

# Psicoanálisis, lo político y la política: acerca de lo imposible en juego como apuesta ética frente a la producción de subjetividad neoliberal

Psychoanalysis, the Political and Politics: About the Impossible at Game as Ethical Bet Against Neoliberal Subjectivity Production

**Natalia Magrin**

Universidad Nacional de Villa María,  
Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales.  
Territorio Clínicos de la Memoria.  
Correo electrónico: nataliamagrin@hotmail.com

**Resumen:** Considerando los riesgos implicados en el sostenimiento de la hipótesis de una consumación acabada del crimen capitalista, la izquierda lacaniana de Jorge Alemán nos orienta sobre lo imposible en juego en orden al sujeto, su diferencia con la subjetividad y, allí, la distinción entre lo político y la política. Dicho andamiaje conceptual nos permitirá establecer un diálogo con desarrollos de la filosofía política en orden al neoliberalismo y su producción de subjetividad, a fin de pensar los estragos segregativos de la época actual y, particularmente, la pregunta insistente acerca de qué se presenta inapropiable para el pseudodiscurso capitalista en su versión neoliberal. A partir de lo que llamamos política de los restos, pensaremos el caso de las luchas por los derechos humanos en la Argentina y las movilizaciones suscitadas ante la definición de la Suprema Corte de Justicia de aplicar la Ley 24.390 —conocida como "2x1"—.

**Palabras clave:** Discurso capitalista, subjetividad, sujeto, legados, política.

**Abstract:** Considering the risks involved in the hypothesis of a finished consummation of the capitalist crime, the "lacanian left" of Jorge Alemán, guides us on the impossible at play in terms of the subject, its difference with subjectivity and there, the distinction between political and politics. This conceptual scaffolding will allow us to establish a dialogue with developments of political philosophy in order to neoliberalism and its production of subjectivity, to think about the segregative ravages of the current epoch and, particularly, the insistent question about what is inappropriate for the pseudo-capitalist discourse in its neoliberal version. Based on what we call the policy of the remains, we will think about the case of the struggles for human rights in Argentina and the mobilizations aroused before the Supreme Court's definition of applying Law 24,390 —known as "2x1"—.

**Keywords:** Capitalist Discourse, Subjectivity, Subject, Legacies, Politics.

*Anacronismo e Irrupción*, Vol. 9, N° 16  
(Mayo a Octubre 2019): 182-205.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 31/08/2018  
Fecha de Aceptación: 07/12/2018  
ISSN: 2250-4982

El psicoanálisis no es ni una *Weltanschauung*, ni una filosofía que pretende dar la clave del universo. Está gobernado por un objetivo particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto. Plantea esta noción de una nueva manera, conduciendo al sujeto a su dependencia significativa.

Lacan, *Seminario XI*

### Discurso capitalista y producción de subjetividad

En su Seminario *el Reverso del Psicoanálisis* (2008b), Lacan formula su teoría de los cuatro discursos: el del amo, la histeria, el universitario y el del analista; discursos vacíos de significado, pero que en tanto estructura, suponen términos, lugares, son “la articulación significativa, el dispositivo, cuya sola presencia, el hecho de que exista, domina y gobierna todas las palabras que eventualmente puedan surgir” (2008: 179-180). Cada uno de los cuatro discursos determina un modo de lazo social distinto.

En 1972 Lacan trabaja sobre la noción de pseudodiscurso capitalista, en tanto perversión del discurso del amo, distinguiéndolo a partir del rechazo, fuera de todos los campos de lo simbólico<sup>1</sup>: el rechazo de la castración. Y advierte “todo

<sup>1</sup> Explicitaremos aquí una pequeña aproximación a los tres registros lacanianos: Real, Simbólico e Imaginario, presentes en el texto. En los desarrollos lacanianos sobre el estadio del espejo, lo imaginario remite a la relación del ser hablante con su propia imagen, como base de la identificación primera. En este estadio, que va desde los seis a los dieciocho meses del infante, tiene lugar la constitución yoica y el pasaje de “una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental” (Lacan, 2009: 102)—. Es decir, el niño/a alcanza una identidad espacial imaginaria, con algo externo, otro, diferente. Ante la imagen especular, es necesaria la presencia de una guía simbólica, un Otro que mire y asiente la identificación especular en juego. Lo simbólico ciñe y orienta, dando consistencia a las instancias imaginarias. De este modo, el cuerpo como totalidad imaginaria es efecto de una identificación especular y de una identificación simbólica. La relación del ser humano con su imagen, dice Lacan, es una relación de *hiencia*, de tensión alienante. Ahora bien, si lo imaginario está construido siempre sobre una ilusión que es en última instancia alienante en el/la niño/a, el único recurso para él o ella es dirigirse hacia el nivel simbólico, buscando en el lenguaje un medio para adquirir una identidad estable” (Stavrakakis, 2007: 43). Como veremos, dicha identidad total también allí resulta imposible. Lo simbólico, en tanto registro constitutivo del sujeto, remite al lenguaje, “lo simbólico da una forma en la que se inserta a nivel de su ser. El sujeto se reconoce como siendo esto o lo otro a partir del significativo” (Lacan, 2008: 179). Es decir, “el sujeto es el sujeto del significativo” (Lacan, 2013: 67), en tanto determinado por él. Es la intervención del significativo del Nombre-del-Padre, como soporte de

orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos las cosas del amor, amigos míos” (2012: 61), por lo tanto, a diferencia de los otros cuatro discursos que generan un modo posible de lazo como modo de tratamiento de lo imposible<sup>2</sup>, el pseudodiscurso capitalista se orienta a rechazar lo imposible y deshacer el lazo social. Al lugar del lazo social vendrán los dispositivos de producción de subjetividades, la “fábrica del sujeto neoliberal”, dicen Laval y Dardot (2013). Las técnicas que se han puesto en juego en la producción de este neosujeto, explican los autores, ya no obedecen a las disciplinas orientadas a la coacción o al control o amaestramiento de los cuerpos sino a la “gestión de los espíritus”, alcanzando “el colmo de la alienación al pretender suprimir todo sentimiento de alienación: obedecer al propio deseo y al Otro que habla en voz baja dentro de uno mismo, todo es lo mismo” (Laval y Dardot, 2013: 332). Sujeto que, con los nuevos dispositivos neoliberales, se homogeneiza y se presenta bajo los imperativos de la instrucción, la eficacia, el rendimiento, la autorrealización, de

la matriz de significación, lo que superpone lo simbólico al sujeto. La entrada de este significante es lo que instala la prohibición del incesto, en tanto interdice la relación imaginaria de la madre con el niño/a, inscribiendo la prohibición, dando paso a una nueva identificación. El Nombre-del-Padre es prohibitivo y productivo a la vez, en tanto hace posible la emergencia del sujeto del significante, el sujeto deseante. Lo real es lo que no puede ser simbolizado, “es lo que vuelve siempre al mismo lugar” (Lacan, 2013:50). Alude a lo imposible de ser dicho en su totalidad, –lo imposible para el psicoanálisis no remite a lo irrealizable sino a aquello imposible de ser cubierto totalmente por lo imaginario o lo simbólico–. Responde a un orden más allá de la significación que, si bien puede bordearse, nunca podrá agotarse en su simbolización, siempre queda un resto. En su Seminario XXII, 1974-1975, Lacan identifica los registros con tres redondeles de cordel anudados *borromeamente* para explicar cuestiones ligadas a la constitución de la estructura del sujeto, el lazo entre los tres registros y el modo de operar con ese nudo en la experiencia analítica.

<sup>2</sup>El concepto de imposible tal como es explicado por Stavrakakis (2007), acerca de lo político y su relación con lo real psicoanalítico, reconoce que las construcciones de realidad se relacionan con algo externo a nivel de la construcción misma, una exterioridad imposible de representar, pero constitutiva del juego de la representación –y por lo tanto imposible de evitar– En este orden de ideas, parte de la teoría política reconoce, a través de la obra de Laclau, que “la realidad social misma, en tanto sedimentación de sentido, existe en una dialéctica irreductible en el momento de su propia dislocación. La realidad social está siempre amenazada por una exterioridad radical que la disloca” (Stavrakakis, 2007:107). Dicha dislocación al no ser representable, da cuenta del “fracaso y la subversión de un sistema de representación (...) La dislocación crea una falta en el lugar de un orden discursivo” (Stavrakakis, 2007:107), al tiempo que esa misma falta crea la necesidad de su colmado. De allí la imposibilidad tanto de la identidad plena, estable, del sujeto político, así como la estructuración completa de la sociedad.

la mano de la industria farmacológica, el coaching, las terapias y la literatura de autoayuda, el consumo y las lógicas capitalistas de endeudamiento. En la producción neoliberal, el sujeto es situado en el lugar de instrumento de goce<sup>3</sup>: lugar en el que “no depende de nada, solo está allí para que se conecten los lugares”, explica Jorge Alemán, “por ello, las autoridades simbólicas, instancias que exigen tanto el lugar vacío como el significante amo que articula ese vacío a distintas representaciones, se licuan en el circuito de movimiento permanente y circular” (2010: 47-48). Sobre esta circularidad ilimitada en la que la voluntad de satisfacción no encuentra corte, circuito sin *impasse*, se presenta el imperativo de la época que ordena gozar, que empuja al goce sin límites, sin barrera, sin lazo que lo encuadre.

Este pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, del que advertía Foucault, implicaría reconocer, como marca del momento neoliberal, la pulverización de las figuras clásicas del soberano, del Amo, y un “proyecto implícito de producir un sujeto nuevo, sin legado histórico ni herencia simbólica” (Alemán, 2010: 48). Un sujeto mercancía en tanto se ofrece como objeto en la cadena del intercambio productivo dentro del circuito ilimitado. En este contexto de producción de subjetividades ¿cómo opera entonces el poder soberano actual? Para bordear esta pregunta, la tesis de Giorgio Agamben (1998) en orden al estado de excepción —formulaciones que retoma de Walter Benjamin y Carl Schmitt—

<sup>3</sup>En febrero de 1966, en el Colegio de Medicina en París, Lacan refiere “pues lo que yo llamo goce, en el sentido que en el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo aparece velada (...) Este cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo” (Lacan, 2010: 95). Si es la pérdida del objeto, en la división subjetiva, la causa de deseo, es en el significante donde está la causa del goce. Si el goce es un efecto del significante operando sobre el cuerpo, su economía política remite a la distribución de esa operación en el cuerpo de cada sujeto. Alemán toma el concepto de goce, en tanto “más allá del principio del placer”, para ubicar de qué modo en la producción neoliberal de subjetividad éste “se ajusta adecuadamente al dispositivo del rendimiento empresarial vinculado a su carácter compulsivo, adictivo y finalmente su reverso depresivo. Y por supuesto, dado el carácter existencial de estos dispositivos, los mismos afectan a los sectores incluso más desposeídos” (Alemán, 2017).

permite dar cuenta de cómo el poder soberano crea las condiciones jurídicas en las que se dispone de los sujetos como vida desnuda. El estado de excepción que “se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal”, cancela, borra “todo estatuto jurídico de un individuo, produciendo así un ser jurídicamente innominable e inclasificable” (Agamben, 2004: 24-27). Este momento de suspensión del orden jurídico, que se supone excepcional, provisorio, se ha convertido durante el siglo veinte en forma permanente de gobierno, ha devenido la regla, siendo el campo de concentración el paradigma biopolítico de lo moderno. En orden a la tecnología del campo, Agamben se pregunta sobre los dispositivos que “hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y de sus prerrogativas a unos seres humanos, hasta el extremo de que llevar a cabo cualquier acción contra ellos no se considerara ya como un delito” (2001: 40). El análisis agambeano de tales dispositivos nos permite pensar la época actual y la muerte que se produce fuera de las leyes de la ciudad, la no muerte, el in-crimen, tecnología actual de inserción/des-inserción que produce nuevas formas de segregación. El poder del soberano actual, refiere Jorge Alemán, reside “en el hecho de que haya cada vez más personas que no sepan a qué atenerse, ni sepan dónde están” (2010: 40). Aquí, otra vez, la muerte sin muerte. La muerte que el soberano puede dar sin que constituya un delito, tampoco un sacrificio, es decir, una muerte fuera del Otro. Bajo estas coordenadas de lectura, en las que el pasado “relampaguea en el presente”<sup>4</sup> (Benjamin, 2009), es que nos preguntamos por aquello que puede operar como corte en el horizonte (neoliberal) de la subjetividad de la

<sup>4</sup>Durante los primeros esbozos de este texto, Santiago Maldonado se encontraba desaparecido luego de un operativo represivo en Chubut, Argentina, durante una manifestación en apoyo a la comunidad mapuche Lof en Resistencia de Cushamen. Había sido visto por último vez siendo detenido por la Gendarmería Nacional el 1 de agosto de 2017. Luego de 78 días de búsqueda por parte de sus familiares, organismos de derechos humanos y gran parte de la sociedad que salió a la calle exigiendo su aparición con vida, apareció su cadáver a 300 metros río arriba de donde fue la represión. El 25 de noviembre de 2017, Rafael Nahuel, de 27 años, integrante de la comunidad mapuche Lafken Winkul Mapu, murió cerca de Bariloche baleado por fuerzas de seguridad federales durante otro operativo represivo.

época y, particularmente, qué estatuto asumen los legados y las herencias en la arena de lo político.

Como veíamos, la excepción ya no queda alojada en el terreno de aplicación de la ley ni como decisión del soberano, sino que ocupa el terreno de la política, produciendo una irreductible indiferenciación entre exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*<sup>5</sup>, derecho y hecho (Agamben, 1998). Toda vida, entonces, puede ser convertida en vida desnuda: desnuda de su ropaje jurídico, simbólico, vida controlable, disponible, exterminable. En esta política convertida integralmente en biopolítica, el soberano ya no es quien tiene el poder de decidir la vida a la que se puede matar sin que ello constituya un delito sino aquel, dice Agamben, que decide sobre el valor/disvalor de la vida en tanto tal (Agamben, 1998). El poder soberano se funda en la “metamorfosis extrema de la vida eliminable e insacrificable del *homo sacer*”<sup>6</sup> (Agamben, 1998: 179), produciéndose un desplazamiento y una ampliación de las definiciones sobre la vida desnuda, por ello resulta posible reconocer cómo “el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino también con el médico, con el científico,

<sup>5</sup>Agamben señala que los griegos tenían dos términos para designar el concepto de vida: *zoé* y *bíos*. La primera refería al hecho mismo de vivir y, por lo tanto, común a todos los seres vivos; en tanto *bíos*, indicaba la manera particular de vivir de un individuo o grupo (Agamben, 1998). Agamben retorna a la *Voluntad de Saber* para señalar cómo Foucault define aquel proceso por medio del cual, en los inicios de la modernidad, la vida es incluida en los cálculos y dispositivos de poder estatal, transformando la política en biopolítica. El cuerpo viviente asume condición de objeto de las estrategias políticas (Agamben, 1998).

<sup>6</sup>*Homo sacer* es una figura que G. Agamben retoma del Derecho Romano arcaico, que designa la vida humana que se incluye en el orden jurídico bajo la forma de su exclusión. La vida desnuda del *homo sacer* es aquella vida que puede ser matada sin que ello constituya un delito, esto es, sin responsabilidad jurídica punible y tampoco un sacrificio –en tanto vida insacrificable–. “Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a la que se halla expuesto. Esta violencia –el que cualquiera puede quitarle la vida impunemente– no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la de *sacrum facere* ni la de la acción profana (...). La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte” (Agamben, 1998: 108-109), que se halla en el centro de la política.

con el experto, o con el sacerdote” (Agamben, 1998: 155-156). Ahora bien, esta relación entre los conceptos agambeanos de estado de excepción y vida desnuda, y los desarrollos del psicoanálisis de la orientación lacaniana, no desconocen las diferencias que subyacen al interior del debate en torno a poder, vida y política, particularmente, en torno a cuáles son las vías para aquello que se sustrae al poder neoliberal. La propuesta de pensadores como Michel Foucault (1978, 1979) y Giorgio Agamben (1998, 2003), en orden a la biopolítica, encuentran ciertas tensiones con la propuesta de Jorge Alemán quien, desde lo liminar entre el psicoanálisis y la política, piensa la lógica neoliberal y, específicamente, “cómo podría inaugurarse una contra experiencia con respecto (...) a ese biopoder” (Raymondi, 2017: 153). Una de estas tensiones radica en la diferencia que desde el psicoanálisis lacaniano existe entre sujeto y subjetividad. Dice Alemán:

nosotros, también, desde el psicoanálisis somos antiesencialistas, no estamos en la idea de esencias inmutables. Pero en el psicoanálisis hay un problema que al final me parece que desemboca en un debate ontológico: pensamos que no todo está constituido en las relaciones de poder, que hay una serie de cuestiones que hacen al sujeto. Esa es mi diferencia entre subjetividad y sujeto. Como lo suelo decir, brutalmente, con una metáfora salvaje, la emergencia del sujeto es una millonésima de segundo anterior a cómo el poder lo constituye, lo modula o lo construye. Para mí el suelo natal del sujeto no es el poder. (Raymondi, 2017:155)

Si bien para estos pensadores, la subjetividad es producida por los dispositivos y las tecnologías del poder, y por ende, depende de las construcciones socio-históricas de ese soberano, en sus desarrollos Laval y Dardot sostienen que en ese fin de la racionalidad neoliberal lo que está en juego es reconocer en el sujeto “la parte irreductible del deseo que lo constituye” (2013: 331). En este punto es donde nos parece interesante establecer un diálogo con las proposiciones de la izquierda lacaniana de Jorge Alemán, en orden a la categoría de sujeto y su constitución. La diferencia absoluta entre la producción de subjetividad por los disposi-

tivos del poder y lo irreductible del sujeto, que surge “en el advenimiento con la *lalengua*<sup>7</sup> a su existencia hablante, sexuada y mortal” (Alemán, 2016: 46), hace posible introducir la pregunta por lo inapropiable y la potencia de una praxis contrahegemónica a partir de lo imposible psicoanalítico, y no desde la impotencia a la que el Capitalismo parece reducir la experiencia. Veamos entonces, algo del suelo natal del sujeto para el psicoanálisis.

### Uno de los nombres de lo inapropiable: el sujeto en su constitución

El Otro<sup>8</sup> 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 *hablanteser*. El lenguaje —siempre extranjero— produce marcas en el cuerpo, marcas enigmáticas para cada sujeto. Esta dimensión ontológica del lenguaje consti-

<sup>7</sup>En la tercera parte de su enseñanza, Lacan produce el neologismo *lalangue* que, en francés, es un juego de palabras entre “la” y “langue” (lengua, habla), para nombrar el goce de lengua materna. La *lalengua* da cuenta de la palabra antes de su tratamiento gramatical, tiene una dimensión singularísima y diacrónica constituida por las invenciones del lenguaje de cada uno de los seres que hablan: “*lalengua* sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de *lalengua*, esta *lalengua* que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien, *lalengua* llamada, y no en balde, materna” (Lacan, 1992:166). Con la presencia de la función materna comienza en el niño y niña el goce de *lalengua* (con el balbuceo, la lalación), goce que llena de afecto el cuerpo, continuando a lo largo de toda la vida del sujeto parlante.

<sup>8</sup>El Otro es el lugar de los significantes, matriz simbólica que opera desde el nacimiento —e incluso antes con la mitología familiar que precede al/la niño/a y que constituye parte de esa red simbólica donde se insertará—. “El deseo mismo del hombre se constituye bajo el signo de la mediación: es deseo de hacer reconocer su deseo. Tiene por objeto un deseo —el del otro—” (Lacan, 2005: 91). En 1966 Lacan señala, “hay un deseo porque hay inconsciente, es decir, lenguaje que escapa al sujeto en su estructura y sus efectos, y hay siempre a nivel del lenguaje algo que está más allá de la conciencia, y es allí donde puede situarse la función del deseo. Por eso es necesario hacer intervenir ese lugar que llamé lugar del Otro, en todo lo concerniente al sujeto” (2010: 95). Para que el sujeto se introduzca en el campo de la palabra y el lenguaje debe entrar en el campo del Otro, identificándose a ese Significante primero —S1— que le viene del Otro. Si bien, para advenir un sujeto es necesario ese significante proveniente del Otro, la metonimia de dicha identificación significativa da cuenta de la variabilidad de su valor, en tanto el significante es relativo a otro significante. La identificación significativa, entonces, será un elemento central que sirve de andamiaje para pensar la relación psicoanálisis — política. Como lo explica Stavrakakis “la imposibilidad constitutiva es la que, al hacer imposible la identidad completa, hace posible la identificación. Identificaciones fallidas o mejor aún un juego entre la identificación y su fracaso, un juego profundamente político (...) La identificación no puede dar como resultado una identidad subjetiva estable: el horizonte óptico de la identificación es el del fracaso final; su horizonte ontológico, el de la imposibilidad” (2007:57).



tutiva —e ineliminable— del sujeto es la que opera a modo de límite para cualquier pretensión de representación exhaustiva, absoluta. El proceso de constitución del sujeto, dice Lacan en su *Seminario 11*, comienza en el campo del Otro, siendo la operación significante la responsable de que allí donde había un individuo viviente advenga un sujeto. El saldo de esa operación significante es el surgimiento del sujeto y el de un objeto automutilado y perdido: un resto, lo irreductible/indialectizable del sujeto. A este resto Lacan lo llamará objeto a minúscula, objeto causa del deseo, imposible de capturar como tal salvo por sus efectos, y dirá en el *Seminario 10* “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” (Lacan, 1988: 175). La operación de la división tiene como resto final el sujeto barrado, sujeto marcado por la falta  $\$$ . Ese es el sujeto del inconsciente, sujeto del deseo, sujeto de la enunciación, el *parlêtre*<sup>9</sup>. Para el discurso capitalista ese resto, en tanto imposible de atrapar, aparece sin importancia: la escoria, lo inservible para el funcionamiento del circuito capitalista. 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 —no sin ironía— responde:

<sup>9</sup> En la última parte de su enseñanza, Lacan produce un cambio fundamental en el estatuto del sujeto del inconsciente (planteado en la primera enseñanza como sujeto de la enunciación: el sujeto “es lo que representa un significante para otro significante”). Con el predominio del estatuto de lo real, Lacan subordina el estatuto del inconsciente al *parlêtre*, neologismo que crea con el juego de palabras en francés *parler* (hablar) – *être* (ser, ente): el *hablanteser*. En tanto el sujeto de la enunciación no sólo es un sujeto deseante sino también un sujeto gozante, hay en el sujeto un goce sentido–*jouis-sens*– producido por el encuentro entre el significante y la imagen especular. “Pues bien, el inconsciente, cuando es conceptualizado a partir de la palabra y no ya a partir de la conciencia, lleva un nombre nuevo: el *parlêtre*. El ser en cuestión no precede a la palabra. Por el contrario, es la palabra la que le otorga el ser a este animal por un efecto retroactivo (*après coup*) y desde entonces su cuerpo se separa de este ser para pasar al registro del tener. El cuerpo, el *parlêtre* no lo es, lo tiene (...) El cuerpo hablante, con sus dos goces, goce de la palabra y goce del cuerpo (...) habla en términos de pulsiones” (Miller, 2016: s/p).

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 solo 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 *happiness*. 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—. (2013: 141)

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 cincuenta, supo reconocer con la aparición de los “*management del alma*” —o lo que Foucault nombrara en la producción subjetiva como “empresario de sí”—. Como señaláramos anteriormente, el discurso de la ciencia y la técnica, puestos en juego en la producción de subjetividad, ya no se orientaría solo al control de los cuerpos sino a la homogeneización en su versión programática que, en su rechazo a la división subjetiva, empuja a colmar la falta, a gozar con “la miseria del exceso”. Entroncado en el supuesto de un saber y una verdad toda, con sus sentencias sobre “nada es imposible” el pseudodiscurso capitalista ha generado las condiciones en las que la prohibición ha cedido en su función de deseo<sup>10</sup>. El modo de relacionarse con el deseo y los objetos ha pasado de la prohibición a “la forma del imperativo *Enjoy!* Menos prohibición, más mandato (...) Menos simbólico, más real. Como un cortocircuito, ¿de qué?, del lenguaje” (Brousse, 2012:18). Para Alemán, lo particular de la época actual reside en que el neoliberalismo ya no solo se dirigiría a la acumulación de capital<sup>11</sup> —como proceso de desarrollo del capitalismo— sino a “alcanzar la primera

<sup>10</sup>La función prohibitiva del padre es justamente lo que hace posible el desarrollo del deseo sexual. Una exclusión necesaria para que otra cosa pueda advenir.

<sup>11</sup>Con acumulación de capital se entiende “el proceso de desarrollo del capitalismo (...) la extensión y profundización de las relaciones sociales de producción capitalistas. Las relaciones capitalistas pueden

dependencia simbólica, afectar tanto los cuerpos como la captura por la palabra del ser vivo en su dependencia estructural” (2016: 14). Con esta primera dependencia simbólica del sujeto el autor hace referencia a la dimensión ontológica del lenguaje que es constitutiva del sujeto —en tanto efecto del lenguaje que lo precede y lo captura—. Otra dependencia es la relativa a la dominación producida de forma socio-histórica. Si bien, ambas dependencias son dimensiones de lo simbólico y se presentan ligadas, remiten a dos lógicas radicalmente distintas; la primera es ineliminable y la segunda puede contingentemente ser transformada en cada época (Alemán, 2016). En este sentido, orienta el análisis hacia la voluntad específica de este

primer régimen histórico que intenta por todos los medios alcanzar la primera dependencia simbólica (...) 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: 14)

¿Cómo opera entonces la promesa neoliberal en el sujeto que hace de las subjetividades un objeto de consumo/consumible? Intentar alcanzar esa primera dependencia simbólica supone un operar allí donde el sujeto barrado (\$) —como efecto de la castración— busca diversos modos fantasmáticos<sup>12</sup> de soportar esta falla

extenderse sobre áreas donde prevalecen relaciones precapitalistas de producción y transformarlas, o bien donde ya existen relaciones capitalistas, éstas pueden profundizarse, intensificarse” (Foladori y Melazzi, 1991:75).

<sup>12</sup>La madre en tanto primer gran Otro, representante, traductora de la cultura, confiere al/ la niño/a determinadas mandatos simbólicos, mandatos que confronta al sujeto con la pregunta *¿qué quiere el otro de mí?* Frente a esa pregunta se construye el fantasma como respuesta posible pero también como posibilidad de conformar el deseo de cada sujeto. El fantasma lacaniano funciona como una pantalla que estructura y da consistencia a la realidad percibida por cada sujeto, presentando determinados objetos que asumen consistencia en el intento por colmar la falta. Esta búsqueda no es sin el goce que empuja a ese encuentro con lo que colme el agujero constitutivo, hallazgo imposible

constitutiva, a partir de una serie de consumos, objetos e identificaciones. El capitalismo, en su rechazo a la castración, refuerza la ilusión de ese colmado a través de un imperativo de goce, mostrando cómo se puede gozar un poco más; “pero el objeto nunca será ese, y cuanto más se busque, más se encontrarán con una angustia desbordada, inoperante, quedando suspendidos en el imposible de alimentar la nada” (Cano y Frutos, 2013: 55). En este sentido, es siempre lo precario, parcial de ese intento, en tanto imposible de alcanzar definitivamente, lo que introduce la necesaria distinción metodológica entre el sujeto del inconsciente, “sujeto causado como un efecto contingente por el lenguaje, y la «subjetividad» producida por los dispositivos de poder” (Alemán, 2017). En tanto, “si la subjetividad está producida por el poder, ¿por qué razón encontrará en ella misma recursos para sustraerse de aquello que la ha constituido?” (Alemán, 2017).

Frente a la promesa neoliberal del placer ilimitado a alcanzar, su intento de presentar todo como calculable, evaluable, de producir representaciones y sentidos totalizantes, homogeneizantes; la política, señala Alemán, asume una incidencia fundamental. Entonces, si el neoliberalismo intenta alcanzar la primera dependencia simbólica del sujeto y si la política, en tanto “sostenida por el *parle-trê*, es la que en esta época puede hacer irrumpir y proteger el carácter fallido de toda representación” (Alemán, 2016: 15), ¿es posible afirmar que la política y el

cuyo fracaso es lo que motoriza al sujeto a continuar buscando. El fantasma “sostiene nuestro deseo escenificando un estado de completud en tanto que marcado por la falta, negado por el Otro castrador (...) y emerge como un soporte justamente en el lugar donde la falta en el Otro se hace evidente (...) se vuelve un simulacro de aquello que, en el orden del significante, resiste a la significación, es decir, de lo real, de lo que se presenta a sí mismo como perdido” (Stavrakakis, 2007: 78). En el fantasma se pone en juego la dialéctica entre el deseo y el goce, en tanto es la misma falta —de la que resta el objeto a— objeto de deseo, “la que introduce la idea de completud posible. (...) Es el significante como tal, instituido en la castración simbólica, el que introduce la idea de recapturar la completud, una completud que es deseada justamente porque está postulada como perdida/sacrificada” (Stavrakakis, 2007: 74), aun cuando esa completud nunca ha sido parte del sujeto, ni siquiera en la etapa anterior al ingreso a lo simbólico, en tanto si bien no hay falta en lo real, puede ser concebido como lleno de agujeros (Lacan, 2006). La falta entonces es introducida en la intersección de lo real con lo simbólico. Ahora bien, reconocer que eso que el sujeto pretende es responder a una pregunta imposible, es lo que en la experiencia analítica implica develar el fantasma, haciendo consistir la falta en el Otro, el Otro barrado. Como enseña Lacan, atravesar el fantasma implica para el sujeto “no ceder en su deseo”, allí la apuesta ética del psicoanálisis.

sujeto siguen siendo el lugar desde donde pensar el proyecto de emancipación, la arena donde se juega la eticidad de los restos, donde lo instituyente emerge entre lo imposible y la contingencia? Frente a las demandas y mandatos del Otro de la técnica y el capital sobre cómo vivir y qué desear, ¿es la ética del psicoanálisis, en tanto ética de lo real, una brújula de orientación para pensar la política haciendo consistir lo imposible?

En su *Seminario VII*, Lacan recuerda el fragmento de una canción que dice “el duro deseo de durar” a lo que agrega “no es otra cosa sino el deseo de desear” (2005: 368), hechar a andar, hacer consistir la responsabilidad subjetiva en conformidad con su deseo, ¿es entonces el deseo, en tanto pulsión de vida, lo que puede orientar las invenciones, los modos de saber hacer frente a los estragos y el cinismo neoliberal?, ¿cómo alojar entre el para todos del Estado de derecho y el no todo del psicoanálisis una praxis política que no desconozca lo inapropiable constitutivo?

#### Un acto instituyente, un límite ético y político en Argentina

Arderá el amor;  
arderá su memoria  
hasta que todo sea como lo soñamos  
(...) Vivir, sin  
que nadie admita; abrir el fuego  
hasta que el amor, rezongando, arda  
como si entrara en el porvenir.  
Francisco “Paco” Urondo (1965 – 1969)

Como ubicábamos al comienzo de este texto, a partir de los desarrollos de Giorgio Agamben y Jorge Alemán, la voluntad ilimitada de la técnica dirigida a la supresión del ser tuvo su expresión radical en los campos de concentración durante el nazismo, “en Auschwitz no se moría, se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie” (Agamben, 2001: 74). En Latinoamérica, durante la década del setenta, la modali-

dad concentracionaria produjo su versión técnica de la no-muerte a través de la desaparición forzada de personas. Secuestros, centros clandestinos de detención, tortura, asesinato, ocultamiento de los cuerpos. En definitiva, las formas que asumía la técnica del hacer desaparecer los restos. Cuerpos insepultos. En Argentina, 30.000 cuerpos *ataphos* —sin tumba—, sin el manto simbólico que nuestra cultura teje para el trabajo de duelo. El cuerpo desaparecido, el cuerpo de la descriminalización.

Frente a los estragos del terror de Estado, el negacionismo y la impunidad, las organizaciones Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas, Asociaciones de ex Presos Políticos, H.I.J.O.S (Hijos por la identidad y la justicia, contra el olvido y el silencio) han inventado diversas prácticas socio-discursivas, cuya inscripción se ha realizado sobre un nuevo significante en la matriz donde se constituyen los lazos sociales, el significante de los derechos humanos. La emergencia del Movimiento de Derechos Humanos en Argentina, dice Barros, debe ser concebida como el “resultado de un proceso contingente de articulación e identificación política” (2008: 40), siendo derechos humanos el significante vacío sobre el que se han ido articulando las diversas demandas (Morales, 2015). Ante los diversos reclamos insatisfechos sobre el paradero y situación de sus hijos/as, los/as familiares empezaron a agruparse construyendo una cadena de equivalencias, “fue solo en relación a esta negatividad que sus reclamos se convirtieron en iguales o equivalentes y se estableció entre ellos una cadena equivalencial que les otorgó inicialmente cierto sentido de unidad y solidaridad” (Barros, 2008: 45). Podemos pensar simbólicamente, a modo de ejemplo, los cambios que la Agrupación Madres de Plaza de Mayo, fue produciendo sobre los pañuelos: símbolo, marca significante de este sujeto político. De pañal a pañuelo, en los primeros tiempos, durante el terrorismo de Estado, el pañuelo llevaba bordado el nombre y la fecha de desaparición de cada hijo e hija. En democracia, deciden cambiar el bordado por la consigna histórica “Aparición con vida de los desaparecidos. Madres de Plaza de Mayo”, defi-

nición que llamaron “socializar la maternidad”. Esta decisión, como posición política, encuentra su punto de emergencia en condiciones de rechazo de un Otro que las acusaba de “madres terroristas y de madres de terroristas”:

Y ante esa acusación tan fuerte, todas las madres tenían mucho miedo. Entonces, venía un periodista y le preguntaba, y decía: “mi hijo no hizo nada”, “se lo llevaron por el amigo” (...) nos reunimos y charlamos mucho con otras compañeras, y dijimos que lo que teníamos que hacer era socializar la maternidad y hacernos madres de todos. Entonces, ninguna madre iba a poder decir: “Mi hijo no hizo nada”. Madres de los guerrilleros, madres de los revolucionarios, madres de la noche de los lápices, de los palotinos, de los alfabetizadores, de los maestros, de todos. Sacamos el nombre del hijo del pañuelo y no llevamos más la foto con el nombre. Todos pasos, con el tiempo que la madre necesitó. Para que cuando a la madre le vengan a preguntar, diga: “Sí, somos madres de 30 mil”. Cuando íbamos a la Plaza intercambiábamos las pancartas de nuestros hijos. (Hebe de Bonafini, s/f: 1)

Sobre el proceso de articulación de los Organismos podemos señalar cómo frente a la dislocación de un orden singular, impuesta por la desaparición forzada, fue necesario construir marcos de significación que otorgaran sentido a la experiencia de dislocación, rearticulando un nuevo sentido social (Barros, 2008). Esto nos permite pensar en algunas dimensiones en orden a la constitución de lo social: la incidencia de lo dislocatorio y la relación de dicha construcción con algo externo, con una exterioridad constitutiva que, si bien es imposible de representar, de construir en el nivel del significado simbólico, tampoco es posible evitar. Stavarakakis, siguiendo a Laclau, sostiene que “la realidad social es excéntrica a sí misma porque está siempre amenazada por una exterioridad radical que la disloca” (2007: 107), siendo la dislocación misma lo que lleva a la articulación de nuevas construcciones sociales que permitan el intento de suturar la falta. Realidad precaria, en tanto constituida por el entrelazamiento de significantes, como refiere Lacan, donde el sujeto se integra en un particular juego de significantes. Este jue-

go, sin embargo, “no puede nunca eliminar la falta de lo real imposible”. En tanto la dislocación “denota el fracaso y la subversión de un sistema de representación (...) puede ser concebida como un encuentro con lo real en el sentido lacaniano” (Stavrakakis, 2007: 53-107). Esta misma falta es lo que sostiene el deseo. Aquí entonces, la amenaza que disloca y es, al mismo tiempo, constitutiva de nuevas identificaciones.<sup>13</sup> Sobre este punto surge otra distinción necesaria, aquella sobre la política y lo político.

Tal como lo explica Stavrakakis (2007), la política es idéntica a la realidad política pero, como toda realidad, está constituida simbólicamente, soportada fantasmáticamente y relacionada con un real que la excede. Lo político es una de las modalidades de encuentro con lo real. Es en el campo de la construcción social y la realidad política donde se juegan los intentos de simbolización de este real:

Nuestra concepción fantasmática de la institución sociopolítica de la sociedad como una totalidad armoniosa no es más que un *espejismo*. Este momento traumático de lo político *qua* encuentro con lo real inicia una y otra vez un proceso de simbolización, e inicia el omnipresente juego hegemónico entre diferentes simbolizaciones de este real. Este juego lleva a la emergencia de la política, a la institución política de una nueva fantasía social (...) en el lugar de la que fue dislocada, y así en adelante. (Stavrakakis, 2007: 114)

Podríamos pensar aquí en lo dislocatorio y un modo de tratamiento del resto, de ese real que se escabulle en tanto resto inasimilable, incapturable. Resto que, para el poder concentracionario, asumía la forma de su reverso, la del deshecho, sobrante o resabio de un proceso; proceso sobre el que el mismo poder intentó borrar sus huellas. Entonces, acerca del tratamiento que el Movimiento de Derechos Humanos fue produciendo como borde al horror de la desaparición, la constitución progresiva de una matriz de inscripción de múltiples demandas y resig-

<sup>13</sup>Stavrakakis (2007: 108) señala que, el “juego entre posibilidad e imposibilidad, construcción y dislocación, es estructuralmente equivalente al juego entre la identificación y su fracaso que marca al nivel subjetivo”.



nificaciones de los derechos humanos, ¿podemos pensarlo como un tratamiento orientado por el deseo de una nueva articulación discursiva, como invención política en el encuentro con lo real? Incluso sobre la posibilidad de sancionar subjetiva, social y jurídicamente (Rousseaux, 2001) los crímenes largamente negados por el Estado nacional, podemos mencionar los actos y rituales que, en tanto instituyentes, han ido organizando las demandas y articulaciones. Los escraches<sup>14</sup>, los juicios, los testimonios, las señalizaciones en los excentros clandestinos de detención, la búsqueda de los nietos y nietas apropiados/as, 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 presentifica en su insistencia/incidencia: “30.000 compañeros/as desaparecidos/as, presentes, ahora y siempre”. Nombre que, en su función de dignidad, no solo exhibe el horror del poder concentrario sino, y sobre todo, aquello de lo cual los/as desaparecidos/as eran portadores/as de un legado histórico. Reconociendo ese resto imposible de eliminar frente a lo real del encuentro con lo traumático, como decíamos, la sanción social y jurídica han sido condición de posibilidad para que cada sujeto oriente, bordeé ese real en juego vía un trabajo, a través de una operación de lenguaje. Condición del testimonio de habitar “en esa frontera donde se contornea eso imposible de decir y a la vez se demanda el testimonio y la transmisión del mismo” (Alemán, 2018: 5). El tesoro en Argentina, dice Alemán, ha sido lograr que las experiencias en torno a derechos humanos hicieran “conjugar algo inédito: los testimonios de

<sup>14</sup>A fines de la década del noventa, frente a la legalización de la impunidad producida por las leyes de obediencia debida, punto final y el indulto a los genocidas que habían sido condenados en el Juicio a las Juntas en 1985, H.I.J.O.S inventa una práctica performativa de condena social a represores, responsables civiles y eclesiásticos del terrorismo de Estado, así como a aquellos lugares que fueron parte de la tecnología concentracionaria. El escrache es realizado frente al domicilio del escrachado o en sus lugares de trabajo, manteniendo en su producción diversos elementos estéticos y discursivos que denuncian, visibilizan, exponen a los represores y a sus prácticas genocidas. El escrache, como ritual punitivo-veridictorio, no suplanta la justicia, por el contrario, demarca su ausencia, imprime en el espacio público la impunidad materializada en el anonimato del que gozan los represores.

las víctimas y una política de Estado” (2018: 5). Articulación que dio lugar a “un sujeto político sin precedentes”, en tanto "si bien se articuló a una política de Estado, se mantuvo siempre en su (la) manera de tratar a los testimonios y las políticas de memorias en una tensión permanente que no se redujo a lo administrativo, jurídico o de derecho. Mantuvo siempre la conexión con lo imposible, la justicia" (Alemán, 2018:6).

En esta dirección, Alemán señala que son justicia y vergüenza las precondiciones para que el orden jurídico funcione, condiciones que los dispositivos neoliberales, en su intento de rechazo a la imposibilidad, intentan borrar, cancelar. Aquí podemos ubicar la infamia que intenta, desde la gestión actual del Estado y sus poderes, equiparar a represores y víctimas en un mismo lugar de responsabilidad, desplazar el significativo terrorismo para nombrar a militantes, desaparecidos/as, asesinados/as por el terror de Estado, reducir las narraciones del pasado reciente y la tragedia a la dimensión cuantificable, al número que pone en duda la verdad de la desaparición forzada. Entendiendo a lo sagrado como “un tratamiento posible sobre lo real, aquello que toda sociedad instituye para recubrir lo intocable (...) lo que opera en su función de límite al marcar una frontera” (2018: 27), Fabiana Rousseaux ubica cómo el gobierno nacional se orienta a conmovir lo sacro y sus fronteras, tocando “el nudo del dolor traumático inscripto en el tejido social” (2018: 28). Podemos decir que la infamia de conmovir el 30.000 reside en manosear aquello del orden de lo sagrado, traspasar ese límite. El in-numero, lo nombra Rousseaux (2016), en tanto la desaparición no puede ser reducida a lo cuantificable. En Argentina, 30.000 es un nombre.

Ahora bien, frente a estas diversas insistencias tecnificantes de la existencia hay una que conmovió la matriz y se hizo grito en la calle, articulando una demanda histórica, ocupando el espacio público. A principios de mayo, con el voto a favor de tres de los cinco jueces de la Suprema Corte de Justicia, se declara aplicable la ley 24.390 —conocida como 2x1"2x1"—, dejando caer la derogación que desde 2001 existía en Argentina para el beneficio de reducción del cumplimiento

de las penas jurídicas a los genocidas y la facilitación de su excarcelación. Esta ley, anudada a otras políticas de legalización de la impunidad, estuvo vigente desde 1994 a 2001. Como cada ley, sus implicancias no pueden desanclarse del registro social y subjetivo, e incluso de las consecuencias que supone el acto de renegación de lo instituido por el Estado años anteriores con la decisión de reabrir las causas por delitos de lesa humanidad. Ante lo ominoso del "2x1" la respuesta apareció en la calle con marchas en distintos puntos del país. ¿Qué lectura es posible sobre este fallo que pretende anular, renegar un acto de sanción?, ¿cómo se anuda/desanuda en la época actual y su producción de nuevas subjetividades?, ¿qué ha tocado, entonces, este fallo?, como decíamos, la respuesta apareció en la calle. Marchas que, en su constitución, portan el legado de las Madres y las Abuelas. Aquel que surgió en pleno terrorismo de Estado como límite a la pretensión genocida de hacer de los desaparecidos un asunto privado, de familia. Ahora bien, esta herencia, como señala Derrida (1998), no refiere al acto de recibir algo que nos es dado por quienes nos precedieron y que, en ese acto, ya tenemos. Tampoco es del orden de la propiedad ni del cálculo. La herencia, como en la novela familiar, supone un trabajo singular con lo legado, legado que a su vez, porta algo indiscifrable, indecidible, imposible. El acto de heredar supone entonces, una nueva interpretación, su alteración, una invención singular ante lo que nos es heredado, un acto de infidelidad:

la cuestión de la herencia debe ser la pregunta que se le deja al otro: la respuesta es del otro. (...) Una posibilidad de infidelidad, evidentemente. No hay fidelidad posible para alguien que no pudiese ser infiel. A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra forma. Si la herencia consiste simplemente en mantener cosas muertas, archivos y en reproducir lo que fue, no es lo que se puede llamar una herencia. No se puede desear un heredero o una heredera que no invente la herencia, que no se la lleve a otra parte con fidelidad. Una fidelidad infiel. (Derrida, 1998)

Heredar, entonces, sería irreductible a la repetición de lo legado, sería escoger, seleccionar, autorizarse y en ese acto alguien “se pone a prueba decidiendo” (Derrida, 2002: 16). La decisión y la responsabilidad que soporta el acto de heredar no responden a un saber ni a un cálculo, se trata de “asumir de forma singular la responsabilidad de inventar una respuesta”, (Derrida, 1998) en cada situación.

Estas marchas no son las instituidas en 1977, ante la no mirada de un otro indiferente, cubierto por el velo de la negación producida por el poder represor. Tampoco son las de la década del noventa y la exigencia del Juicio y Castigo en plena legalización de la impunidad por decreto presidencial. Las marchas frente al "2x1", podríamos decir, tocan algo que antes no estaba al tiempo que aparece conmoviendo lo que había sido escrito, borrando la letra jurídica y sus efectos sociales, subjetivos. ¿Qué ha tocado, entonces, este fallo, para hacer consistir en la calle el "Nunca Más"?, nos preguntamos. Quizá, podríamos decir, sea una respuesta frente a la profanación de lo sagrado y lo incalculable en sus efectos. Dice Fabiana Rousseaux: "en la era del discurso obsceno (fuera de escena) del neoliberalismo acérrimo, que desconoce de modo absoluto los límites del cuerpo social, los desestima, los humilla y avasalla, este fallo fue fallido porque tocó ese límite imposible. Tocó el exacto punto constitutivo de la subjetividad social de este país" (2017).

Discurso obsceno que desconoce *lalengua* del cuerpo social. Ha querido tocarla y lo ha conmovido, desestabilizándolo, efecto de inquietud frente a lo ominoso. Sin embargo, allí también lo inapropiable, allí lo que ya no puede des-inscribirse sin efectos de real. La respuesta de un cuerpo social, donde se ha inscripto la marca de la justicia, permite dar a la forma del enigma —sobre el significante desaparecido— una respuesta que hace de borde. Acontecimiento del cuerpo que habla y testimonia del discurso como lazo social (Laurent, 2015). ¿Podemos decir de un cuerpo que, en la actualidad de esas marcas del pasado, ha asumido un legado para, incluso, ir más allá de él?, ¿Es la letra del Nunca Más, hecha grito

en la calle, un acto ético en tanto límite, inscripción de un no-todo? Resuena aquí algo de lo que Alemán desarrolla en torno a lo político como acto instituyente:

Pienso en su inteligibilidad para dar cuenta cómo lo nuevo entra en la historia: lo que caracteriza al acto instituyente es que, por un lado (...) no es una creación que viene de la nada (...) es una creación que exige las tramas simbólicas, las constelaciones históricas, las herencias; sin embargo, en tanto acto instituyente, no es un mero resultado de esas condiciones históricas, es más, exige la presencia de esas condiciones históricas y es a la vez ruptura con respecto a las mismas. (2016: 50)

*Soledad: Común* es el nombre que el autor ha elegido para designar al colectivo de singularidades que lleva adelante el acto instituyente, “porque son tanto singularidades como por otro lado operan en el común de *lalengua* y vuelven a ser otro nombre de lo inapropiable” (Alemán, 2016: 50), como el sujeto en su advenimiento. Esta tarea que insiste ante los estragos neoliberales, lleva siempre la pregunta abierta por lo inapropiable, la pregunta por el acto que sostiene la tensión entre lo instituyente y lo instituido. Y, si bien el destino posible de ese acto instituyente es tomado por la institución (Alemán, 2016), la tarea será su permanencia entre un terreno que le es propio —entre lo imposible y lo contingente— y el de la institución que juega entre lo necesario y lo posible. Ahora bien, en la arena de lo político, el autor advierte que si bien ese colectivo anónimo, que es *Soledad: Común*, no puede ser apropiado por las instituciones; ninguna institución en un proyecto emancipador, puede negar, borrar las huellas, las marcas, las memorias de ese acto instituyente. Se trataría, entonces, de habitar la tensión “entre el acto instituyente inapropiable de lo político y lo instituido de la política” (Alemán, 2016: 51).

Tiempo atrás, con un Estado que asumía la responsabilidad sobre lo dicho y sobre lo no-dicho y parte de un cuerpo social que asumía la responsabilidad de un decir, —en un tratamiento por la dignidad que soporta el tratamiento de lo in-nombrable— nos preguntábamos sobre los abusos de la memoria. Sobre los abu-

sos de la memoria debatíamos tiempo atrás, antes del abuso a la memoria. Sobre lo que se impone como deber de memoria y el goce. Sobre la repetición, que, en el *Reverso del Psicoanálisis* (2008b), Lacan ubica como una inalterable memoria de goce. Ante el deber de memoria, Laura Arias habla de deseo de memoria, deseo que supone un

deseo decidido (...) enmarcado siempre en la experiencia singular de cada ser que hace lazo con otros seres, convocados también por un deseo común de Memoria. Solo un sostenido. Deseo de memoria guiado por un tratamiento de la injusticia puede promover un tratamiento de la pulsión; espacio para que pueda surgir un límite a las injusticias en la constitución de una plaza pública. Espacio que dé lugar a la existencia de diferencias no segregativas, y cómo no, al deseo que ahí también se hace presente. O no. (2016: 4)

Quizá lo que se ha puesto en escena el 10 de mayo último sea una ética que demuestra la irreductibilidad de lo real, en tanto “si la realidad no puede agotar lo real, tampoco la política podrá agotar lo político” (Stavrakakis, 2007). Una ética de lo real y un deseo de memoria que circula en la ciudad, sobre sus tramas culturales y su historia política. Deseo de memoria como el que Madres, Abuelas e H.I.-J.O.S asumieron como posición ética.

Si recordar es hacer entrar en las cadenas del saber, la memoria pensada como rememoración es siempre una invención, un saber hacer ahí con (Lacan, 1976). Allí, quizás, una tarea política del resto. Una tarea de lo político, como acto instituyente, que interpela una política que no desmienta sus restos, sus huellas, más bien que los reconozca como condición para los caminos de la emancipación.

## Bibliografía

- Alemán, Jorge. *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama, 2010.
- Alemán, Jorge. “Miseria del exceso”. *Diario Página/12*. Buenos Aires, 20/02/2011.
- Alemán, Jorge. *Soledad: Común*. Madrid: Clave intelectual, 2012.
- Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama, 2016.
- Alemán, Jorge. “¿Qué es la subjetivación neoliberal?”. *Diario Página/12*. Buenos Aires, 05/06/2017.
- Alemán, Jorge. “A modo de prólogo”. *Territorios. Escrituras y destinos de la memoria. Diálogo interdisciplinario abierto*. Comp. Fabiana Rousseaux y Stella Segado. Buenos Aires: Tren en Movimiento, 2018.
- Arias, Laura. “Deseo de Memoria”. *Virtualia Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, 32. 2016. Disponible en: [www.revistavirtualia.com/articulos/20/malestar-en-la-civilizacion/deseo-de-memoria](http://www.revistavirtualia.com/articulos/20/malestar-en-la-civilizacion/deseo-de-memoria).
- Barros, Mercedes. “Lenguaje, política y movilización social: La formación identitaria del movimiento de Derechos Humanos en la Argentina”. *Sociedad Hoy* 14, 2008: 39-53.
- Brousse, Marie-Hélène. *El superyó: del Ideal hacia el objeto. Perspectivas políticas, clínicas y éticas*. Córdoba: Babel Editorial, 2012.
- Cano, Oriol y García de Frutos, Héctor. “Angustia y real. La dialéctica del velo”. *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 27, 2013: 39-57.
- Derrida, Jacques. “A corazón abierto”. Entrevistas en «A voix nue» en France Culturel con Catherine Paoletti, *Derrida en Castellano*. 1998. Disponible en: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/corazon.htm>.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Elizabeth. *Y mañana, qué...* México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Di Marco, Graciela. *Entrevista a Hebe de Bonafini*. Edición de Alejandra Brenner. UNSAM, s/f.
- Foladori, Guillermo y Gustavo Melazzi. *La Economía de la Sociedad Capitalista y sus Crisis Recurrentes*. Montevideo: Universidad de la República, Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio (CSEAM), 2009.
- Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XX, Aún (1972 – 1973)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lacan, Jacques. Clase del 6 de enero de 1972, dictada en la capilla de Saint-Anne. *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, Jacques. Conferencia de Lacan en Milán. 12 de mayo de 1972. Universidad de Milán, Traducción de Olga Mater. *El Sigma*, 2006. Disponible en: <http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-delacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>.
- Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7, La ética del Psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

- Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10, La Angustia*. (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2, El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17, El Reverso del Psicoanálisis*, (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008b.
- Lacan, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Lacan, Jacques. “La tercera” (1974). *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Laurent, Eric. “El inconsciente es la política”. *Lacan Quotidien* 518, 2015. Disponible en: <http://www.lacan-quotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/06/LQ-518.pdf>.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. *La Nueva Razón del Mundo*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Miller, Jacques Alain (2016). “El inconsciente y el cuerpo hablante”. Presentación del tema del X Congreso de la AMP en Río de Janeiro. Disponible en <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>
- Morales, Virginia. “La subversión del grito. Repensando la emergencia de las Madres de Plaza de Mayo”. *Mora* 1, 2015: 37-61. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/2398/2058>.
- Raymondi, José. “El poder no es el suelo natal del sujeto. Conversación con Jorge Alemán. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 10, 2017: 151-160, Disponible en <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/10996>.
- Rousseaux, Fabiana. “Sancionar el duelo. Desaparición, duelo e impunidad”. *Revista Psicoanálisis y el Hospital* 20, 2001: 32 – 39.
- Rousseaux, Fabiana. “30.000: el número de la “dimensión del crimen masivo”. *Agencia Paco Urondo*. Buenos Aires, 31/08/2016.
- Rousseaux, Fabiana. “¿30.000? ¡Ni idea! El Estado y lo sacro”. *Territorios. Escrituras y destinos de la memoria. Diálogo interdisciplinario abierto*. Comp. Fabiana Rousseaux y Stella Segado. Buenos Aires: Tren en Movimiento, 2018: 27-45.