

**Psicoanálisis y política:  
algunos modos de habitar la tensión entre el para todos y la lógica del no-todo**

*Mercedes Vargas*

*Agustín Ambroggio*

*Jorge Foa Torres*

*Natalia Magrin*

*IAPCS-UNVM*

¿De cuáles maneras singulares e institucionales es posible vincular al psicoanálisis con la política y lo político? ¿Cómo pensar en dicho espacio relacional una práctica que de lugar tanto al "para todos" de un Estado de Derecho como al "no todo" del caso por caso? En las últimas décadas el encuentro entre dos campos de saberes, esto es, la filosofía o teoría política y el psicoanálisis, ha posibilitado la emergencia de nuevos territorios en donde se conjugan experiencias clínicas, políticas y teórico-conceptuales que dan vida a novedosas articulaciones entre psicoanálisis y política. En tal sentido, la propuesta de Jorge Alemán (2010a, 2010b) bajo el nombre de una "izquierda lacaniana" permite re-situar el lugar que adquiere la práctica del psicoanálisis en el malestar en/de la cultura, en general, y en nuestras experiencias argentinas, en particular. Al mismo tiempo, pensadores de otras latitudes como Yannis Stavrakakis (2007, 2008), Jason Glynos (2001a, 2001b, 2008) y Todd McGowan (2004), entre otros, han efectuado aportes significativos para la apertura de nuevos caminos que unen al análisis político con la enseñanza lacaniana.

En este diálogo entre los discursos, el pasado reciente, y su actualidad, nos interpelan en torno a la experiencia concentracionaria y la desaparición forzada de personas programada y ejecutada por el poder represor durante el terrorismo de Estado. ¿Qué implicancias para el cuerpo social argentino atravesado por una experiencia en la que el Estado asume la forma del terror dictatorial?, ¿qué marcas ha producido la lengua clandestina y sus negacionismos sobre este cuerpo?, ¿qué resta de la imposibilidad de significar el horror? Diversos malestares interpelan sobre la invención de un saber hacer con los restos, con aquello que en tanto efecto del encuentro con lo real, asume la forma de lo imposible, de lo *insignificatizable*. Asimismo, la articulación por parte de Lacan de un quinto (pseudo) discurso capitalista nos convoca a asumir el riesgo de conjugar la enseñanza lacaniana con procesos políticos, económicos y culturales que a partir del terror, el olvido y la segregación

extremas se constituyeron en América Latina en verdaderos regímenes políticos desplegados y en vigencia, incluso, bajo el semblante del Estado de derecho y la democracia liberal.

Algunos de estos interrogantes venimos trabajando en un proyecto de investigación radicado en el Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales de la UNVM. Proyecto que hemos llamado "Políticas y Trabajos de Memorias relativos al terrorismo de Estado en la Provincia de Córdoba: un abordaje desde el posmarxismo y la izquierda lacaniana".

Específicamente, la relación entre discurso capitalista y las nuevas formas de producción de subjetividades, la vinculación entre las deudas (subjetivas y soberanas) y las memorias (singulares y colectivas), el lugar del terrorismo de Estado y la segregación en la ideología jurídica vernácula y, por sobre todo, la entidad que han adquirido en los últimos años ciertos dispositivos políticos y judiciales que, orientados a la producción de un saber a través de innumerables testimonios, han logrado instituir modalidades de subversión a la técnica capitalista.

### **La pregunta sobre lo sacrificial en el discurso capitalista**

Si el discurso capitalista, como señalan Alemán y Larriera, implica una “verdadera perversión del discurso del amo, que constituye un estallido de todos los lazos sociales por imposibilitar o destruir la dialéctica en que se fundan” (1996: 172) ¿de qué manera concibe al sacrificio? Es decir, si tal pseudo discurso se caracteriza por instaurar un circuito rizomático sin cortes que hace que todo marche eficientemente pero que “justamente marcha demasiado rápido, [que] se consume, se consume tan bien que se consume” (Lacan, 1972), entonces la lógica del todo-es-posible se impone como mandato generalizado.

En este marco, la pregunta en torno al lugar del terrorismo de Estado y de los diversos modos de radicalización en el discurso capitalista resulta fundamental para pensar los trabajos de memoria desde una perspectiva psicoanalítica y política. A tal fin, valiéndonos de una extensa cita del jurista y psicoanalista Pierre Legendre, intentaremos abordar algunos aspectos del modo en que el discurso capitalista se vincula con lo sacrificial. Para, a partir de ello, vislumbrar la relación entre terrorismo de Estado y capitalismo:

(...) este ídolo [del Padre] tiene una función jurídica precisa, que consiste en inaugurar (...) el derecho es decir, en imponer la ley de la especie. Esta ley yo la resumiría diciendo que el individuo debe renunciar a la omnipotencia. El sujeto humano no puede sustraerse a los fantasmas de la omnipotencia absoluta, sino que los metaboliza por medio de sacrificios simbólicos. En otros términos, la

Economía, en su acepción de sistema de representación, significa que el sujeto economiza algo, pone algo de lado, lo transfiere hacia ese espacio del Padre Absoluto. En esta perspectiva, donde el sacrificio simbólico acompaña necesariamente la puesta en lugar del espacio fundador, ha de ser estudiada la cuestión de la deuda. En el fondo de esta interrogación, percibimos sin esfuerzo las cuestiones políticas más esenciales a las que las sociedades hiperindustrializadas no podrían escapar ¿Cómo se sacrifica en esas sociedades? Se trata de concebir no sólo el desgarramiento narcisista y el trasplante del individuo a su lugar genealógico, sino también la dificultad de interrogar socialmente el sacrificio. En jerga psicoanalítica yo diría que la castración simbólica está en el meollo de esta pregunta. En este terreno, la interrogación me parece más bien contumaz; en nuestras sociedades industrialistas son necesarios los holocaustos o la explotación de grupos reducidos a veces al estado de subhumanidad para que la cuestión sacrificial vuelva a aflorar en el discurso. Cada quien puede ver que la ciencia política, a la que se considera que se interroga sobre los fundamentos antropológicos del poder, no se interesa en esta problemática vertiginosa. (Legendre, 1996: 60-61).

El primer aspecto, se vincula a la relevancia que otorga Pierre Legendre, siguiendo a Freud, al mito del padre o al padre primordial. Ese padre anterior a toda prohibición el del goce ilimitado que en su imagen omnipotente, y con el correlativo crimen mítico de la horda, instauro un orden jurídico fundado en la prohibición. Cumpliendo, un rol insustituible y fundacional en la maquinaria jurídico-institucional orientada a la “producción de subjetividades”. En este punto, Legendre vincula a la función dogmática del derecho con la prohibición a la omnipotencia absoluta del individuo. Para Lacan, lo verdaderamente relevante, antes que el *contenido* de ese padre jefe de la horda, reside en la *forma* es decir en “poner al nivel del padre la función del nombre” en tanto “el nombre es esa marca ya abierta a la lectura, por ello se leerá de la misma forma en todas las lenguas, algo está allí impreso, quizás un sujeto que va a hablar” (1963).

El segundo aspecto tiene que ver con el trastocamiento o revolución que se produce en tal orden (basado en la prohibición) con el advenimiento del discurso capitalista o, en palabras de Legendre, de las sociedades hiperindustrializadas. En su libro “¿El fin de la insatisfacción? Jacques Lacan y la emergencia de la sociedad del goce”, ToddMcGowan plantea el pasaje reciente de las sociedades ordenadas en base a la renuncia al goce privado pleno a la sociedad fundada en un único deber: el de “gozar de uno mismo tanto como sea

posible” (2004: 2). Mario Goldenberg ha planteado este rasgo de la época en donde ya no predomina el malestar en la cultura sino el impasse ético en tanto “el programa del superyó ya no es ético sino empuje al goce” (Goldenberg, 2000: 97). Por lo tanto, la estructura de las sociedades como tradicionalmente se ordenaron en relación a la prohibición de esa omnipotencia absoluta, es desplazada hacia la reivindicación de la fabricación de un hombre nuevo, del individuo neoliberal “referido sólo al goce autista del objeto técnico que se realiza como mercancía subjetiva en la cultura de masas” (Alemán, 2010: 20).

El tercer aspecto señala el lugar determinante de la cuestión de la deuda en el sujeto. Lugar que Legendre llevará al extremo al afirmar “el hombre es una deuda, en la economía de la salvación, en la que lo que debe ser salvado es la imagen del padre, esta imagen a la que el cuerpo humano está sometido, con la que se juega la reproducción del deseo en la especie” (1996: 61). Pero si en las sociedades de la prohibición la deuda refería a la pérdida del goce absoluto que se juega en el pasado mítico del sujeto, con el discurso capitalista la deuda es puesta en el futuro en tanto promesa-obligación de satisfacción o realización de la relación entre el acreedor y el deudor. Como ha señalado MaurizioLazzarato en “La fábrica del hombre endeudado” el individuo emprendedor de sí debe ser interpretado a la luz del vínculo acreedor-deudor que “no representa más que la “ilusión” del fin de la subordinación del hombre a la producción “del valor” económico y su elevación a la “producción de valores” [y] ya no en el trabajo asalariado, el mercado y la mercancía” (2013: 64). Por lo tanto, con el discurso capitalista la función de la deuda de ligar al sujeto con la Ley (en sentido freudiano), y por tanto a una memoria vinculada al pasado en donde la verdad del goce del sujeto puede tener un lugar, es trastocada en favor de la alienación del individuo a relaciones de crédito que se basan en una memoria siempre a futuro en la que se juega ya no la explotación del trabajador sino la solvencia moral del individuo en sus acciones tendientes a la constitución de sí mismo.

En cuarto lugar el rechazo de lo imposible, de la división constitutiva de lo social, por parte del discurso capitalista nos conduce al análisis de los modos en que desde este discurso se abordan los signos de esa imposibilidad. Si toda identificación política es relacional, la manera en que se construye la diferencia entre un “nosotros” y un “ellos” en las sociedades contemporáneas, es nodal para comprender aquello que se pierde o se sacrifica. El antagonismo en tanto síntoma social que permite instaurar un orden adversarial entre un “nosotros” y un “ellos”, en ambos casos legítimos, se orienta al reconocimiento de la imposibilidad de una representación política transparente. Por lo tanto, para inscribirse en tal

orden políticamente partido o dicotomizado es necesario perder o renunciar al acceso a la plenitud de la representación.

Pero ¿de qué modo se establecen modalidades de rechazo, propias del discurso capitalista, a esa imposibilidad? La reducción de la política a la mera gestión o administración de un plan ya-siempre establecido, implica un modo de negación de su dimensión antagonica en pos de la ilusión de un orden social puramente basado en un consenso totalmente inclusivo. A su vez, el desplazamiento de la división social desde su lugar ontológico o constitutivo hacia una mera construcción transitoria, y por ende superable, de cierta experiencia política, constituye un modo de re-negación de la imposibilidad. Por último, la identificación imaginaria de un “ellos” como una expresión radicalizada o sectaria permite ubicar a los elementos distorsionadores de la plenitud del orden capitalista. Es en estos tres puntos se puede hallar la relación del discurso capitalista con lo sacrificial: a través de la instauración de una forma de gobernanza global que administra diversas formas de segregación; mediante el remanido uso del significante “grieta” o del sintagma “memoria completa” para segregare a las experiencias políticas fundadas en el reconocimiento del antagonismo como síntoma social y del sujeto del testimonio, respectivamente; la persecución y exterminio de los sujetos que respondan a la tipología de radicalizados o extremistas.

Lacan en la Proposición del 9 de octubre de 1967 ubica al campo de concentración como un sacrificio en lo real, propio de la época de la caída de los nombres del padre: “La marginación de la dialéctica edípica (...) se acentúa cada vez más en la teoría y en la práctica. Sin embargo, esta exclusión posee una coordenada en lo real, a la que se dejó en una profunda sombra. Se trata del advenimiento, correlativo a la universalización del sujeto procedente de la ciencia, del fenómeno fundamental cuya erupción puso en evidencia el campo de concentración. Quién no ve que el nazismo sólo tuvo aquí el valor de reactivo propulsor” (Lacan, 1969).

El discurso capitalista, a su paso, escenifica la superación final de la historia y la dimensión mítica de las sociedades a costa de sacrificar las experiencias políticas susceptibles de obstaculizar su circuito. El terrorismo de Estado en Argentina, impuesto durante la última dictadura cívico-militar ha sido emblemático en la instauración de este pseudo discurso: a través del sacrificio de la subversión aplicado a los cuerpos de los y las subversivos y subversivas en tanto portadores de experiencias políticas ligadas a horizontes emancipatorios. Un último aspecto a destacar se refiere a la pregunta sobre el desinterés de la ciencia política, que destaca Legendre, para interrogarse sobre este vínculo entre la política y lo sacrificial. La

analogía, propuesta por Alemán y Larriera, entre la noción de discurso capitalista en Lacan y la de Técnica en Heidegger puede ayudarnos a echar luz sobre este punto. Pues para Heidegger la esencia de la técnica no es nada técnico, ni el mayor peligro que ella conlleva se juega en las maquinarias o desarrollos tecnológicos que provee sino en el hecho por el cual el hombre esté provocado de tal manera por la técnica que ya “no lo percibe como una interpelación y se pasa por alto a sí mismo como lo interpelado” (2007: 143). Recordemos que desde esta mirada la técnica no es la mera aplicación de la ciencia sino, por el contrario, aquello que la conduce y que se sostiene a partir de la supresión o *sacrificio* del sujeto: “la esencia de la técnica (...) introduce al hombre en lo que él mismo y por sí mismo ni puede inventar ni, mucho menos, hacer; pues, algo así como un hombre que sea hombre única y solamente por sí mismo, no lo hay” (2007: 149).

### **Sobre una posibilidad de la experiencia del inconsciente más allá del discurso capitalista: el testimonio y una política de los restos.**

En una conferencia de 1972, Lacan presenta la estructura del pseudo discurso capitalista. Si en la conceptualización lacaniana el *discurso* es un discurso sin palabras, implica una estructura que opera como grilla de inteligibilidad en cualquier acto en que se tome la palabra. Interesa en ese sentido, considerar el matema de los cuatro discursos fundados sobre el lazo social: discursos del amo, histórico, el universitario y el psicoanalítico. Más allá de sus naturales diferencias y de su constitución histórica, ninguno es capaz de eliminar a los demás teniendo en cuenta el propio modo de orientar según “quién” comande la orientación en la articulación de las relaciones entre el sujeto, la verdad, el saber y el goce. Tomando en cuenta que el discurso constituye la matriz del lazo social por cuanto se ofrecen como posible respuesta a una imposibilidad (lengua, sexo y muerte), las caracterizaciones que rodean lo que nombramos como discurso capitalista funciona a contracorriente de esta noción de *discurso* que recién mencionamos. La experiencia del inconsciente no tiene lugar posible dentro de la circularidad ininterrumpida que ofrece el neoliberalismo como forma de habitar el mundo. Éste hace imposible resolver el lugar del inconsciente como experiencia, dado su carácter cerrado obtura la heterogeneidad. En el discurso del amo, el semblante es el significante amo que recibe su determinación de la verdad, pues es el agente del discurso quien acepta su determinación de la verdad. En cambio, en el discurso capitalista el agente del discurso dirige la verdad en vez de aceptar su determinación, pues la rechaza. Hay una inversión en “la fórmula” y ello trae consecuencias. En términos psicoanalíticos, tal rechazo de la verdad es un rechazo a la castración, no hay más Nombre-del-Padre, ley que sancione y

ordene. El sujeto queda desnudo a un goce desprovisto del lazo afectivo y su vínculo es directo con el objeto de deseo, es “sin intermediarios”. Goce y falta se ubican en un mismo nivel. La operatividad del neoliberalismo, en sus múltiples dimensiones y formas de abordarlo, como discurso, como dispositivo, productor de subjetividades, constituye el empuje al goce sin límites y a la producción de la falta como insaciabilidad infinita. Ahora bien, como arriesgáramos párrafos anteriores, la pregunta se orienta a pensar aquello que haría de corte, de límite a la pretensión totalizante. Para ello, el concepto psicoanalítico de resto, consideramos, se presenta como punto nodal y, con ello, la pregunta que Alemán plantea en torno a la época del *Otro que no existe*.

El Otro es aquel por el cual el sujeto es hablado antes de tomar la palabra en una operación de lenguaje de la que depende para constituirse como sujeto, como hablante ser. El lenguaje –siempre extranjero- muerde el cuerpo, produce marcas en el cuerpo, marcas enigmáticas para cada sujeto. Esta dimensión ontológica del lenguaje constitutiva del sujeto - y por lo tanto ineliminable- es la que opera a modo de límite para cualquier pretensión de representación exhaustiva, absoluta. Además del lenguaje, decíamos, otra dependencia simbólica, la de la construcción socio-histórica. El proceso de constitución del sujeto, dice Lacan en el Seminario 11:

comienza en el campo del Otro, y se operacionaliza por medio del significante. Es la acción del significante la responsable de que aparezca un sujeto donde sólo había un individuo viviente. El saldo de esta operación significativa sobre un organismo humano, condición de posibilidad del sujeto, es por una parte el surgimiento del mismo (\$), y por otra el de un objeto (a) automutilado y perdido, que el sujeto trata de restituir mediante la libido.

De esa operación, un resto, lo “irreductible del sujeto” (Lacan, s.10:175). A este resto Lacan lo llamará objeto a minúscula, objeto causa del deseo, imposible de capturar como tal salvo por el campo de sus efectos, “el a es lo que permanece irreductible en la operación total de advenimiento del sujeto al lugar del Otro, y ahí es donde adquirirá su función”. La operación de la división tiene como resto final el \$. Ese es el sujeto del inconsciente, sujeto del deseo, sujeto de la enunciación, el parleur. Para el discurso capitalista ese resto, en tanto imposible de atrapar, aparece sin importancia: la escoria. Para el discurso analítico es el resto el material a restaurar, como condición de posibilidad para hacer de la escoria de cada sujeto -de la que

no quiere saber- un resto a considerar. En el Seminario 11, ante una pregunta sobre la diferencia entre escoria y resto Lacan (2013:141) responde:

El resto siempre es, en el destino humano, fecundo. La escoria es el resto extinguido, borrado, barrido. La escoria es el resto cuando este se emplea de una manera completamente negativo. Apunta a esa verdadera regresión que puede producirse en el plano de la teoría del conocimiento psicológico, en la medida en que el analista se encuentra colocado en un campo del que sólo puede huir. Busca, entonces, seguridad en teorías que se ejercen en el sentido de una terapéutica ortopédica, que tienden al conformismo, que procuran al sujeto un acceso a las concepciones más míticas del *happines*. Esto, unido al manejo sin crítica del evolucionismo, constituye el ambiente de nuestra época. La escoria, en este caso, son los propios analistas, no otra cosa –pese a que el descubrimiento del inconsciente es todavía joven, y constituye una oportunidad sin precedentes de subversión

El tiempo de esa época a la que hace referencia Lacan es abril de 1964. Desde allí, nos advierte sobre lo que ya en la década del '50 supo reconocer con la aparición de los “management del alma” –o lo que Foucault nombrara en la producción subjetiva como “empresario de sí”-. Otra vez, el pasado relampaguea en el presente en la consolidación neoliberal. El discurso de la ciencia y la técnica puestos en juego en la producción de subjetividad que, como referimos párrafos anteriores, ya no se orientan al control de los cuerpos sino a la homogeneización en su versión programática que, en su rechazo a la castración, empuja a gozar con “la miseria del exceso”. Estas formas de malestar en la cultura nos interpela sobre aquella función paterna que habría declinado. Esto nos llevaría a sostener la idea de que los semblantes del Padre, lo que opera en tanto Ley, han perdido su consistencia y, por lo tanto, su función. Estaríamos ante un circuito cerrado imposible de irrumpir, de cortar, de franquear y, por lo tanto, ante la pregunta ética sobre un saber hacer que resultaría inconsistente. Jorge Alemán, introduce el debate sobre esta aseveración ante los peligros de quedar subsumidos bajo la idea de que el Capitalismo ha consumado definitivamente su crimen. Y, si bien reconoce el imperio actual del goce autoerótico, del Uno, donde el sujeto no debe pasar por el Otro en la búsqueda de un objeto de deseo –sino responder al Otro-; época “del declive del aura de las instituciones y sus figuras profesionales, las distintas prácticas de goce como nuevas marcas de identidad y agrupamiento, el cinismo extendido al vínculo amoroso” (Alemán 2012, p.27), el enunciado

del Otro que no existe “no puede ser tan sencillamente asignada a una época determinada”, estaríamos asistiendo a un goce que terminaría dispersando todo el tejido social. Para Alemán lo que hay es un Otro que se rige por la lógica de la Técnica y el Capital, haciendo del cuerpo y las subjetividades un objeto a consumir-se. En la mercantilización del sujeto de consumo-consumible un goce que tapona la división subjetiva, una producción de subjetividad bajo la lógica empresarial. Entre las dependencias simbólicas del sujeto, que remiten a lógicas distintas, la dimensión ontológica del lenguaje constitutiva del sujeto -y por lo tanto ineliminable- y la construcción socio-histórica que puede transformarse. Es allí donde ancla la discusión en orden a los estragos neoliberales en tanto versión que se dirige ya no a la acumulación del capital sino a

alcanzar la primera dependencia simbólica, afectar tanto los cuerpos como la captura por la palabra del ser vivo en su dependencia estructural. Dicha dependencia constitutiva es la que opera como condición de posibilidad de los legados históricos y las herencias comunes, donde la memoria puede aún recoger el dolor de los excluidos en el pasado, y si bien de ningún modo es una garantía de ello, sí su condición de posibilidad. En este aspecto el neoliberalismo necesita producir un “hombre nuevo” engendrado en su propio presente, no reclamado por ninguna causa o legado simbólico y precario, líquido, fluido y volátil como la propia mercancía” (Alemán 2016, p.14) horizontes

Ahora bien, hay algo del orden de lo inapropiable para el Discurso Capitalista que resulta imprescindible ubicar para pensar una posible ruptura del orden neoliberal. Si es la primera dependencia ineliminable, es la segunda, vía la política, la que puede ser transformada en tanto sostenida por el parleur no puede “ser reducida a una mera gestión profesional, es la que en esta época puede hacer irrumpir y proteger el carácter fallido de toda representación” (Alemán 2016, p.15). Sigue siendo la política y el sujeto –donde se juega la eticidad de los restos- el lugar desde donde pensar el proyecto de emancipación, sigue siendo la arena donde lo instituyente emerge entre lo imposible y la contingencia.

Dice Lacan el “inconsciente freudiano se sitúa en ese punto donde, entre la causa y lo que ella afecta, está siempre lo que cojea (...) el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real” (p.30). En la hiancia característica de la causa: lo no realizado, “lo que se produce en esta hiancia, en el sentido pleno del término *producirse*, se presenta como el *hallazgo* (...) hallazgo [que] está siempre dispuesto a escabullirse de nuevo,

instaurando así la dimensión de la pérdida” (p.33). La función ontológica en esa hiancia, Lacan la llama pre-ontológica, “Lo óptico en la función del inconsciente, es la ranura por donde ese algo (...) sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente” (p.39). La forma en la que se nos aparece el inconsciente, en tanto fenómeno, dice Lacan, es la discontinuidad. Y el uno “que la experiencia del inconsciente introduce es el uno de la ranura, del rasgo, de la ruptura” (p.33). El Uno del Inconsciente y su límite la falta, el resto. En esta operación, entonces, una ontología que da cuenta de lo imposible de capturar vía un significante que represente en su totalidad al sujeto. Aquello que está siempre por escurrirse, otra vez. De allí la noción de discontinuidad que podemos articular al concepto benjaminiano de historia y su no *continnum*. Ahora bien, situando ese imposible aparece la función del Otro y de los significantes Amos en la constitución subjetiva. En tanto el sujeto

no puede darse a sí mismo su propia representación (...) La barrera simbólica que lo constituye lo separa de la pulsión, pero a la vez establece una donación de un plus de satisfacción pulsional que se asocia a una serie de “mandatos”, “dichos oraculares y primeros”, “imperativos”, significantes amos que, sin representar al sujeto exhaustivamente, determinan su lugar. (Alemán, 2009)

Allí, entonces, una tarea política donde sea posible pensar la subversión de los significantes amos, considerando que “nunca se realiza en una toma de conciencia o en una destrucción crítica de los mismos. Este es precisamente el problema de la ideología en lo que podríamos llamar su fijeza fantasmática” (Alemán, 2009). Esto es, la ideología en tanto articulación entre los mandatos y el ideal -propios del significante amo- y los rechazos al Otro –por parte de los objetos de la pulsión. En este sentido, la izquierda lacaniana propuesta por Alemán, como posibilidad de

poner a prueba hasta dónde lo simbólico puede y no puede transformar, a través de una praxis, lo real. Sólo admitiendo cuáles son las condiciones de constitución del sujeto, y cómo experimenta el límite de sus transformaciones, podemos aprender sobre las condiciones, soportables o no, de una mutación subjetiva que no sea mero estupor o perplejidad y que pueda ser transmitida en su condición de experiencia.

A partir de este rodeo sobre el pseudo discurso capitalista, no sin los riesgos teóricos que conlleva tal síntesis, conviene precisar algo en ese punto. Si en términos estructurales ningún *discurso* por definición puede pensarse como totalidad, como Unidad, cerrada y rechazadora de la división original que constituye al sujeto, y también al objeto (“la realidad”), deviene necesario apostar a una exploración sobre la *invención* de límites que puedan oficiar de cortes a esa circularidad siniestra del dispositivo neoliberal; una posibilidad de que algo que se trastoque de aquel circuito unido en todos sus puntos, que no sea reabsorbido. Pues, que algo de lo inapropiable acontezca. En relación a ese “algo”, que es un nombre entre otros para un enigma, se ha tratado y reflexionado desde distintos lugares, en particular, con Lacan, y desde el posmarxismo. Desde este último campo de discusiones, autores como Butler, Agamben o Badiou han propuesto otras formas de producción de subjetividades que oficien de alternativas a la actual hegemonía de las tecnologías y dispositivos de control, que habiliten otro tipo de subjetividades desidentificadas con los ritos, rituales y procedimientos instituidos en la órbita neoliberal. En ello, la política ocupa un lugar central como potencia transformadora y de cambios. La pregunta que aquí surge es: cómo considerar la configuración de una voluntad colectiva a partir del abandono de las identificaciones (Aleman: 2014). Esto es, ¿cómo pensar la construcción de un agente transindividual que abandone, o al menos pretenda, aquellas identificaciones con las que supo cada cual hacerse un lugar, una forma de habitar el mundo?.

Entonces, la apuesta es cómo pensar un exterior a algo que por definición no lo tiene (no lo permite). El punto de ruptura inicial, al menos en la dimensión política de nuestro posicionamiento, es por cuanto no aceptemos asumir ni ceder lo ilimitado y represivo de aquel movimiento. Pero, ¿hay entonces algo así como una salida? ¿Qué implicaría? Pues en esa autopropulsión ilimitada que re-absorbe todo aquello que pueda escaparle, no queda otra posibilidad que trazar algunas conjeturas. En “Radiofonía y Televisión” (1973), diálogo con Jacques Alain-Miller publicado luego de su emisión por la tv francesa, Lacan menciona la figura de *ser un santo*:

Un santo durante su vida no impone el respeto que le vale a veces una aureola. (...) Un santo, para hacerme entender, no practica la caridad. Más bien se pone a desperdiciar [*faire le dechet*]: él descarida [*décharite*]. Eso para realizar lo que la estructura impone, a saber, permitir al sujeto, al sujeto del inconsciente, tomarlo por causa de su deseo. Es por la abyección de esa causa en efecto que el sujeto en cuestión tiene oportunidad de localizarse al menos en la estructura. (...)Que eso tenga

efecto de goce, ¿quién no tiene el sentido con el goce? Sólo el santo permanece seco, nada que hacer para él. Es precisamente lo que sorprende más en el asunto. Sorprende a aquellos que se aproximan y no se equivocan: el santo es el desperdicio [*rebut*] del goce.(...) Cuanto más santos hay, más se ríe, es mi principio, véase la salida del discurso capitalista —lo que no constituirá un progreso—, si solamente es para algunos.(Lacan, [1973] 1993: 91-93)

Admitamos una lectura de la cita siguiendo a Alemán (2014, 40-41). Brevemente la secuencia lógica de este planteo lacaniano podría interpretarse del siguiente modo: cabe reconocer que al hablar de *salida*, no se habla de cancelación histórica al modo marxista de entender el devenir histórico del capitalismo. No hay tal cosa prescrita de antemano que nos conduzca a obedecer una ley que extinga el capitalismo y habilite la posibilidad de un nuevo orden de pacto socio-económico. Con la figura del *santo*, no como el que *practica la caridad sino que se pone a desperdiciar, “faire le dechef”* [hacer al deshecho, el residuo]. De lo aquí incumbiría es intentar captar algo de ese residuo, como *resto* inasimilable, y que puede eventualmente funcionar como causa del deseo. Lógicamente, si hay lugar para el deseo, y su causa que es el sujeto, la figura del *santo* como hacedor y custodio del *deshecho* impediría a la compulsión re-absorbente del *resto*, y que sea reabsorbido o “reciclado” en el circuito mortífero. Al no estar implicado el *santo* dentro del circuito, éste haría de *impasse* oficiando de corte a la lógica capitalista.

Retomemos un punto en el cual se consideran ciertos emplazamientos que hacen obstáculo a la experiencia del inconsciente. Creemos, allí, que puede encontrarse una salida (aún especulativa) en el núcleo mismo donde los lazos sociales y el sujeto se extinguen. Mucho se ha conceptualizado sobre los campos de concentración durante el siglo XX, en tanto puntos de fuga de una época que el crimen comenzaba a hacerse historia. La figura del *Campo* para Giorgio Agamben como “productor de cadáveres” ligado a la lógica represiva y totalitaria de la *nuda vita*, hacían de la vida, el sujeto y el lazo, prácticas por regla extinguidas. La muerte es planificada, hay un fusilamiento, dos, tres y el resto es “en automático”. Si la muerte es serial y automática en el *Campo*, se deduce que no hay espacio para la división subjetiva (la castración), no hay lugar para la asunción del “ser-para-la-muerte” como plantea Heidegger. Pero, siguiendo con cierta obstinación, ¿qué posibilidad hay de una salida, con el sobreviviente del Campo, para los sobrevivientes del Horror?, ¿qué posibilidades hay de salidas con el testimonio oral, su testimonio escrito, en instancias judiciales o en entrevistas en otros contextos? ¿Cómo

pensar las memorias allí donde éstas demuestran *un real*, es decir, un límite del sentido, una dimensión *imposible* de significación? Aquello *que no cesa de no escribirse* en el testimonio, se constituye como una nueva hendidura o apertura por donde la tortura, la persecución, lo traumático de una experiencia, hace su aparición otra vez, nuevamente, bajo la forma de un eterno retorno de lo idéntico. Nuestra hipótesis es que hoy puede ser posible, sobredeterminados por otras condiciones de posibilidad, recuperar algo en relación a la experiencia de la angustia, de la pérdida, en un sentido transindividual en la posición que ofrece el sujeto testimonial.

Agamben (2002) ofrece una herramienta que puede orientarnos hacia aquella pregunta. El autor refiere a “la laguna” para nombrar algo que constituye el núcleo mismo del testimonio, *una parte fundamental* sobre la cual el sobreviviente dice sobre lo indecible. Si asumimos con la lógica del no-todo, que decir todo es un imposible, sobre esa imposibilidad debe orientarse la escucha en el testimonio. Ya el acto mismo de testimoniar implica bordear algo de lo imposible, de eso que varía en sus rodeos según las condiciones de posibilidad, de escucha, sobre aquello que devenga o no, en determinado momento, audible. Ahora bien, ¿de qué modo el testimonio adquiere sentido? ¿Dónde termina el sentido? y si termina, ¿qué hay más allá o fuera de éste? Sobre el fondo de imposibilidad que éste ofrece es que puede apostarse a una dimensión ética y política de los testimonios del pasado reciente y un tratamiento posible de estos. Tratamiento sin el cual aquellos restos sintomáticos de una experiencia concentracionaria se presentarían bajo la forma de un residuo o escoria, sin valor ni sentido, como insistencia que, con su presencia, amenaza desestabilizar la consistencia de cierta “prueba” de verdad, fiel de lo acontecido. Junto a Agamben, podemos sostener que el testimonio resulta posible por cuanto deja de contener un resto inasimilable. En esta línea, el tratamiento del testimonio podría orientarse a devolverle a una experiencia despedazada, su dignidad, volviéndola así visible, audible, decible. Es decir, se reordena, de un nuevo modo, la experiencia sensible de una subjetividad que demuestra allí su irreductible singularidad (respecto del horror que lo marca) y su encuentro en lo común (con un pasado reciente). Es decir, un modo de tratamiento del resto, de aquello que *no es pero adviene* posible de *ser* vía un trabajo, a través de una operación de lenguaje. El *resto* como acontecimiento originario y permanente al mismo tiempo, que se reitera sin cesar, vuelve al pasado actual en su incidencia

Política del resto en una época en la que la técnica y el capital demuestran su imperio, su empuje a la producción de significantes totalizantes, intentando absolver la

experiencia de lo *imposible* (Alemán, 2010). Allí donde el andamiaje ontológico epistémico de una voluntad ilimitada de la técnica promete acabar con cualquier forma de vacío, ausencia, trauma; nos interpela la posibilidad de pensar un discurso que haga de corte, de tope, de límite. Un límite que convierta el desgarramiento del ser, la división subjetiva, no en aquello capaz de ser llenado plenamente por algún dispositivo técnico-científico, tampoco capaz de ser evitado transitoriamente; en cambio, en espacio de apertura para inventar allí, donde se abre la pregunta por el vacío.

En este sitio, pensamos el estatuto de la memoria, la verdad, el ritual jurídico y el testimonio (cualquiera sea el soporte de éste último) en tanto configuraciones intotalizables, pruebas atravesadas por su carácter precario, parcial, inconsistente. Este estatuto ontológico lo vuelve incierto en sus efectos, fugaz a cualquier cálculo que intente prever el dispositivo técnico-científico. Allí, la noción de resto asume una importancia nodal para pensar la ética de lo que se presenta como más allá del sentido, inapropiable para el discurso capitalista, pero sobretodo dimensión irrenunciable de una subjetividad. Ético en la medida en que señala aquello que empuja por una invención, caso por caso. Escritura de un intervalo ético que- siguiendo a Freud- debe advenir para poder situarnos en el terreno de la experiencia psicoanalítica. Se trata de pensar la diferencia entre escoria y resto o, podríamos decir, una apuesta ética - política que opera un pasaje allí donde lo que es visto como escoria de un pasado, en su forma absurda y horrorosa, se transforma en aquel resto, fragmento o retazo de la experiencia que devuelve a ésta su dignidad. Algo de ello podemos reconocer en las invenciones que el Movimiento de Derechos Humanos ha hecho consistir frente a los estragos del terror de Estado. Esa inscripción se ha realizado sobre un significante, el de los derechos humanos en tanto nuevo significante en la matriz donde se constituyen los lazos sociales. Derechos humanos como significante vacío sobre el que se han ido articulando las diversas demandas -como condición de posibilidad incluso de las tres sanciones imprescindibles para un tratamiento posible: jurídica, subjetiva y simbólica (Rousseaux, 2001). Es decir, un modo de tratamiento del resto. Ese real que se escabulle en tanto resto inasimilable, incapturable. Reconociendo ese resto imposible de eliminar frente a lo real del encuentro con lo traumático, la sanción social y jurídica han sido condición de posibilidad para que cada sujeto oriente, bordeé

ese real en juego, en orden a aquello que no es pero adviene posible de ser vía un trabajo, a través de una operación de lenguaje<sup>1</sup>.

En este marco creemos que puede interesar, donde la figura del *santo* en Lacan nos puede orientar hacia la posibilidad de corte. Sobre aquello que el Campo no pudo capturar para siempre, ni con su programa de extinción, subjetiva, del sujeto y del lazo social. Es sobre lo que puede enfatizarse como un posible corte a la lógica capitalista. Aun en el plan orquestado, el carácter sistemático y planificado de la represión en nuestras regiones, hay poros en lo que algo se escapa. El devenir del sujeto del testimonio puede allí ofrecer la posibilidad de interrumpir el círculo siniestro de la lógica capitalista por cuanto se encuentra fuera de aquello que se reabsorbe, en tanto no se *forcluye*. Ofrece, abre a la posibilidad de interrogar al discurso social sobre un deseo de escuchar aquello que es hablado, que se desliza, calla, hace ruido. Pero además implica orientarse hacia los testimonios para ver en sus signos desechados por miradas pretendidamente objetivas e imparciales, aquello que ofrecen como valor de una verdad dicha a medias. Escorias, residuos significantes, desechados por la técnica jurídica en su alianza con el discurso capitalista, a los que aquí intentamos devolverle su valor de resto, y por ello, su dignidad.

---

<sup>1</sup> El escrache, los juicios, las señalizaciones en los ex centros clandestinos de detención, la búsqueda de los nietos y nietas apropiados, la construcción de regímenes de verdad que contrarrestaron los efectos del negacionismo, la performatividad del discurso en orden a la memoria, la verdad y la justicia en el espacio público, hicieron de este trabajo de develamiento e inscripción un acto de sanción social y, con ello, un nombre que se repite en su presentificación: 30.000 desaparecidos, presentes. Nombre que, en su función de dignidad, no sólo exhibe el horror del poder concentracionario sino, y sobretodo, aquello de lo cual los desaparecidos eran portadores, de un legado histórico.