas. En todo esto, modestamente, una izquierda lacaniana puede constituir una ayuda.

FG: No hace mucho el investigador Carlos Skliar publicó un libro titulado *Desobedecer el lenguaje*, en el mismo habla del lenguaje que desobedece y es desobedecido como el movimiento de "ponerse fuera de nosotros mismos, en esa existencia desgarradora, en esa brecha –sonora y silenciosa- que abre la posibilidad de un sentido" (Skliar, C. 2015, 16). Este planteo invita a pensar *lo común* y la fuerza poética de nuestra fragilidad constitutiva como respuesta a lo que *no hay*... ¿cómo piensas esta relación (desobediente) entre lo común, la fragilidad y la poética de un sentido que *no hay* (para decirlo con Lacan) pero que puede advenir? ¿Cómo traducirlo a la política o a lo político, a la educación y el psicoanálisis?

JA: Subrayaría que esa traducción nadie puede proponérsela a priori, ni asignársela. Es un acto instituyente a través del cual colectivamente emerge un "saber en reserva" que, por un lado, nunca había tomado forma y, sin embargo, paradójicamente en cuanto emerge, se puede saber que ya estaba allí aguardando su irrupción.

FG: Recientemente mencionaste que uno de los mayores problemas históricos del universalismo es su eurocentrismo. Si consideramos que el psicoanálisis surgió en un momento clave de la consolidación del eurocentrismo y su enunciación teórica posee claras pretensiones universalistas, ¿qué posibilidades le reconoces para desobedecer o desengancharse de su tradición epistémica eurocentrada? En este marco, lo que has llamado *la izquierda lacaniana*, ¿podría alojar en su interior al denominado *giro decolonial* que pone de manifiesto la pervivencia de la *colonialidad del ser* y pone en juego categorías del pensamiento (y padecimiento) latinoamericano como la idea de *herida colonial* y *sanación decolonial* -acuñadas por Mignolo (2014) y otros-?

JA: Mi posición es parcialmente esa, mi izquierda lacaniana es una reapropiación política de cuatro europeos, Marx, Freud, Heidegger puntualizados por Lacan y

resignificados políticamente por la experiencia latinoamericana y lo que sucede en particular en España. En este punto, por ejemplo, considero que el Discurso Capitalista presentado por Lacan en 1972, la estructura de la Técnica presentada por Heidegger y los desarrollos de Freud sobre la pulsión de muerte y el superyó nos permiten pensar la matriz lógica del neoliberalismo. Pero luego no me interesa el asunto de lo colonial y por tanto la descolonización sanadora, que vuelve a centrar el asunto en la identidad. En esto soy borgiano, somos excéntricos y no periféricos y el verdadero acto soberano es apropiarnos de todas las tradiciones según nuestro Deseo.

Entre filosofía y psicoanálisis, otra conversación educativa impostergable

Punto de partida, Aquí: el Lugar, la frontera.

Facundo Giuliano: Jorge, contento de encontrarnos una vez más y ahora aquí: en Madrid. Desde ya te agradezco la invitación a conversar en medio de esta calurosa tarde de junio. Aprovechando que justo estamos en tu casa, que hemos descubierto que tenemos raíces formoseñas en común y por eso elegiste un chamamé que nos acompañará de fondo en esta charla, sabiendo que nadie es dueño de (o nace en) su propia casa, hace poco me encontré con un fragmento que habías escrito, que me pareció muy interesante porque ponía en juego -sin condición- la cuestión del lugar. Te invito a que lo releamos:

“Desde hace meses un problema que no forma parte de mi mundo habitual no encuentra su solución. El asunto estaba preparado de tal modo que ni los expertos presentaban un criterio unificado. Así que el retorno al infinito de las argumentaciones fallidas daban toda su fuerza al martillo incansable de la pertinaz obsesión Pero esta mañana fui capturado por una epifanía, con su regalo esclarecedor. Le dirigí la pregunta a mi padre, muerto hace años, formoseño, hijo de un español y una bella mujer guaraní. Padre solo respondió: Aquí. Y entonces volví a confirmar lo que ya sabía pero no operaba como correspondía. Aquí es el Lugar, me dan igual la payasada macrista, los horrores históricos, el histrionismo ganso de los porteños, el mal gusto banal que se expande y un largo etc. Aquí es el lugar y a esa confianza sin fundamento no la toca ni la mancha nada Este Lugar no tiene nombre ni localidad geográfica, es donación del sitio y pertenecen a él muchos que nunca vivirán aquí ni pondrán sus pies en esta tierra El Lugar no se llama ni patria, ni pueblo ni nación. Pero es la fuente desde donde los nombres brotan. Y por tanto indestructible. Aquí, dijo padre, y yo me incline sobre el Lugar.” Jorge Alemán, *Aquí: el Lugar*.

Jorge Alemán: Bueno, ¡que texto que has encontrado! Lo escribí en Buenos Aires un día que estaba muy agobiado, después del fallecimiento de mi madre, donde tenía

que tomar determinaciones que eran muy ajenas a mi mundo. Tuve que consultar expertos, asesores, etcétera. En efecto tuve esa epifanía, es decir, había que resolver algo relativo al lugar (voy a dejar todo eso en el misterio) y escuché, pero no bajo el modo de una alucinación auditiva. Escuché por medio de un ensueño la palabra de mi padre, que es “Aquí”. Es verdad que hay un lugar que es un Aquí para mí, eso tiene una significación especial después del exilio. El exilio no tiene un Aquí, el exilio es una experiencia en donde, en efecto, uno comprueba una suerte de desgarramiento original, una especie de sentir que no estas nunca, ni vas a volver a estar nunca, en casa. Pero de golpe el Aquí logró hacer emerger una tensión, que para mí es muy especial, que es: nunca vas a volver del todo, nunca te vas a ir del todo. Es exactamente entre estas dos fórmulas contrarias (nunca vas a volver del todo, nunca te vas a ir del todo) que surgió con mucha fuerza la palabra *Aquí*. Y a través de esa palabra volví a sentir que más allá de las desventuras, infortunios y sucesos que se producen en mi ciudad natal, la misma esconde el “Aquí”.

Yo no quería hacer coincidir a Buenos Aires con el “Aquí”. Porque si se trata de Buenos Aires, sí se trata del lugar donde nací, sí se trata de que he sido incondicionalmente argentino, sí se trata de que a pesar de los 41 años que vivo en España he sentido siempre que pertenezco al nudo de problemas que constituyen a la Argentina como nación. Pero el *Aquí* es una fuerza más subterránea, es una suerte de donación de tiempo y lugar. Ese padre formoseño que vivió en Buenos Aires, que desde la frontera vino a Buenos Aires, me transmitió algo del ser fronterizo. La frontera ha marcado mi vida: siempre he estado entre el psicoanálisis y la filosofía, entre el psicoanálisis y la política, entre España y Argentina. Es decir, no me resulta difícil situarme con respecto a la frontera y asciende en mí la palabra de mi padre. Ahorro todas las cuestiones prácticas que me resolvió haber escuchado la voz del Padre diciendo *Aquí* y por eso me incliné hacia el Lugar.

Así que bueno, es una epifanía, no puedo dejar de reconocer que la tuve en Buenos Aires. Hay algo que siempre me solicita en la Argentina. Por ejemplo, prácticamente he renunciado a todos los viajes en Europa, los hago muy puntualmente. Ahora cuando se tradujo *Soledad: Común* al italiano fui a Milán. Pero en general mi llamada, y lo que me interpela y ese tipo de cosas, las conversaciones en las que estoy implicado, que ya llevan varios años, son conversaciones que se van desplegando a lo largo del tiempo, muchas de ellas están en Buenos Aires que es la envoltura del *Aquí*, es como un lugar de enunciación que envuelve un punto que es más difícil de concebir como un lugar topográfico. Sería algo así como: la topografía es

Buenos Aires, la topología es el *Aquí*.

FG: Interesantísima la aclaración, y a propósito de esta referencia de tener un padre formoseño y esa influencia de la frontera... Recuerdo a la pensadora-activista, Gloria Anzaldúa que hacia finales de la década del 80 publica un libro, *Borderlands/La Frontera*, que tocaba justamente esta cuestión y que encuentra cierta similitud con lo que decís y uno de tus libros que lleva ese significante en su título también (*La frontera: sujeto y capitalismo*). Anzaldúa (1987) hablaba de la frontera como ese lugar donde se produce cierta “epistemología del roce” -que hace a un posicionamiento político de disputa y negociación-, como ese pensamiento que tiene lugar a partir de un roce entre culturas, de un roce entre lugares e identidades en lucha. En ese punto, me parece interesante lo que señalabas respecto de un lugar de frontera (como Formosa², por ejemplo); aún en ese lugar atravesado por diferentes pueblos y culturas, está la relación muy particular que tenemos constitutivamente los seres humanos con la lengua, una relación de lazo y disociación, de estar habitándola pero al mismo tiempo relacionándonos de una manera inaprehensible con ella.

JA: Si, esa expresión “epistemología del roce” (que no conocía), está de alguna manera traspuesta en casi todos los textos. Porque desde *Lacan: Heidegger* (Alemán & Larriera, 1996), los dos puntos los extraje con mi amigo Sergio Larriera de los presocráticos y son una suerte de conjunción y disyunción, es decir, es un intento de conectar dos cosas que no están conectadas. A la vez, siempre en todos los textos he hecho referencia a que no pertenezco a la tradición europea pero que, sin embargo, intervengo sobre ella. También *Para una izquierda lacaniana* (Alemán, 2010), la primera vez fue publicada con puntos suspensivos, es decir, siempre en casi todos los trabajos me he sentido solicitado por este asunto fronterizo.

Luego desarrollé una amistad muy particular y muy intensa con el filósofo español Eugenio Trías, que su filosofía es una filosofía de la frontera. Es decir, su ser es un ser fronterizo, el ser del límite lo llamaba él, o el ser de la frontera. O sea, en cuanto lo escuche hablar de frontera, límite y sobre todo cuando empecé a entender que, en su filosofía, “frontera” no era algo que solo separaba sino que también reunía, me resultó muy interesante su filosofía y estuvimos años dando seminarios juntos. Y al final logramos juntar una gran amistad fronteriza también.

² Provincia del noreste argentino que limita con la República del Paraguay.



Psicoanálisis y filosofía

FG: a propósito de esta amistad fronteriza que mencionas, hay algo particularmente interesante respecto de la relación entre el psicoanálisis y la filosofía que está tomando relevancia de un tiempo a esta parte. Pienso por ejemplo en esa conferencia que había dado Derrida (2005) a comienzos de este siglo, pronunciada frente a los “Estados Generales del Psicoanálisis” y la cual se tradujo como *Estados de ánimo del psicoanálisis*, allí en un tono muy provocativo les planteaba a los psicoanalistas “comprométanse o desaparezcan” y hablaba de estas nuevas configuraciones de la crueldad que el psicoanálisis tenía que comprometerse en darle una vuelta, en interpretarlo, comprometerse con una mirada crítica de una cuestión que sigue atravesando nuestro tiempo. Desde ese punto de vista me parece que hay un llamamiento desde la filosofía al psicoanálisis a descifrar algo que pareciera ser que la filosofía no estaba pudiendo descifrar y que al psicoanálisis se le estaba escapando respecto de una política de la época, por ejemplo. Al mismo tiempo, por otro lado, desde el psicoanálisis se empieza a mirar a la filosofía con más cariño para repensar conjuntamente algunas problemáticas éticas y políticas inherentes a la cuestión del sujeto. Digamos que empieza a haber una relación que implica un roce, ciertamente, y vos te las agarraste con esto de una manera muy particular.

JA: Si, eso en primer lugar, en el caso de Europa (no en el caso de Argentina), existe el psicoanálisis donde hay filosofía. En el mundo anglosajón donde la filosofía no ocupó un lugar relevante, el psicoanálisis tampoco. Pero hoy precisamente escribí

un texto que ha generado un montón de equívocos en donde hablé de “el final del psicoanálisis” diciendo precisamente que la filosofía tal vez se desea eterna y es probable que el psicoanálisis no lo sea.

El propio Lacan tiene una frase enigmática que dice “cuando el psicoanálisis abandone sus armas frente a los impasses crecientes de la civilización y este discurso sea retomado por otros”, deja en el enigma quiénes van a ser esos otros. Lo cierto es que hoy escribí ese texto que está afirmado por el *atolondra dicho* y la idea mía de final no era ni de caducidad, ni final en el sentido cronológico del término, ni algo que concluye en su término ya realizado, como si el final supusiera un final hegeliano, por ejemplo... Yo quería decir algo distinto, quería decir que era un gran privilegio estar en ese final, porque en ese final podíamos asistir, en el sentido hegeliano, a otro inicio. Es decir, el final en el sentido de que ya los actos instituyentes del psicoanálisis, la fundación freudiana, la emergencia lacaniana, si ustedes quieren la elucidación que hizo Miller sobre Lacan, todo eso ya se ha desplegado y ahora ingresa en una zona de una gran turbulencia pero que me parece que ya no es la zona en donde el acto instituyente tiene forma. Eso no quiere decir, para la tranquilidad de todos los que se dedican a esto, que no vayan a continuar las escuelas, las instituciones, y las grandes pasiones psicoanalíticas. Pero he tenido la impresión de que si el psicoanálisis no se deja interpelar por otros discursos y no se atreve él mismo a interpelar a otros discursos podría entrar en una especie de clausura de sí que no es conveniente para su propia vida. Esto es lo que he intentado hacer yo en estos años; entendiendo siempre que la filosofía tiene más de 2000 años, tiene grandes aparatos universitarios y grandes especialistas... Y el psicoanálisis con respecto a eso es frágil, a la vez que tiene una potencia que los otros discursos no tienen, que está constituido en relación a una experiencia que es la experiencia de la cura. Y, en ese sentido, es un discurso sin coartada. Por ejemplo con respecto a la crueldad que has mencionado: si hay un discurso que no tiene ninguna coartada con respecto a la crueldad, que la ha pensado, que la ha asumido hasta las últimas consecuencias, que no se ha dejado seducir por tentaciones humanistas o por planteos utópicos, es el psicoanálisis. Y creo que en esta época en donde ha hecho crisis la diferencia entre infraestructura y superestructura, la diferencia clásica e incluso la matizada por Althusser de infraestructura como sobre-determinación en última instancia, es cuando fenómenos como el odio, la pulsión de muerte, las nuevas formas de maldad, conducen a un sujeto a ser capaz de destruirse a sí mismo para destruir al otro. Entonces, el psicoanálisis tiene muchas cosas que afrontar y que decir. Ya no es tan sencillo explicar ciertos fenómenos políticos

emergentes pura y exclusivamente desde una legibilidad sociopolítica, hay muchos que están muy relacionados con la propia producción de subjetividad, con el modo de producción de subjetividad, parafraseando a Marx, con las construcciones que las relaciones de poder constituyen en relación a esa producción de subjetividad y ahí me parece que el psicoanálisis puede afrontar un gran debate crucial: ¿dónde es el suelo nativo del sujeto? ¿Dónde surge el sujeto? ¿Cuál es su suelo ontológico? ¿En las relaciones de poder que son siempre relacionales? (Porque es verdad que el poder no es una sustancia, ahí Foucault tenía razón). ¿En las relaciones de fuerza, que tienen que ver siempre con los saberes y los poderes? ¿O el suelo del sujeto es la lengua? Es decir ahí hay un tema donde hay que hilar fino, ¿no? Porque no son cuestiones separadas (de nuevo esta el tema de la frontera) pero sí que merecen ser diferenciadas y esclarecidas.

Sujeto y poder

FG: tal vez porque en medio hay un lazo y una disociación que, en todo caso, es condición de posibilidad para dar lugar a un pensamiento sobre el sujeto que articule ambas miradas en una apuesta radical sin garantías que no reduce sociológicamente la cuestión a un dispositivo de subjetivación como el que implica al neoliberalismo y sus series. En este sentido, pesa tu observación sobre los modos de producción de subjetividad neoliberal.

JA: Si, yo creo que si entendemos a la subjetividad pura y exclusivamente solo producida por los dispositivos de poder, como una subjetividad, por ejemplo, en la que acontece el neoliberalismo, una subjetividad que se quiere dar a si misma el máximo valor, que quiere permanentemente auto-aumentarse, que quiere hacer ese pasaje entre S y S' dándose a sí misma un capital humano empresarial en donde se auto-supera de manera ilimitada, sí, esa es precisamente una subjetividad neoliberal. Y creo que el *discurso capitalista* en Lacan fue el matema, la formula -vamos a decir-algebraica, que anticipo ese modo de producción de subjetividad del capitalismo. Ahora, creo que ese movimiento interno que excede la relación capital-trabajo ya no es sólo la fuerza de trabajo vendida bajo la forma de mercancía. En esa figura del sujeto que se vuelve él mismo capital financiero y el capital financiero se vuelve sujeto, en un movimiento circular, no hay modo de efectuar su corte y entonces ahí es donde pienso yo que cuando se piensa a la subjetividad pura y exclusivamente como derivada y constituida desde las relaciones históricas de poder, se pierde una posibilidad con

respecto a dónde efectuar el corte. Por ejemplo, algo interesante que a mi juicio ha tenido Badiou, Žižek y Laclau es que pensaron al sujeto de un modo distinto. El suelo nativo del sujeto, el suelo ontológico del sujeto no está en las relaciones constituidas por el poder.

Žižek y una dialéctica de lo imposible

FG: En el caso de Žižek hay, en cierta sintonía con Butler, una forclusión originaria cuando piensa al sujeto... Hay algo del orden de lo que se escapa, de lo que no puede ser capturado, de lo que se resiste a ser nombrado o simbolizado, es decir, una interpelación de lo simbólico fracasa y da lugar al vacío que funda al sujeto a partir de una forclusión. Tal vez, aunque en formulaciones algo distintas, este sea uno de los pocos puntos en los que coinciden Butler y Žižek.³

JA: Si, forclusión es un concepto que pertenece a la clínica de la psicosis. Pero, ya sea bajo la modalidad de la represión (*Verdrängung*) o de la forclusión (*Verwerfung*), en cualquier caso, sí, Žižek de modo hegeliano insiste en ese resto que no puede ser nunca asimilable y una negatividad o una brecha irreductible, mientras que Judith Butler llega anunciar que la división del sujeto es histórica, ahí tenemos un ejemplo que a mi juicio no dilucida bien los lugares, como si esa división del sujeto no fuera inaugural y constitutiva sino que tuviese que ver con la manera en que se conjugaron determinadas relación históricas del poder.

Yo creo que ahí Žižek es más lacaniano, aunque luego Žižek (2015), últimamente, ha intentado sumergir a todo Lacan en Hegel, parece que Hegel ya hubiera dicho todo. Como si Hegel ya hubiera hablado de lo Real, de la imposibilidad de la relación sexual, del *objeto a*, de la división subjetiva, es decir, en Žižek el idealismo alemán termina siendo el momento inaugural donde ha sido pensado Lacan. Esa me parece últimamente su operación. Por eso en Žižek el Hegel es un Hegel tan lacanizado que no se puede confundir con el Hegel de Kojève. No hay ni un final de reconciliación, ni un saber absoluto que reabsorba la verdad, ni hay un fin de la historia donde la

³ Precizando las palabras de Butler (2011, 162-163): "Podríamos decir que cada sujeto tiene una complejidad que ningún nombre puede capturar, y así refutaríamos cierta forma de nominalismo. O podríamos decir que hay en cada sujeto algo que no puede ser nombrado, por complicado y variado que llegue a ser el proceso de nombrar (...). O podemos pensar un poco más atentamente acerca del nombre, es decir, al servicio de qué tipo de aparato regulador funciona, si funciona solo o no, si requiere para "funcionar" una repetición que introduzca la posibilidad del fracaso en cada intervalo. Es importante recordar, con todo, que la interpelación no siempre opera a través del nombre: este silencio podría ser destinado a ti. Y el medio discursivo por el cual los sujetos son puestos en orden falla no sólo debido a un algo extradiscursivo que resiste la asimilación al discurso, sino porque el discurso tiene muchos más objetivos y efectos que aquellos efectivamente pretendidos por sus usuarios. Como instrumento de efectos no intencionales, el discurso puede producir la posibilidad de identidades que pretende focluir". En Žižek (2011, 124), también lejos de aparecer como el resultado de la interpelación, el sujeto aparece sólo cuando y en la medida en que la interpelación finalmente fracasa: el sujeto no sólo nunca se reconoce a sí mismo plenamente en la llamada interpeladora, su resistencia a la interpelación (a la identidad simbólica provista por la interpelación) es el sujeto.

negatividad haya quedado por fin después de su arduo trabajo incluida, sino que la brecha se mantiene todo el tiempo, la negatividad sigue trabajando, lo Real sigue agujereando lo Simbólico, o sea, es una idea de la dialéctica muy distinta de la que tuvo Kojève y, por lo tanto, Lacan. O sea, con Lacan ha logrado lacanizar a Hegel distanciándose de la interpretación dominante de Hegel que había en Lacan. Por ejemplo, la dialéctica para Žižek, la relación sexual es imposible pero sin embargo los sujetos mantienen relaciones fantasmáticas con el *objeto a*, ahí tenemos un ejemplo donde una abertura, una imposibilidad de la relación sexual, a la vez tiene una manifestación positiva que es la relación con los objetos fantasmáticos. Pero, ¿acaso la relación con los objetos fantasmáticos cancela la imposibilidad? No. O sea que en Žižek su maniobra con la dialéctica nunca se resuelve en una síntesis, nunca cancela, nunca cierra la brecha. O sea que ha separado a Lacan de su influencia kojéviana y ha lacanizado absolutamente a Hegel.

FG: hay también algo políticamente importante para subrayar en este movimiento que señalas cuando todo termina siendo (re)conducido al antagonismo. Pero a un antagonismo productivo, pienso una vez más en esa fórmula de Lacan: *lo imposible sucede*. Termina llevándose a ese terreno la cuestión y no sé si Žižek, que discute y reniega tanto de Laclau, no termina al fin y al cabo haciendo una lectura laclausiana de Hegel...

JA: totalmente, estoy de acuerdo con vos, creo que no se saca el espectro de Laclau de encima nunca. O sea, finalmente esa brecha negativa él la quiere nombrar como lucha de clases pero ya no es la lucha de clases del esencialismo marxista, ya no es un motor inmanente, ya no es que hay un sujeto histórico constituido endógenamente en el aparato productivo, sino esa lucha de clases es, de algún modo, de una construcción secundaria con respecto al antagonismo. Por lo tanto, esa pelea con Laclau no está resuelta en Žižek. Yo pienso que Laclau continua en el interior de Žižek bajo la fórmula de esta brecha negativa que no puede ser reabsorbible en el proceso dialéctico a pesar de que después Žižek tiene como Sujeto Supuesto Saber a Badiou y no a Laclau en política y, por lo tanto, juega a una radicalidad más del estilo de Badiou.

Badiou y la reinención del Amo

FG: de acuerdo, y en esa línea hay una serie de planteos interesantes con respecto a la política, que hacen tanto Badiou y Žižek, donde el eje está puesto en la idea de

reinventar a la izquierda. Pero la reinención que ellos proponen tiene sus ribetes y estos aparecen claramente en uno de los últimos libros de Žižek (2016), específicamente en el acápite dedicado a la idea de “reinventar el Amo, reinventar al Maestro”.

JA: eso es muy Badiou.

FG: de hecho toma a Badiou y esa necesidad de plantear a un Amo o Maestro que tome las riendas de la cosa y que el sujeto necesitará para elevarse por encima del *animal-humano*, como una suerte de mediador que posibilita avanzar en la fidelidad a un Acontecimiento.

JA: si bueno, eso es un platónico revisitado por Mao, aquí tendría que entrar en consideraciones sobre Badiou -que me parece que están por detrás y son incidencias claves en el discurso de Žižek-. Badiou intenta forjar una filosofía, por lo tanto, intenta forjar un Amo, la filosofía es el *discurso del Amo*. Es decir, yo tengo una enorme simpatía con el momento inaugural de Badiou por varias razones: en primer lugar, porque surge confrontando con el positivismo lógico, con la deconstrucción y con la hermenéutica y en ese mismo lugar esta Lacan -que tampoco es encuadrable en ninguno de estos tres-; en segundo lugar, la otra gran coincidencia con Badiou es que es un problema clave para la política la presencia del sujeto y en eso sigue los pasos de Althusser y de Lacan; en tercer lugar, para Badiou una filosofía que se precie de tal tiene que pasar por la prueba de la antifilosofía de Lacan. Este es otro asunto, si de verdad él logra absorber la antifilosofía de Lacan en su proyecto filosófico, que es un proyecto en el que, yo veo (ya adentrándonos muy lejos), Badiou intenta engarzar dos ontologías distintas -que son las de Lacan y Deleuze- y eso, finalmente, en un trasfondo de platonismo matemático. Entonces es un sistema arduo y complejo, pero es cierto que su intento es forjar la filosofía y por lo tanto forjar una autoridad.

La Verdad de Badiou y la verdad de Lacan

FG: revisitando esta posición común de Žižek y Badiou, a veces, da la sensación de que cada vez se parecen un poco más el uno al otro...

JA: pero hay que aclarar que si hay un anti-hegeliano radical es Badiou o, al menos, lo intenta ser. Por ejemplo, un punto en el que estoy en desacuerdo con él: para Badiou el sujeto no es el individuo (hasta ahí estoy de acuerdo), él llama individuos a los animales-humanos. Dice: existe o podemos decir que hay sujeto cuando el individuo se *da* al Ser (como diría Heidegger), el individuo se hace sujeto

cuando emerge la Verdad. La Verdad emerge a través de acontecimientos que son poéticos o artísticos, amorosos, políticos, o científicos. Eso es un poco aristocrático, ¿no? Porque la verdad en Lacan no tiene porqué realizar ese trayecto en donde sea o amorosa o política.

FG: de hecho la verdad es desagradable en Lacan, está ligada al registro de lo Real.

JA: en Lacan, efectivamente, la verdad es hermana del goce, la verdad aparece como el retorno de lo sintomático en la falla de un saber, no tiene un estatuto de tanto prestigio como en Badiou en donde ya hay 4 verdades que se oponen o bien de manera artística, o bien de manera matemática, o bien de manera política, o bien de manera amorosa. Pero, lo que es importante: mientras que en Hegel hay una negatividad que trabaja al individuo desde adentro hasta llevarlo al sujeto y al saber absoluto, es verdad que en Badiou hay un intento que es a través de este acontecimiento imprevisible y excepcional que el individuo se vuelve sujeto. Es decir, el sujeto solo cuando se encuentra con lo excepcional emerge como sujeto. En la medida en que se incorpore, y ahí viene el platonismo, a la idea de ese acontecimiento, a la fidelidad de ese acontecimiento, y ahí se introduce una serie de motivos en Badiou que habría que tomar con mucho cuidado desde el lado del psicoanálisis (que son la infinitud, la eternidad), el sujeto se infinitiza o se hace eterno cuando está en relación con una Verdad. Y luego no hay ningún proceso histórico a construir porque el comunismo es una hipótesis...

Discurso del Amo y neoliberalismo

FG: pero sin embargo dice, y acá encuentro un resto problemático, que justamente el planteo viene por el lado de que el individuo “necesita del Amo para constituirse en sujeto”. Aquí encuentro una tensión con tu noción de sujeto porque me parece que lo que estás planteando justamente es la posibilidad del sujeto de salirse o de, por lo menos, tener un resto de resistencia hacia lo que sería, llamémosle “el Amo de la época”, por ejemplo, el neoliberalismo con sus dispositivos de subjetivación.

JA: Bueno, ahí hay que diferenciar, el *discurso del Amo* de Lacan no tiene nada que ver con el Amo Neoliberal, es decir, el neoliberalismo es una perversión del *discurso del Amo*. El Amo es como un *principio de realidad* en Lacan, de hecho Lacan homologa el Amo al inconsciente. De una manera en que el sujeto emerge en relación a los significantes y produce un resto, una pérdida que llamó con el nombre de *objeto*

a, ese *discurso del Amo* habría que ver si actualmente se mantiene como tal. Yo entiendo que Žižek para escandalizar a los progres dice que está muy bien el Amo, y que hay que darle cierta consistencia de autoridad y que hay que tener firmeza con respecto a esa posición. Pero el problema es que el *discurso del Amo* es estructural y habría que ver si el capitalismo mismo no se lo ha llevado por delante. No depende de rituales o gestos la introducción del *discurso del Amo* en escena. El *discurso del Amo*, lo pensó Lacan como el principio de todos los demás discursos pero luego en el '72 introdujo una modificación que es el *discurso capitalista*. Es decir una pregunta que podría atravesar esta época es si realmente lo que nosotros llamamos capitalismo es el *discurso del Amo*. Yo creo que no. Por ejemplo la hegemonía de Laclau, su lógica articulada como hegemonía, sí es un *discurso del Amo*. Porque efectivamente tiene una estructura significante, tiene una estructura retórica, deja un lugar vacío, hay una imposibilidad que siempre la atraviesa, habría muchas similitudes estructurales entre lo que Laclau denomina *hegemonía* y el *discurso del Amo* de Lacan pero no con el *discurso capitalista*.

Es ese el tema de mis trabajos, para mí el capitalismo no es una hegemonía si no que es un poder. No en el sentido de sustancia sino que son relaciones de poder, son dispositivos conectados muy complejos que se diversifican de distintos modos. No se reducen a un poder centralizado ni a un poder represivo, en esto entiendo el planteo foucaultiano y el planteo rizomático de Deleuze, es decir, las oligarquías mundiales funcionan atravesadas por flujos muy heterogéneos pero, en última instancia, homogeneizan todo. Mientras que la hegemonía no tiene ninguna potencia homogeneizante, el *discurso del Amo* tampoco es homogeneizante. En el *discurso del Amo* es verdad que surge un "para todos" pero el "para todos" no borra la división del sujeto. De hecho Lacan cuando escribió el *discurso del Amo* mantiene como verdad del Amo, en el lugar de la verdad del Amo, la división del sujeto. Mientras que en el neoliberalismo y el capitalismo, esta división del sujeto (o por lo menos ese es el proyecto neoliberal) pretendería ser alcanzada. Si la suturaran, de verdad el crimen sería perfecto.

Una política laclausiana

FG: Bueno, algunos autores van muy en esta línea de que el capitalismo y, en particular, el neoliberalismo han alcanzado a trocar la división del sujeto. Es esto mismo lo que lleva a diferenciar fundamentalmente tu planteo de otros como el de

Laval y Dardot (2015)...

JA: A mí me parece que hay momentos. Por eso Laval y Dardot (2015), tiran baldes y cogen siempre como experiencias políticas privilegiadas los lugares donde se toma un hospital o una fábrica, es decir, las experiencias que ellos denominan de *lo común* pero no plantean cómo se dan los antagonismos. Claro, tomar un hospital, ahí los veo un poco en la atmósfera europea. Pero todos sabemos que a veces la toma de un hospital o una fábrica supone previamente una organización política muy construida, esto es, constituir un bloque hegemónico y tener una gran organización atrás para soportar lo que ese antagonismo puede producir como tal. Entonces yo creo que ellos tienen una gran analítica del neoliberalismo, de cómo son las distintas formas de subjetividad neoliberal por ejemplo, pero incluso en su último texto reducen a Laclau a una teoría de un líder carismático que aglutina las masas. Pensar que Laclau escribió todos los libros que escribió para decir que el populismo es un líder carismático que aglutina las masas y con respecto al cual, dicen ellos, se corre el peligro de perder la distancia democrática, eso es pre-laclausiano. Yo puedo tener diferencias con Ernesto respecto a que para mí no hay populismo de izquierda y populismo de derecha, ni entiendo al neoliberalismo como una hegemonía, cosa que ninguno de mis amigos acepta, pero a ver: hay un antes y después con respecto al término de populismo que tiene que ver con la obra de Ernesto. Reducirlo, como ya lo han reducido muchos intelectuales contemporáneos europeos, a un líder carismático es pre-laclausiano.

FG: De acuerdo, porque de hecho hay una construcción de lo que él y Chantal llamaban *cadena equivalencial* (Laclau & Mouffe, 1987) que implica un proceso siempre complejo y frágil, que involucra, además, un montón de actores en la escena de la política, y de lo político en particular...

JA: Exacto, que están todo el tiempo a punto de desestabilizarse porque de golpe una de las demandas puede llegar a ser satisfecha y ese actor comprometido en la cadena equivalencial no reconocerse más en el polo del que formaba parte, y decir "bueno mi demanda fue satisfecha y yo ya no formo parte, no me reconozco en el antagonismo constitutivo". Esto que dice a veces Ernesto, y que no fue suficientemente atendido, que una frontera antagónica de golpe se vuelve flotante y pierde todo su valor de antagonismo. Es el peligro que tiene la demanda. Que es verdad que las demandas insatisfechas no absorbidas institucionalmente dan lugar al momento populista pero también es cierto que la demanda siempre se conjuga en el idioma del otro y que además incluso psicoanalíticamente hay demandas que gozan de ser insatisfechas. Y después el otro problema es que las demandas satisfechas

pueden bloquear el proyecto colectivo de construcción de una voluntad transformadora. Es la crítica un poco de los marxistas actuales al populismo, y que dicen: se satisfacen las demandas, se vuelven consumidores y, por lo tanto, se deshacen de la lógica antagónica en la que estaban constituidos. Hay algo de eso a tener en cuenta.



Educación y hegemonía

FG: Sin duda, y hay un elemento que, a propósito de la referencia a Ernesto Laclau, me recuerda que en Gramsci tiene una mayor impronta que en Ernesto. Y es la atención particular a la importancia que tiene la educación en la construcción de la hegemonía. Elemento que, en las experiencias de lo que han sido los gobiernos populistas en América Latina, en la política pública y en las prioridades del estado, tuvo una fuerte impronta. Una impronta política marcada por la importancia otorgada no solo a la cuestión cultural-educativa en sí, sino también al desarrollo de la ciencia. Por eso antes cuando hablabas justamente del *discurso capitalista* que pervierte el *discurso del Amo* me preguntaba el lugar de la ciencia en este contexto. Por un lado, ¿cómo la ciencia deviene en técnica o en mera técnica bajo la lógica del capital? Por otro lado, veo un problema ahí, en cómo, a veces, hay una relación convivencial tan clara entre el *discurso capitalista*, el *discurso de la ciencia* y el *discurso del Amo*. Convivencia (o connivencia) complicada, pero que a veces se anuda fuertemente y hace funcionar la maquinaria. Y, en esta línea, entra la cuestión del soslayamiento o el

olvido de la importancia de la educación. Es cierto que para Ernesto la educación no era una prioridad en la construcción de su pensamiento filosófico-político, aunque tenía amigos pedagogos en México y Buenos Aires que siempre intentaron llevar su mirada de la hegemonía al campo o terreno de la educación.

JA: pero como buen gramsciano, tendría que saberlo. Gramsci atiende a lo nacional y popular en este sentido institucional, es decir, no creer que son nada más que superestructuras lábiles; la educación, la cultura, las tradiciones son fuerzas materiales concretas de la construcción hegemónica. Por eso fue para mí tan impresionante participar en la Escuela Itinerante en Buenos Aires: de golpe en donde no había nada se inventó un lugar, se tomaba la palabra, estaban los maestros defendiendo la educación pública; de golpe hubo sitio donde cada uno podía formular su teoría con respecto a lo que estaba pasando en el mundo o a lo que estaba pasando en Argentina y todo el tiempo circulaban voces, palabras, cuerpos, sin ninguna instancia jerárquica previamente constituida, pero a la vez con el enorme respeto, con una enorme distancia, y con una enorme generosidad sobre lo que estaba aconteciendo allí.

Sociedades de control y escuela de la evaluación

FG: Me acuerdo de algo que habíamos conversado previamente a que estuvieras en la Escuela Itinerante y que me pareció clave, sobre la cuestión de la evaluación que tal vez sea el dispositivo neoliberal por excelencia. Ya Deleuze (1995) en esa *Posdata sobre las sociedades de control* anticipaba que la evaluación continuaría al examen en las sociedades de control y allí sobre el final del texto había un gesto que decía algo así como “bueno, nosotros desentrañamos lo más oscuro y secreto del poder disciplinario, quedará para las próximas generaciones desentrañar las cuestiones inherentes a las sociedades de control” y, en este marco, sobre todo con las nuevas formas que está tomando el neoliberalismo, aparece el significante evaluación en todo discurso relacionado a la cultura y a la educación. Hay una construcción bastante importante en la política neoliberal a partir de este significante.

JA: Desde luego yo creo que ahí tuvieron razón Foucault y Deleuze cuando anticiparon las sociedades de control como un lugar donde se tomaba como objeto de saber y de poder, y de construcción de poder, a la población; es decir, contrariamente a lo que se dice de lo líquido, que es un significante que adquirió mucho prestigio en esta época, inspirado en la famosa frase de Marx de que “todo lo sólido se

desvanecerá en el aire”. Al revés, los niños se pueden equivocar muy temprano hoy en día porque son evaluados de entrada, no hay manera de no estar atrapados en distintos circuitos de evaluación. Y si hay algo que tiene muy atractivo el psicoanálisis es que está construido de tal manera que pertenece al orden de lo in-evaluable y la verdad es que, y esto es con lo que se han molestado de mi texto sobre “el final del psicoanálisis”, el hecho que le da a la cura psicoanalítica su dimensión más importante desde el punto de vista político que es absolutamente imposible de inscribir en una lógica de evaluación, es una práctica que no puede seguir ningún protocolo de evaluación. Ahora bien, la enseñanza verdadera tampoco. O sea, entiendo que haya exámenes pero esos criterios estándar y esa construcción de perfiles subjetivos desde tan temprano, no. Bueno, efectivamente yo no hubiera sobrevivido a ninguna de las instancias clasificadoras actuales si no hubiera contado con la comprensión prudente de cada uno de los maestros y compañeros que tuve. Es decir, yo hice la escuela en la época de la sociedad disciplinaria: se tomaba fila, había que ir al colegio vestido de una manera determinada, había que llevar determinadas prendas, no se podía ir de cualquier modo... Podrían estar presentes todos los aspectos represivos pero paradójicamente se los distinguía mucho a los alumnos, es decir, se los reconocía bastante en su peculiaridad; yo no tuve el sentimiento de estar en lugares donde yo era un punto más de evaluación. Siempre recuerdo momentos donde un maestro se dirigió a mí y me hablo específicamente a mí y me dijo “Alejando, por qué no se fija en esto, por qué no ve esto o por qué no lo intenta pensar de otra manera”, o sea que ahí hay una paradoja muy atractiva que es, por un lado, toda la semblanza de las formas de autoridad (los niños cantábamos los himnos, se izaban las banderas, tomábamos distancia) pero, por otro lado, había muchos de nosotros que éramos raros y especiales y todos teníamos, de algún modo, un lugar. Es lo que hablábamos antes, era un *discurso del Amo* pero, sin embargo, ese *discurso del Amo* tenía paradójicamente un lugar para ciertas singularidades que discursos aparentemente más permisivos y abiertos –que finalmente se verificaron más totalizantes, más homogeneizantes-.

FG: Entramos en un tema espinoso, porque una de las cosas más interesantes que hubo en lo que va de este siglo fueron los fenómenos de masificación educativa, sobre todo en el nivel medio, principalmente en América latina con los gobiernos populistas. Hemos asistido a la época del acceso al Nivel Medio como un derecho y ha habido una cara oculta de la inclusión que me parece da a pensar mucho en esto que decís respecto del neoliberalismo también como un dispositivo inclusivo. Digo, por eso tal

vez las fórmulas de inclusión-excluyente y de exclusión-incluyente están en circulación en esta época con algunos matices interesantes a pensar.

JA: Claro, porque la sociedad de control necesita efectivamente controlar y, por lo tanto, no admite que nada se quede fuera del fichero y del casillero. Hay un lugar donde uno tiene que figurar. Todos los lugares donde el nombre y el perfil tienen que estar, estarán. Es decir que, aparentemente, si hay una modalidad de inclusión. El problema es que la homogeneización es la que veladamente luego se va imponiendo...

FG: La homogeneización traducida en un principio normalizador de la subjetividad o en una producción de subjetividad determinada.

JA: sí, frente a la cual hay que reconocer que es difícil construir un imaginario alternativo. Un gran drama de la izquierda es que podemos pasarnos horas escribiendo sobre las lógicas evaluadoras, las producciones empresariales de la subjetividad, el tratamiento de las existencias como capital humano pero a ese imaginario, al que podemos analizar críticamente, ¿qué se le contrapone? El gran drama actual del pensamiento radical o el pensamiento de izquierda, es que ha dejado vacío el lugar de la contrapropuesta.

Lo político, entre la ciencia y la técnica

FG: al menos las derechas siempre, por no decir todo el tiempo, nos corren por ese lado diciendo “bueno, todo muy lindo pero ¿cuál es el sistema alternativo? ¿hacia dónde hay que ir? Si no es la evaluación el fundamento, entonces, ¿qué es?” Pero da la sensación de que ciertos planteos nos llevan a estar discutiendo siempre en el mismo terreno: o el de la evaluación, o el del control, o del *management*. Porque en esto también ha tenido cierta eficacia el neoliberalismo al decir: “a fin de cuentas, la política o lo político es un mero proceso de gestión técnica”. Reducir lo político y la complejidad de lo político y de la política a un proceso de gestión, entonces en nombre de la gestión tenemos estos números y hay que hacer tal o cual cosa según tal o cual experto de turno (siempre dentro de los mismos marcos)...

JA: Si, lo que llamaba Heidegger la técnica no era la ciencia. La ciencia dispone de un límite de un objeto, de unas exigencias epistemológicas, la técnica es una imposición y es una estructura de emplazamiento que encuadra a las existencias y las provoca de tal manera que cada una de ellas tenga que transformarse en valor. Y eso no tiene un contrapoder. Claro, por eso “solo un dios puede salvarnos”, ese es el

verdadero espacio de Heidegger, cómo no iba a volver a incurrir en la locura del nacionalsocialismo que fue en su juventud lo que a él le pareció, esa fue su infamia, ¿no? Así salió de la pinza metafísica del nacionalsocialismo y luego refugió en la filosofía. Pero yo durante muchos años trabajé la homología entre *discurso capitalista* y técnica porque, precisamente, tomarse en serio una estructura de emplazamiento implica que, efectivamente, ya más allá de los argumentos con los que nos corre la derecha, estamos siempre jugando en el terreno de ellos. Por eso cuando los badiouanos dicen "no, no, no hay que hacer nada en política si es del orden de la representación, *capital(parlamentar)ismo*, no hay nada que hacer con los partidos", y bueno vale pero, ¿en dónde entonces? Ya sé que el partido tiene la estructura del Estado. Ya sé que hoy el mismísimo Hitler diría que es demócrata, ya sé que el parlamentarismo es una fuerza inoperante con respecto a las grandes estructuras corporativas financieras. Pero si no aceptamos jugar en el terreno de ellos, qué otra posibilidad tenemos que no sea un escepticismo lucido, una especie de espera de un advenimiento o milagro por venir. O sea, hay que jugar en el terreno de ellos y ver en esos resquicios...

Aprendizaje y vida

FG: O ver cómo podemos encontrar las desconexiones, sabiendo que el sujeto por lo menos, estoy pensando en este momento en lo que hablábamos de la educación, es invaluable. La enseñanza es invaluable, como dijiste, y en ese marco el sujeto también lo es. Justamente por eso quizá no hay falacia más grande que aquella que se sostiene en el convencimiento de que, al evaluar en educación, lo que se evalúa es el aprendizaje. Desde Sócrates a esta parte (y quizá desde mucho antes), el aprendizaje es una cuestión enigmática que si los neurocientíficos lo tienen muy claro es porque ellos saben bien cómo funciona el sujeto ya que es transparente para su mirada, no hay opacidad de ningún tipo, a lo sumo algunas corrientes de las neurociencias sostienen que hay una parte por descifrar en el funcionamiento del cerebro pero que, por ahora, pueden afirmar que la ética funciona en tal ubicación del cerebro, la estética de este otro lado, etcétera...

JA: Si, es increíble que la gente crea en ese argumento pero yo estoy seguro de una cosa, Facundo, yo no sé si aprendí algún contenido, pero si aprendí algo es porque eso que aprendí estaba conectado con algo de mi vida. Lo que pasa es que no puedo dar siempre cuenta de cómo estaba conectado. Yo sé que los momentos en

que tuve el efecto de haber entendido lo que yo pudiera entender, o de haber aprendido, fue porque de algún modo eso se conectaba con algo de mi posición como sujeto. Ahora, a veces con el tiempo y retroactivamente he entendido por qué un tema absolutamente conceptual, o perteneciendo a una determinada disciplina, me terminó atrayendo: porque finalmente había algo de mi propia posición que estaba implicado en ello. Pero no siempre lo he logrado entender, o sea que yo creo que si un sujeto tuviera que dar cuenta de cómo aprendió lo que aprendió estaría en verdaderos apuros.

FG: totalmente, y eso me parece una enseñanza ética y psicoanalítica fundamental. La clave está en esto que decís, que aprendiste o que lo que has podido aprender siempre ha estado en relación o conectado con algo de tu vida. Eso me recordó directamente a Jauretche (2012) cuando hablaba de la *colonización pedagógica*, que tenía que ver con la separación de la escuela y la vida en función de la técnica.

JA: Conocí a Jauretche porque era amigo de mi padre, formaba parte de una misma tertulia, pero no conocía esta cita...

FG: está en ese librito que se llama *Los profetas del odio y la Yapa*, donde subraya que toma esta idea de *colonización pedagógica* de un texto de Jorge Abelardo Ramos (1954) –*Crisis y resurrección de la literatura argentina*–.

JA: Ah, ¡todo ese mundo! Ernesto [Laclau] me dijo un día que Abelardo Ramos fue el que lo inspiró, recuerdo sus palabras: “el que me reveló la cuestión populista fue Abelardo un día que me dijo que la política se divide entre el manicomio y el cementerio”. Y Ernesto me dijo: “sí, el cementerio son las instituciones y el manicomio es el momento de la irrupción populista”. Él veía esas dos metáforas como la partición en la que él también se situaba en la articulación hegemónica.

Hay otro pensador, Nietzsche, que siempre recuerdo respecto a esta conexión de aprendizaje y la vida. Decía aquello de tomarse en serio lo que uno se tomaba en serio cuando era niño. O sea, yo en ese sentido, esas perplejidades que tuve en la infancia, con respecto a determinadas cuestiones siempre he tratado de darles la seriedad que tienen. En el sentido de, Lacan dice la “seriedad es hacer serie”, continuar la serie de esas preguntas. Como un modo de persistir en lo interrogante. Lo que pasa es que, claro, uno nunca es autoconsciente de esto. Yo no recuerdo salir del colegio diciendo he pensado algo que no había pensado antes. Supe tiempo después que habían pasado muchas cosas. Una de las cosas que había pasado que me gustaría decir, que lo dije en la Escuela Itinerante de los maestros, es mi reconocimiento por la memoria, es decir, yo como todos protestaba por tener que aprender de memoria un poema y

recitarlo. Me pareció una tarea ardua pero, sin embargo, cuando me exilié y vi que no podía poner en la maleta más que dos o tres libros tuve un enorme respeto y una enorme estima por todo aquello que, sin embargo, no era necesario esconder, porque se lleva en uno... Yo fui a un colegio público pero, sin embargo, nos habían hecho aprender el *Poema conjetural* de Borges, “zumban las balas en la tarde última (...) y la victoria es de los otros...”. Había aprendido “Dichoso el árbol que es apenas sensitivo...”, de Darío. Había una maestra de origen gallego que nos hacía recitar el poema de Sor María Inés De La Cruz, *Hombres necios*. En fin, una serie de cosas que valoricé mucho tiempo después: la sorpresa que uno tiene cuando algo que aprendió de memoria empieza después a entenderlo.

FG: y aflora en cierta relación con la experiencia, por ende, con la vida.

JA: Claro, uno empieza a descubrir que era un gran poema.



Soledad: Común, un lugar otro desde donde aprender...

FG: Hay algo muy atractivo en relación al aprendizaje y a cierta soledad. En algún momento del libro *Así habló Zaratustra* me acuerdo que estaba ese bonito pasaje con la frase “donde acaba la soledad, allí comienza el mercado” (Nietzsche, F. 1997, 90). Me parece que hay algo de una relación con algo ajeno como propio y algo propio como ajeno pero que, al mismo tiempo, hace del aprendizaje un lugar común –siempre enigmático y complejo- que puede desconectar de esta lógica neoliberal que nos atraviesa y, con la educación, a tantos sujetos. Porque la masividad del sistema

educativo está subjetivando a generaciones y generaciones de jóvenes y, ya lo decías antes, cada vez desde más chicos, condenando a condiciones de imposibilidad, en algunos casos, para su futuro, en otros, directamente para su presente. En este punto me interesa el vínculo entre aprendizaje y soledad, pero en relación a esta idea tuya de *Soledad: Común* como forma de advenimiento singular y colectivo (Alemán, 2012).

JA: Y yo creo que lo misterioso siempre es lo siguiente: te pueden evaluar, te pueden desestimar, te pueden rechazar, te pueden decir que no vales pero inexplicablemente hay sujetos que insisten, que buscan su lugar. Es decir, claro uno podría decir “las potencias de los dispositivos neoliberales son absolutamente irrefutables y totalizantes” pero sin embargo hay, a veces, un sujeto que se obstina en algo que lo causa, lo determina y con lo que quiere seguir y ese es el principio, el comienzo de la *Soledad: Común*, es decir, si han dicho que no valgo, han dicho que no, han dicho que tampoco esto y tampoco lo otro, pero sin embargo hay algo que me agita. No digo que esta fortuna sea un don que se distribuya. Pero creo que hace parte del acontecimiento esto de que hay una disponibilidad a no aceptar [al menos directamente] lo que viene del Otro.

FG: a propósito de esto que decís hay una escena, que recuerdo charlamos en algún momento, que era aquella de la hora del examen donde la letra caligráficamente ilegible hace que el profesor te lo devuelva...

JA: te agradezco el recuerdo, en mi caso me devolvían con cero porque mi letra era inentendible, pero yo le debo a eso. Es decir, muchas veces he pensado que el único motivo por el que he quedado seducido por la letra impresa en un libro es que nadie me puede decir que es ilegible. Me pueden decir “mira no entendí tu libro”, pero por lo menos lo que no me pueden decir es que la letra no se entiende (porque yo tengo una especie de digrafía). Yo mismo temo, cuando pasa el tiempo y he tomado notas en un cuaderno, no entenderme a mí mismo. Tuve muchísimos de estos episodios. Pero bueno, me alegra que recuerdes este caso porque me obstino y trate de hacer algo con eso. De allí la satisfacción que tuve cuando publiqué el primer libro de poemas, cuando tenía 18 o 19 años...



Foto: Fabiana Rousseaux

Epílogo: enseñanza de vida y obra, entre rebeliones éticas y palabras comunes.⁴

Por Jorge Alemán

Voy a improvisar algunas palabras para trazar un horizonte en el cual puedo comentar cómo alojo *Rebeliones éticas, palabras comunes*.

En primer lugar, escuchaba esta insistencia especial en la palabra *conversación* y me pregunté cuál fue realmente mi primera conversación en la vida. Y como es a

⁴ Discurso pronunciado en el marco de la presentación del libro *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek* (Miño y Dávila, 2017), en Madrid el 13 de junio de 2017.

propósito de la educación... yo iba a una escuela pública primaria, de esto hace más de 60 años, y hubiera sido un candidato a todos los diagnósticos que actualmente proliferan: porque no me podía sentar en el banco, porque estaba todo el tiempo de pie en la clase, porque no aguantaba por distintas fobias más de 10 minutos en la clase, así que no me hubiese salvado del TDAH ni de la hiperkinesia ni del trastorno de atención, etcétera. El asunto es que tampoco me interesaba lo que decían los maestros.

Esto tiene algo que ver con las temáticas aquí abordadas. Había un niño que se sentaba a mi lado, que se llamaba Silverman, recuerdo perfectamente su nombre, y este niño era el candidato de lo que actualmente se llama el acoso, el bullying. Para los demás era un niño con gafas, brillante, estudioso, y, quizá por ello, lo molestaban, lo acosaban, le pegaban. Y, además, el niño tuvo la mala suerte de que un día fue su padre al colegio, que padecía una enfermedad que le provocaba cierto temblor, los niños se rieron, y entonces yo empecé a sentir algo especial por este niño. Me identifiqué con su desvalimiento y porque, a la vez, era brillante. Por lo tanto, en una escena donde los demás quisieron pisarle las gafas, yo cogí un compás de madera gigante, lo tiré contra la pizarra simulando tirarlo a los propios compañeros que iban a atacarlo y quedaron todos muy impresionados cuando vieron el compás en la pizarra clavado. Y ahí me transformé en un posible pequeño asesino serial. Con lo cual establecí un pacto con Silverman: yo no iba a escuchar a los maestros ni me iba a sentar y él, que era brillante, se transformó en mi maestro. Esto duró seis años, es decir, que durante seis años en una conversación, él que me explicaba cómo se hacían los deberes, de qué se había hablado, qué era lo que había que hacer para el otro día, cosas que a mis padres le empezaron a inquietar de manera notable porque no entendían cómo todo mi proceso lectivo de formación lo hice a través de un compañero y no a través de los maestros, a los que consideraba que ninguno daba la talla al lado de mi compañerito Silverman que era especialmente brillante. Además que con él introduje un sistema de lectura porque comenzamos a leer juntos a Dumas, él fue el que me trajo los tres tomos: *Los tres mosqueteros*, *El vizconde de Bragelonne* y *Veinte años después*. Mi preferido, un día le dije, era *Veinte años después*. Mucho tiempo después en París, un analista que frecuentaba me dijo: ya allí estaba la nostalgia. Efectivamente, que te guste a los nueve años "*Veinte años después*" denota una melancolía que te ha empezado a atracar el alma.

En mi modo de enmarcar la cuestión, el dilema yo lo presentaría del siguiente modo: ¿por qué estamos constituidos? ¿Estamos constituidos por el poder o estamos

constituidos por el lenguaje? Este es el dilema sobre el cual yo trabajo en los últimos años. Este es un tema que se ha vuelto crucial porque vivimos un tiempo histórico del capitalismo que algunos, por economía de palabras, llaman neoliberalismo, en donde el efecto del modo de producción de subjetividad es clave, es decir, el capitalismo actual lo tiene en la evaluación, en esa evaluación de la que me salvé porque yo todavía pertenecía a la época de las sociedades disciplinarias (se izaban banderas, tomábamos distancia, marchábamos, etc.). Pero así todo, en ese marco, que Foucault caracterizó como sociedades disciplinarias, yo tuve este encuentro absolutamente heterogéneo con la misma, con mi amigo Silverman. En cambio, ahora hubiera sido muy difícil porque la matriz de socialización del capitalismo es la evaluación, los protocolos de evaluación, porque lo que caracteriza efectivamente al capitalismo es generar un tipo de subjetividad que esté comprometida todo el tiempo con un rendimiento que va más allá de sí misma y que tenga todo el tiempo que auto-maximizarse, auto-valorizarse, de manera ilimitada, es decir, la subjetividad que produce el neoliberalismo o el capitalismo tardío es una subjetividad que tiene que concebirse a sí misma como valor, como en competencia consigo misma, en una relación empresarial consigo mismo y de un modo tal que esté todo el tiempo en juego su máximo rendimiento y, por lo tanto, un rendimiento que está lógicamente, para decirlo en términos psicoanalíticos, “más allá del principio de placer”. Es un rendimiento que confina con una modalidad de goce que tiene su reverso en la depresión, es decir, el sujeto necesita cada vez más auto-maximizarse, auto-valorarse, elevar todo el tiempo su valor en el mercado y, a la vez, el reverso de todo esto es o la adicción o la depresión. Y, por supuesto, el protocolo fundacional de todo esto es la evaluación. Esto quiere decir que toda tu singularidad con tu propio consentimiento es expropiada, consentidamente expropiada por un sistema de evaluación que ha tomado a alguien que era único, singular, insustituible, imposible de intercambiar, no reductible a mercancía alguna, y pasa a formar parte de un contingente uno-entre-otros, un contingente que prepara las condiciones para este modo de producción de subjetividad donde cada uno tiene que entregarse a su rendimiento personal y vivir pensando en qué valor tiene y qué valor se da a sí mismo, y por eso aparecen todos los managers, los coach, los libros de autoayuda que detesto, en fin, hay toda una serie de dispositivos que tratan de que este sujeto producido mantenga su rendimiento y esté todo el tiempo por encima de sus propias posibilidades.

Hay una confusión metodológica y filosófica que encuentro en distintos pensadores, que tienden a pensar que lo que constituye a la subjetividad es el poder, esto viene de

una tradición que podemos decir que tuvo su momento álgido en Foucault, en Deleuze, y es el poder el que ha configurado, construido y constituido estas subjetividades. El problema que yo veo en esta tradición que piensa el poder o, mejor dicho, para decirlo más precisamente al modo de Foucault, a las relaciones de poder como el suelo nativo del sujeto, es que no entendemos nunca cómo el sujeto puede cortar aquello que lo ha constituido a sí mismo, es decir, si verdaderamente la subjetividad está constituida por las relaciones de poder no creo que podamos establecer en qué lugar se puede efectuar un corte con esas relaciones de poder, es decir, es un movimiento circular. Y es un movimiento circular donde la subjetividad tendencialmente se vuelve capital y el capital se vuelve tendencialmente subjetividad, y va mucho más lejos que la histórica relación capital-trabajo que había descrito Marx en El Capital. Es decir, ahí se anula la relación entre infraestructura y superestructura y hay todo el tiempo un modo de producción efectivo de subjetividad, concebido, construido, determinado por las relaciones de poder donde cada uno ya expresa su propia vida y el relato de su propia vida en términos de “estoy gestionando mi vida”. La autoestima es el ejemplo culminante de este proceso, es decir, “tiene la autoestima baja”, “tiene la autoestima alta”, es un modo de concebirse a sí mismo en término de mercado. Si el suelo nativo, y este es el dilema, está generado por las relaciones de poder el crimen es perfecto, son las propias relaciones de poder las que constituye a la subjetividad y la producen y entonces no vemos dónde se puede establecer el corte. Esto se agrava porque el imaginario social que ofrece el capitalismo no tiene contrapartida alguna y es bastante seductor, es decir, tiene diversos modos de inscribir a esas subjetividades en la lógica del consumidor-consumido y en la lógica empresarial. Uno va a cualquier poblado, a cualquier villa, a cualquier nombre con el que designemos los lugares marginales en las distintas ciudades del mundo y se ve pobreza, miseria, no-satisfacción de las necesidades básicas, pero se ven móviles, marcas falsas, plasmas, armas tuneadas, etc. Es decir que toda la lógica empresarial y de consumidor-consumido se presenta en el corazón mismo de la pobreza. Ya no se podría definir la pobreza, como hizo Marx, como la no-satisfacción de las necesidades materiales porque en la pobreza misma opera este goce empresarial de rendimiento y de consumidor-consumido.

Mi hipótesis para que el crimen no sea perfecto es que el lugar nativo del sujeto no es el poder sino la lengua, el común de la lengua. Si lo quisiera decir de un modo salvaje, la lengua llegó un segundo antes que el poder. No digo que esto pueda ser medible cronológicamente, pero para decirlo de un modo que se entienda claro: como

esto luego se mezcla todo el tiempo y luego se contamina todo el tiempo, y como es indecible cómo el poder coloniza al sujeto con sus modos de producción de subjetividad, lo único que puedo argumentar es que la conversación, la lectura, la singularidad de la voz que se va pronunciar tomando la palabra, lo heterogéneo, la amistad, el duelo, la muerte, todo eso no se deriva de las relaciones de poder porque ha llegado, en la constitución del sujeto, la lengua y el común de la lengua un segundo antes. Si no hubiera llegado un segundo antes, somos nada más que todos hijos de las relaciones de poder y jamás vamos a salir de los circuitos, y habrá que asistir al espectáculo final algún día de, efectivamente, la subjetividad ya vuelta definitivamente mercancía.

La prueba que puedo obtener de esta tesis que he venido defendiendo hace varios años en distintos textos es la de los propios autores que tratan de expresar un contrapoder a las experiencias donde estas relaciones de poder se ponen en juego. Por ejemplo Rancière, dice desafiar la jerarquía, la autoridad y el cualquiera que le puede enseñar a otro, y esto es lo más interesante, cualquiera le puede enseñar a otro lo que no sabe. Sí, eso es absolutamente cierto. Es más, tal vez el momento culminante, el momento más álgido de una enseñanza sea cuando se enseña lo que no se sabe, pero eso presupone el inconsciente que la lengua común ha depositado en cada uno. Sin ese inconsciente que justamente su definición más elemental es que es un saber que no se sabe, uno no podría jamás enseñar lograr enseñar lo que no se sabe. Así que, por ejemplo, Rancière que habla de la emancipación, habla del maestro ignorante y habla de la igualdad de las inteligencias, finalmente su presupuesto último para explicar cómo es el fenómeno de transmisión, puede atravesar porque él no niega que tiene que existir el maestro ni la institución, él dice que en esas zonas de la educación puede a veces darse ese fenómeno de transmisión donde alguien puede enseñarle a otro, un cualquiera puede enseñarle a cualquiera y hacer callar a los expertos, como hizo Silverman conmigo, y enseñar lo que no sabe. Sí, pero eso es posible porque no hemos nacido en las relaciones de poder que producen subjetividad.

Žižek sobreactúa la idea del discurso del Amo, él necesita siempre espantar a los progres (me gusta mucho ese género de autores que son leídos por los progres y que tienen una relación masoquista con el autor que leen), y dice que lo que tiene que volver a las escuelas es autoridad, disciplina, estudio, esfuerzo, sacrificio, etcétera. Es por lo que un poco escandaliza. Pero finalmente el presupuesto de eso es lo que Lacan llamó el discurso del Amo, es decir, la idea de que efectivamente cuando uno

ingresa a la lengua no lo hace sino es en relación de dependencia con distintas figuras a través de las cuales uno surge en la lengua. Discurso del Amo que tiene mala publicidad pero que no hay que confundir con el discurso capitalista que es el que ha destruido al discurso del Amo, lo que se ha llevado por delante las instituciones, el hecho de que el maestro entra a la clase y no puede conquistar nunca el momento de silencio, todo eso no fue un proceso revolucionario, ninguna insumisión, ni ninguna rebeldía, todo eso lo hizo el capitalismo, es decir, esa erosión de los tejidos sociales y el hecho de que un maestro en una clase para obtener un poco de silencio tenga que hacer mil malabarismos no es porque estamos en presencia de un estado de insurrección permanente sino porque estamos en una erosión del tejido social en donde el neoliberalismo avanza con una fuerza como no tuvo ninguna otra formación histórica. Entonces este es el dilema donde yo planteo las cosas y desde donde he leído *Rebeliones éticas*, y he vuelto a confirmar que, si somos nada más que efecto de las relaciones de poder, la única posibilidad sin garantías, frágil, contingente, y sin ningún éxito previo confirmado, es que, en realidad, hayamos surgido en un lugar que es la lengua común y en donde todavía el poder no puede del todo hacerse con ello.

Bibliografía

- Alemán, Jorge & Larriera, Sergio. 1996. *Lacan:Heidegger*. Buenos Aires: Del Cifrado.
- Alemán, Jorge. 2010. *Para una izquierda lacaniana....* Buenos Aires: Grama.
- Alemán, Jorge. 2012. *Soledad:Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Alemán, Jorge. 2016. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- Butler, Judith. 2011. "Universalidades en competencia" en: Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques. 2005. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.
- Giuliano, Facundo. 2017. *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Jauretche, Arturo. 2012. *Los profetas del odio y la yapa*. Buenos Aires: Corregidor.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. 2015. *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Madrid: Gedisa.
- Mignolo, Walter. 2014. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Milner, Jean-Claude. 2007. *La política de las cosas*. Málaga: Miguel Gómez.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Ramos, Jorge Abelardo. 1954. *Crisis y resurrección de la literatura argentina*. Buenos Aires: Indoamérica.
- Skliar, Carlos. 2015. *Desobedecer el lenguaje. (Alteridad, lectura y escritura)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj. 2011. "¿Posmodernismo o lucha de clases? ¡Sí, por favor!" en: Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj. 2015. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2016. *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Barcelona: Anagrama.