

SINTOMAS

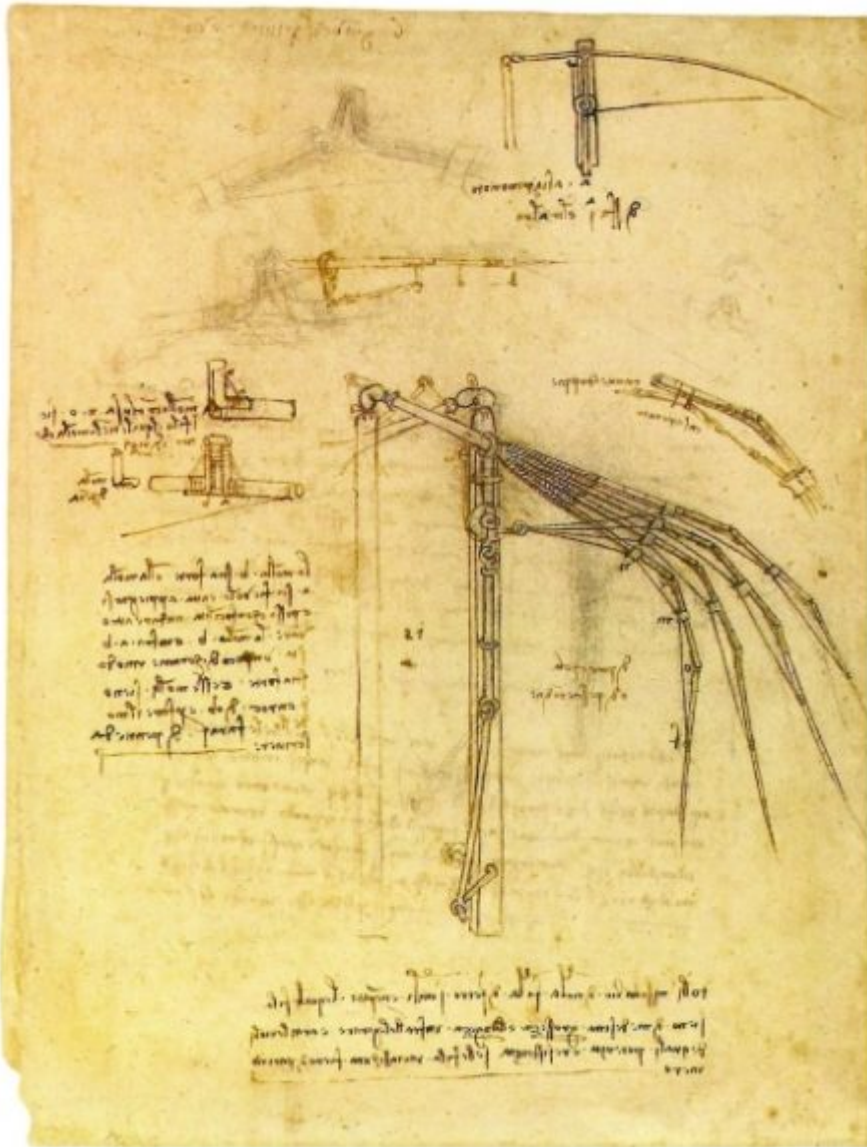
Análisis del Común

A diferencia del término *Soledad* incluido en la fórmula, el *Común* no procede del registro lacaniano, ni siquiera de un metafórico. Sin embargo, en mi propuesta, y en consonancia con lo expuesto en el apartado anterior, también hay que distinguir entre el Común estructural/ontológico de las manifestaciones imaginarias del común. Y eso es muy relevante, porque el vínculo social no se constituye a partir de un *fundamento en común*. Dado que el Común se define aquí como la imposibilidad de la relación, la que impone que se pueda responder a ella con la invención de un suplemento constituido por el vínculo social, que sólo puede surgir en la intersección vacía entre la Soledad y el Común.

Jorge Alemán

Psicoanalista, escritor y ensayista. AME Analista Miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano, miembro de la AMP Asociación Mundial de Psicoanálisis, docente del NUCEP Nuevo Centro de Estudios Psicoanalíticos – Instituto del Campo Freudiano. Ha publicado sendos libros, artículos, realizado intervenciones en distintos medios, creado la primera revista lacaniana en Madrid «Serie Psicoanalítica». Entre algunos de sus libros se encuentran: Lacan: Heidegger (junto con Sergio Larriera), Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan, La experiencia del fin, Lacan en la razón posmoderna, Filosofía del límite e inconsciente -Conversación con Eugenio Trias-, No saber, Conjeturas sobre una izquierda lacaniana, En la frontera -Sujeto y capitalismo-, Soledad:Común -Políticas en Lacan, Horizontes neoliberales de la subjetividad; Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación.

» E-mail al autor



Dicho término, que ha adquirido una preponderancia especial en muchos pensadores de la «comunidad» o más directamente del comunismo, creo que debe ser puesto a discusión con algunos autores relevantes que lo han problematizado.

El Común en Deleuze

El punto de partida de la reflexión acerca del Común puede encontrarse en Deleuze, al pensar la vida, resonando Spinoza y Nietzsche, como una potencia «impersonal», neutra, inasignable e indiscernible, así como también por su esfuerzo en separar la Vida de las formas organizadas que pretenden controlarla. Para Deleuze, esa vida es preindividual y singular, nombrada con expresiones como *una hora del día*, *una estación*, *un soplo de viento* o *un rayo de luna*. Porque una vida se singulariza sólo rompiendo cadenas, prohibiciones y barreras. Esa consideración del Común estará presente de diversos modos en la filosofía actual.

Un momento paradigmático de esas inquietudes deleuzianas sobre la vida se plasma en su último texto de 1995, *Inmanencia: una vida*, en el que, deseando aislar la pura inmanencia (una Vida, nada más), desemboca paradójicamente en el cuento de Dickens: *El amigo común*. Curiosamente, al vitalista Deleuze le interesa sobre todo el pequeño signo de vida de un moribundo a punto de expirar; pues encuentra en ese personaje (en lo más profundo de su coma, entre la vida y la muerte) el instante donde la vida del individuo ha sido sustituida por una *vida impersonal* y, sin embargo, *singular, que exhala un puro acontecimiento* liberado de los accidentes *de la vida interior y exterior*.

Al respecto, hay que destacar que para Deleuze esa vida de pura inmanencia, *neutra, más allá del bien y del mal*, es una especie de beatitud.

Sin embargo, es pertinente recordar, en la línea del psicoanálisis de Lacan, que Deleuze se distancia progresivamente de la *pulsión de muerte* freudiana, paradójicamente a través de la figura del moribundo con la que logra aislar la potencia de esa vida inmanente dada *en el momento del devenir*. De cualquier modo, en ese último texto de Deleuze, donde de una manera extrema se intenta aislar la singularidad impersonal, la potencia preindividual y singular, se puede captar el programa de liberación de singularidades que los pensadores del Común intentarían poner en juego como relevo del proyecto político-revolucionario. Porque la vida del Común será para los pensadores deleuzianos la potencia que puede exceder y subvertir el orden del capitalismo.

El Común en Negri y Hardt

El Común, como lo designan Negri y Hardt, tiene en general una marcada impronta deleuzeana. Así, Negri entiende el «Común» como una potencia ilimitada, cognitiva y amorosa, referida al trabajo intelectual y singular, que es transversal a la relación particular-universal. Esa singularidad alcanza su extremo cuando se la capta como capaz de “producir” una subjetividad distinta a la que se efectúa bajo la forma-mercancía en el modo de producción capitalista. Porque, tal y como afirman Negri y Hardt, el núcleo de lo que llaman la producción biopolítica surge de la idea de que el movimiento incesante del capitalismo contemporáneo genera la posibilidad de un orden social y económico basado en el Común.

Según estos autores, esa producción biopolítica ya no produce sólo objetos para sujetos, es decir, mercancías, sino que la misma producción por el trabajo asociado al Común produce subjetividades que se componen en él mismo través de la multitud, como una potencia que debe ser arrancada a los dispositivos del poder para ser reorientada al devenir. En concreto, en el proyecto de Negri, al igual que en Deleuze, la vida, la producción y la subjetividad se anudan en el Común y hacen uno. Si bien no se trata de un uno unificado en su identidad, pues nada le hace obstáculo, nada interrumpe su potencia productiva, nada acota su fuerza, llevando incluso la “pobreza” a la potencia de todas sus posibilidades.

Sin embargo, esa subjetividad producida es bien diferente del sujeto, que es constituido por el lenguaje a través de la *tachadura*. En ese sentido, desde un punto de vista lacaniano, hay que aclarar que términos como *producción*, potencia o vida, derivados de la denominada producción deseante del campo deleuziano constituyen un olvido o rechazo de la dimensión ontológica del vacío del sujeto en su paradójica constitución solitaria a partir del Otro. Por ello, el término “Común” lo entiendo de forma muy distinta a la establecida por Deleuze y posteriormente por Negri. Porque el hiato ontológico debe mostrarse con todas sus consecuencias en esta consideración lacaniana, permitiendo concluir que la brecha estructural en el Común es la causa de que no haya potencia ni producción ni vida.

En ese sentido, cabe preguntarse: ¿no será el capital en realidad esa voluntad afirmativa al querer sólo su propia potencia? Porque, ¿qué ocurre con los desempleados, deportados, excluidos en relación al intelecto general? ¿Y si en lugar de volverse obsoleto el propio capital, son entonces los sujetos del trabajo los que se vuelven superfluos o deshechos de las operaciones financieras, tal como se confirma en la nominación específica de la racionalidad neoliberal?

Al respecto, si Hardt y Negri admitieran algunos aspectos de la lógica lacaniana, podrían reconocer que el obstáculo real que lo Común le presenta al capital no puede ser superado dialécticamente, ni cancelado por el juego de las contradicciones. En verdad, lo real del obstáculo, lo Común, se resiste, operando como causa para que el capitalismo gire sobre sí mismo una y otra vez sin resolución alguna. Otra cuestión sería plantear qué tipo de construcción política es la que puede asumir el Común, no integrable en la forma mercancía, que a mi juicio es *Lalengua* y el modo “sinthomático-singular” de habitarla. Por ello, mi conjetura *Una izquierda lacaniana*, en este aspecto, se remite

siempre a la comparecencia de los cuerpos hablantes y sus deseos en una organización colectiva. Ninguna red puede sustituir, por útil y fecunda que sea la misma como herramienta transformadora, la presencia de los cuerpos, las palabras y sus decisiones contingentes en los giros de la Historia.

Y es que la categoría del Común excede las dimensiones de lo público y lo privado, porque se resiste a su integración privada o estatal, al haber siempre un resto no dominable por las operaciones público-privadas. En cambio, para Hardt y Negri, el simple hecho de que el Común queda mermado en su potencia productiva, cuando el capital lo privatiza, propicia en ellos la esperanzadora idea de que el Común se abrirá paso en su devenir para realizar su plena potencia. Es decir, Hardt y Negri se mueven en una teleología de la potencia, siempre pujante por realizarse a sí misma, de evidentes resonancias spinozistas. En cierto modo, para ellos, hay una potencia original del Común que desea plasmarse y llegar a su máxima expresión, siendo capaz de sortear los obstáculos que pretendan reducirla en su voluntad de afirmación. Así, la nueva producción hegemónica inmaterial, realizada a través de códigos, identidades, actividades creativas, se desembarazará de los dispositivos del capital, que frena la fuerza del intelecto general Común, cuando precisamente lo que éste desea es producirse infinitamente.

Además, esa ontología de la *producción deseante*, según Hardt y Negri, nos dotará de una nueva subjetividad política producida por la afirmación del Común y desembocará en un *conocimiento compartido* y en una producción inmaterial de relaciones interpersonales, y, por último, en una auto organización de seres absolutamente autónomos. El heroico optimismo ontológico hacia la emancipación que se desprende de las reflexiones de estos autores, cosa de agradecer en estos tiempos sombríos, no impide encontrar un modo privilegiado de articulación entre la condición singular del sujeto y el hecho colectivo de la política, que viene dado, en mi apuesta teórica, por decir que “Común” y “Soledad” nombran la misma fractura ontológica, surgiendo de la misma matriz signifiante en la que se constituyen recíprocamente. Y como ya se expuso en la primera parte, la condición fundamental de esta matriz es su inconsistencia y su incompletud. Dicho en términos lacanianos, el orden signifiante es *no-Todo*, que está agujereado por el Real imposible.

En suma, volviendo al núcleo del debate con Hardt y Negri, que tiene como antecedente el horizonte deleuziano, el sujeto no es un ente que pueda ser producido, al contrario, es un efecto evanescente de las cadenas signifiantes de *Lalengua*, por lo que el discurso no es resultado de una “producción”, sino que más bien la incluye entre sus lugares. A su vez, la potencia sólo puede funcionar en sus posibilidades deseantes si se admite la “imposibilidad” que la constituye y la descompleta. Además, a partir de la teoría de Freud, la pulsión de muerte funciona de tal manera que ella no puede ser una potencia plena que se realiza. Y a eso se añade, en esta línea psicoanalítica, que lo real sin ley de *Lalengua* está excluido del campo del sentido, haciendo inviable que cualquier dialéctica pueda superarlo por la vía de la contradicción.

Porque no hay actividad productiva incompatible con el capitalismo. Sólo *Lalengua*, lo que no es producido, y los seres hablantes que advienen en ella como mortales y sexuados se mantiene originariamente, de un modo estructural, como aquello que no puede del todo ser integrado dentro de la lógica privatizante del capital. Y a su vez, aquello que no es todo privatizable, el Común de *Lalengua*, no dispone de una potencia origina que la realice. Se impone, a mi juicio, siempre la condición de hacer existir en la realidad un *saber-hacer* ahí con ese Común, para comprobar, sin garantías a priori, si se desea otra cosa que el capital y los modos de gozar que le son inherentes.

El Común en Badiou

En el caso de este filósofo, y para entender su propuesta comunista, hay que referirse antes a su concepción sistemática de la filosofía. Por eso es preciso demorarse en su pensamiento general a través de su obra, pues Badiou emerge, queriendo ser él mismo, como un Acontecimiento filosófico, eligiendo su momento de surgimiento y así identificarse con el deseo del filósofo.

Cuando la filosofía ya había postulado su fin inexorable, ensayando una y otra vez su propia terapéutica con respecto a ese fin, conjugando distintos modos en que la experiencia del fin puede ser atravesada, durmiendo el sueño de su historia consumada, estando extenuada por el trabajo de examen filológico de su tradición, lidiando con su espectro culpable y a la postre habitando en la academia y el saber enciclopédico, aparece Badiou expresando que ese saber filosófico no debe seguir siendo una profesión más, y debe interpelar a la vida en sus apuestas decisivas, proponiendo un nuevo materialismo. En ese sentido, pensó en un acontecimiento que funcionara como una excepción en el estado de situación de los siglos XX y XXI. Y decidió habitar su nombre a través de una filosofía clásica y sistemática, pero radicalmente nueva. Sin duda una apuesta fuerte que merece ser indagada no sólo por los filósofos de profesión.

El que su filosofía se pueda caracterizar como clásica se debe a que en ella se abordan, sin rodeos retóricos, todas las cuestiones fundamentales que vienen desde su inicio, referidas “al ser en tanto que ser”. Su filosofía también es sistemática porque la coherencia formal de sus articulaciones se presenta en cualquier tema, por coyuntural que sea, intentando que la ocasión quede trabajada, pulida como un diamante, esclarecida por la verdad lógica que siempre intenta explicitar su aparecer. Y nueva porque nunca retrocede, nunca dimite en su anhelo de contemporaneidad, en su vocación por atrapar lo real, que aquí y ahora exige ser pensado. Hasta el punto que Badiou se identifica enteramente con el acto filosófico que cifra su deseo. De ese modo, su filosofía ha surgido como un acontecimiento, imprevisto, incalculable, sin que pudiera ser totalmente deducido a partir de los elementos dominantes del estado de la situación, aunque puedan establecerse ciertas referencias y pensadores de la historia de la filosofía y a sus maestros franceses contemporáneos.

El acontecimiento, como suplemento excepcional de la situación, es uno de los conceptos más conocidos y populares en la obra de Alain Badiou y merece que se analice algo más, porque, ¿quién nombra el acontecimiento si él mismo es lo que constituye al sujeto y no al revés? ¿Quién puede designado desde su estructura interna si se trata de un emergente nuevo y tiene que contar con el sujeto abierto a la posibilidad del acontecimiento? Más allá de la complejidad de las distintas respuestas que Badiou ensaya con respecto a esos interrogantes, en cualquier caso, el término acontecimiento revela que en el sistema de Badiou la filosofía no se engendra a partir de sí misma. Al contrario, a mi juicio, el sistema de Badiou, empleando una expresión lacaniana, es “no-todo”, pues mantiene una relación dialéctica con un exterior excepcional que podríamos considerar “éxtime” a la filosofía. Y este paso de la excepción al “no-todo” nunca queda claramente resuelto en el texto de Badiou, aunque tal vez no sea un déficit suyo, sino el verdadero problema estructural de la filosofía.

En este aspecto es importante despejar lo que se pueden considerar algunas confusiones, a veces presentes, en algunas divulgaciones de su obra. La posibilidad que genera el acontecimiento exige siempre la tarea de la formalización de las consecuencias del mismo en el mundo. La ruptura que el acontecimiento instituye como corte de la situación es la creación de la posibilidad de que se instaure un procedimiento de verdad, pero nunca es el creador milagroso del procedimiento en sí mismo. El acontecimiento no es una gracia que trabaja por sí sola, exige siempre la prueba de la «composibilidad» de los procedimientos. Procedimientos acompañados por distintos afectos como son el entusiasmo para la política, la alegría producida por el saber matemático, el placer para el arte o la felicidad para el amor.

Pero estos afectos en Badiou deben ser captados en su fenomenología específica porque están despojados de toda promesa de elevación, incluso la misma experiencia de eternidad o inmortalidad invocada por Badiou, ésa que nos separa de nuestra condición animal, no está suturada a ningún Dios, ya sea el de la religión, el de los filósofos o el de los poetas.

Claro que eso no impide preguntarse si *fidelidad*, *inmortalidad*, *eternidad* no son acaso el nudo de una teología laica, disimulada bajo su axiomática filosófica. No obstante, hay que destacar que la ausencia de Dios en su pensamiento, traducida por la implacable infinitud laica que las matemáticas ofrecen, no conduce a posiciones habituales del pensamiento contemporáneo como son el escepticismo, el nihilismo o el relativismo, y en este aspecto, reconozco mi afinidad como también

en el temple de ánimo de Badiou al situar el lugar de un coraje sin esperanzas, pues no hay otra elección si se opta por un pensamiento materialista de nuevo cuño.

Lo curioso e interesante es que el propio Alain Badiou se presenta como un acontecimiento que quiere cortar el paño filosófico de su propio tiempo (en este punto no es precisamente modesto), al proponer su pensamiento desbordando sus antecedentes, y dando curso excepciones que caracterizan su filosofía con nombres inéditos: platonismo de lo múltiple, materialismo de la excepción, dialéctica materialista de la verdad o comunismo de la idea. Dilucidar el alcance de estas nominaciones, captarlas en sus tensiones dialécticas, implica un denso recorrido que separa la noción dialéctica de su versión hegeliana, en *La teoría del sujeto*, en *El ser y el acontecimiento*, en *Lógica de los mundos* y en sus distintas apreciaciones actuales sobre la inmanencia de las verdades.

Al respecto, hay que entender su reinención del “materialismo dialéctico”, porque toma decisiones con respecto a la creación de un universo simbólico nuevo, donde lo inconmensurable encuentra su estatuto lógico. Así, encontramos en *El ser y el acontecimiento* un programa donde la filosofía vuelve a ser definida en su raíz, como si fuera por primera vez. Y esta pasión de Badiou por el comienzo absoluto no parece muy distinta de Heidegger, quien deseaba “escuchar” a los griegos y a los poetas como nunca nadie los había escuchado antes, como si hablaran por primera vez para él.

No hay ninguna duda de que la obra de Badiou expresa una singularidad irreductible, creando conceptos para configurar su ontología matemática de lo múltiple puro y su teoría del acontecimiento como suplemento excepcional y azaroso, del que se ha dado cuenta anteriormente. Porque a Badiou le importa, en sentido clásico, la esencia de la verdad como procedimiento genérico, y se puede dar constancia de ello cuando se comprueban cuestiones fundamentales pensadas en sus obras, como la forma en que el texto *El ser y el acontecimiento* funciona como un laboratorio o una fábrica de conceptos, o como en la *Ética* y en *San Pablo* establece la lógica del compromiso subjetivo en un procedimiento de verdad hasta ver en *Le nombre et les nombres* los distintos procedimientos que permiten mostrar a las matemáticas como la verdadera “morada del Ser”. Sin olvidar una obra como *Condiciones*, donde se despliegan distintos registros en fecundo diálogo con la enseñanza antifilosófica de Lacan, en la cual propone que el amor es una de las cuatro condiciones de la filosofía.

A las anteriores obras citadas de Badiou para comprender su sistema filosófico, se añade una que particularmente interesa en concreto, en relación al asunto que se viene tratando a lo largo del apartado, y me refiero al *Compendio de metapolítica*, al presentar la política como una actividad subjetiva, capaz de producir nuevas verdades, pero distanciándose siempre de las categorías internas del consenso.

Esa política que, según Badiou, debe ser concebida como el conjunto de procesos que permiten al colectivo humano discernir posibilidades nuevas con respecto a su destino. Para ello pone en juego una apuesta sin garantías que denomina Hipótesis comunista, un supuesto teórico que toma como punto de partida la existencia de la filosofía de la que se deduciría el que pueda tener lugar, de un modo u otro, un proyecto colectivo e igualitario, radicalmente distinto al instaurado por el capitalismo.

Sin lugar a dudas, su “comunismo filosófico” está separado idealmente de todas sus realizaciones históricas. Por todo esto, la situación filosófica dominante del siglo XX, aún determinada por las distintas encrucijadas de la hermenéutica, el positivismo lógico y la deconstrucción, o dicho de una manera más explícita, la hermenéutica y su tradición filológica-interpretativa, en relación a las metáforas dominantes en los textos clásicos, o el positivismo lógico y sus diversos intentos de curar a la filosofía de los equívocos del sentido, y la deconstrucción y su proyecto de desestabilización teórica de los grandes filosofemas hegemónicos remiten para Badiou, a pesar de sus diferencias evidentes en cuanto a proyectos filosóficos consumados, a una retórica general, como la denomina el pensador francés, que no está en condiciones ni está preparada para lo que exige actualmente el acto filosófico y su transmisión. Pues según su, digamos, diagnóstico ha existido un estado en la

situación filosófica que sólo una revuelta lógica puede quebrar, y así establecer las condiciones de una nueva elección teórica que vuelva a otorgar a la filosofía la dignidad perdida y que le permita recuperar su fuerza original. De tal manera que la posición de Badiou pretende distanciarse de la sofística del giro lingüístico propia del “materialismo democrático”, que sólo representa a los cuerpos y a los lenguajes a condición de rechazar la verdad.

En definitiva, éste es el “pase”, en sentido lacanianiano, que Badiou anhela para la filosofía, atravesando la durísima prueba de la antifilosofía de Lacan, pero haciéndose cargo de la misma. Por ello su enemigo a batir es la democracia y el “capital-parlamentarismo”, argumento que ha permitido en algunos casos una cómoda sustracción de los verdaderos procesos populares que aceptaron dar la “guerra de posiciones” en el interior del capital-parlamentarismo. Y es que para Badiou la figura del militante parece siempre extraña a los proyectos del “Partido” o de los movimientos que aspiran a gobernar.

De cualquier forma, me parece indiscutible el peso de la filosofía de Badiou en el panorama intelectual contemporáneo y en lo concerniente a cuestiones fundamentales de la filosofía tradicional, siendo muy relevantes para pensar el Común. Y me refiero sobre todo a la consideración que hace Badiou acerca de la multiplicidad sin Uno, o lo que él llama el múltiple puro, captado por las matemáticas, en respuesta al tema del Real lacanianiano. Sin embargo, no se trata de subordinar lo Real a la Idea, como intenta la construcción llevada a cabo por Badiou, al menos en algunas ocasiones, ya que subordinar y domesticar lo Real lacanianiano a la idea platónica es una operación donde definitivamente el individuo identificado a su realidad significativa no sería otra cosa que un sujeto muerto. Es extraño que, conociendo Badiou a Lacan, no perciba que semejante identidad lograda entre el sujeto y su símbolo sea más bien la lápida que lo eterniza en su nombre.

Quisiera detenerme en el análisis que establece Badiou acerca de la figura de San Pablo, considerado como el fundador de la militancia internacional en comunidad. El pensador francés insiste en que el acontecimiento excepcional o milagro de la resurrección que atraviesa la Historia está ligado a la fidelidad militante de Pablo, a su entrega a dicho acontecimiento; ello, aunque Badiou sea ateo y comunista. Sin embargo, entiendo que lo que sucede en la Cruz, el asesinato consumado, no implica la resurrección posterior e idéntica del cuerpo ya matado, sino que manifiesta que “no-Todo” es matable. Es decir, hay algo en el episodio, en la narrativa de la Cruz, que tiene la fuerza de una disposición que se podría llamar *salvífica* en un sentido muy particular, al aparecer implicada una dimensión “femenina” de la emancipación, porque lo singular del hecho de la muerte de Cristo es la imposibilidad de su desaparición definitiva.

Al respecto, Peter Brown, en su estudio *Por el ojo de una aguja*, da cuenta de la construcción del cristianismo entre los años 350 y 550 d.C., designando ese período como *la época del camello*, y a la cual diferencia de anteriores épocas en las que los primeros cristianos, para entrar en el Reino de los Cielos, debían renunciar a la totalidad de sus riquezas siguiendo a través de los Evangelios el mandato del Maestro. Sin embargo, progresivamente, las grandes fortunas comenzaron a negociar una parte de sus bienes materiales para que el *camello pasara por la aguja*. Dicho en términos actuales, la Iglesia establece una suerte de inmobiliaria, el Reino de los Cielos, a la cual se puede entrar sin renunciar a todas las riquezas. Y eso, en términos de lógica lacanianiana, por paradójico que resulte, significa que los primeros cristianos estarían en la lógica del No-Todo, renunciando de un modo asceta a sus posesiones, dedicándose exclusivamente al amor infinito a Dios, forma extrema de apertura al goce del Otro no fálico. A diferencia de éstos, los posteriores cristianos -el camello- al renunciar sólo a una parte estarían del lado la lógica fálica del todo y la excepción, cuantificando y administrando con la Iglesia la suma a donar. Esta es una de las razones por las que Lacan concibe en este contexto a la mujer como “la otra cara de Dios”.

Volviendo al tema de la cruz, sí veo un desafío implícito en relación a un posible exterminio final o “mundo apocalíptico”, sabiendo que dicha “solución final” ha planeado en la Historia desde el principio y sigue abierta su efectucción. En ese sentido, prefiero pensar que tal vez en el núcleo de cualquier proyecto emancipatorio, de un modo u otro, subsiste siempre algo que no se puede matar del todo. De lo contrario, no habría alternativa a la posibilidad del exterminio final, porque ¿no hay

acaso en el interior del dispositivo del capitalismo un programa que realizaría “la pulsión de la muerte”?, o ¿no hay un anhelo oculto para que la historia humana cumpla por fin su destino: el exterminio? Y es que las civilizaciones quieren morir cada una a su manera, tal y como ya decía Freud, apareciendo el capitalismo como el nombre que globaliza esa voluntad de muerte en las distintas culturas. Y esta perspectiva me parece válida para las diversas modalidades que actualmente se presentan en las descripciones del capitalismo: semiocapitalismo, capitalismo digital, capitalismo de las plataformas. Porque la pulsión de muerte sigue haciendo su trabajo también en esas variantes del capitalismo “posfordista”.

En resumen, como de una u otra forma se viene diciendo aquí, son muchos los instrumentos filosóficos que funcionan en Badiou como un tratamiento preliminar a su elaboración filosófica. Sin duda, a mi modo de ver, uno de los modos de captar la potencia de su obra es cuando la misma se realiza discutiendo paso por paso el atravesamiento del fin de la metafísica propuesto por Heidegger y la antifilosofía sugerida por Lacan. Al realizar esta travesía teórica, Badiou obtiene un resultado paradójico: la filosofía es siempre universal, pero el único filósofo que existe es el mismo Badiou.

El Común en Žižek

Las aportaciones de Žižek en relación al problema del Común se derivan de su, digamos, renovación del materialismo dialéctico, reescribiendo y reformulando distintos problemas del marxismo clásico como son: el fetichismo de la mercancía, la ideología, la lucha de clases, el comunismo o las relaciones sociales de producción. Su concepción materialista está basada también en las enseñanzas de Lacan referidas a cuestiones lógicas muy relevantes del “materialismo de lo Real”, e incorporadas por Žižek como, por ejemplo, la dicotomía contingente/imposible a diferencia del par necesario/posible, oposición fundamental en la dialéctica hegeliana. De ese modo, para Žižek la dialéctica es el movimiento esencial de la tensión irremediable que se da entre un núcleo real, imposible y traumático y sus modos de aparición distorsionados y contingentes. Esta concepción de la dialéctica recoge todas las aportaciones esenciales del idealismo alemán, en especial de Hegel, pero pasándolas por la criba lacaniana, resultando de ello una versión renovada de la tradición idealista, al separarse de ella en lo nuclear, a saber, aquí la Razón y sus “excesos” constitutivos no se resuelven en la reconciliación o síntesis final.

El aterrizaje de Žižek sobre el idealismo alemán está absolutamente “lacanizado” y por eso su retorno a Hegel conlleva el aceptar que la “negatividad” no es un momento de mediación, haciendo de motor que avanza hacia la superación donde ella es finalmente reabsorbida. Por el contrario, y esto es muy relevante, la negatividad es una brecha ontológica que nunca puede ser superada. En ese sentido se separa radicalmente de la conocida e importante lectura que hace Kojève de Hegel. En esta interpretación de Žižek parece como si Hegel “ya” hubiera pensado en la división del sujeto (en el objeto a), en lo real excluido del sentido, haciendo que su movimiento fenomenológico hacia el saber absoluto sea más bien una experiencia de desgarramiento que impide el sentido total, al estar el propio saber perforado desde el principio. En suma, casi todas las grandes temáticas de la enseñanza lacaniana se presentan en Žižek, permitiendo que el relato hegeliano de carácter teleológico estalle definitivamente, reintentando con eso un nuevo Hegel, pero contando con el sinsentido. De este modo, Žižek imagina lograr una nueva fundación del materialismo dialéctico “curado” del panlogicismo evolutivo y metafísico que se le suele atribuir a Hegel y que evidentemente dejó una impronta enorme en el marxismo canónico.

Sin embargo, Žižek, a pesar de sus lecturas psicoanalíticas, vuelve a insistir en la caracterización de la lógica emancipatoria a partir del conflicto dialéctico entre el universal de la Razón y el universal encarnado por los excluidos, *los de la parte sin parte*, en expresión de Rancière, que automáticamente sabrán siempre organizar supuestamente su contraataque. En este punto Žižek siempre es ambiguo en su performance teórica, pues tan pronto se burla del “populismo de izquierdas” y de sus esfuerzos por conquistar el Estado a través de un proceso emancipador, como también ironiza sobre los que invocan la potencia del Común o la verdad del acontecimiento,

ignorando las exigencias de la política en su vocación de poder.

La encrucijada entre la Soledad y lo colectivo en Lacan

Como ya se expuso, Lacan en ningún momento uso el término Común, pero sí asumió como desafío político propio, que emanaba de su relación con la experiencia del psicoanálisis, el que la Escuela pudiese constituirse como una experiencia colectiva, sin estar dominada por las identificaciones sostenidas desde el significante amo. Esta Escuela estaba definida por Lacan como una base de operaciones relacionadas con el “malestar en la cultura”, por lo que uno de los interrogantes esenciales era: ¿cómo se incorpora un sujeto que ha logrado separarse de las identificaciones a una instancia colectiva? Es decir, ¿existe lo colectivo fuera de su referencia al significante amo? Aquí resuena la problemática de la *multitud* como hecho político refractario a toda representación o también la de *pueblo* de Ernesto Laclau. Y es que un colectivo sin ningún tipo de nominación se convierte en una masa amorfa, de lo que resulta muy difícil organizar una pertenencia que esté más allá de la identificación, o en términos freudianos, de la *psicología de las masas*, sin que ello no suponga ni su supresión ni su cancelación.

Hay que decir que esos interrogantes anteriores remiten a la encrucijada entre la Soledad y lo Colectivo, a la difícil distinción entre la relación colectiva con la causa y con el ideal. Mantenerse en la causa sin idealización implica soportar en la apuesta sin garantías que toda causa conlleva el retorno de lo reprimido o la repetición de lo mismo. En este aspecto, soportar el proyecto de la causa implica asumir la aparición de reiteradas formas del obstáculo, de lo heterogéneo que se resiste al proyecto, hasta incluso aceptar el fracaso diferido que siempre invita a fracasar una vez más *de la buena manera*. Y es que mientras la causa es el lugar vacío desde el cual el Común puede eventualmente engendrarse de modo contingente y retroactivo, el ideal, en cambio, es siempre la aglutinación en masa que obtura la invención del acto político de enunciación. Precisamente, fue este problema el que obligó a Lacan a diferenciar su Escuela de las Sociedades analíticas sostenidas aún por lógicas identificatorias.

El precio, si se me permite la expresión, que Lacan tuvo que pagar para concebir una Escuela que funcionara a contracorriente de las identificaciones fue intentar que se constituyera como un conjunto inconsistente, como *no-Toda*, tal como se formula a partir del Seminario XX, cuando presenta su *lógica de la sexuación*. A diferencia de una Sociedad regida desde su centro mismo, por un dispositivo de saber capaz de definir qué es un analista de modo estándar y para todos los casos. Por ello, Lacan llega a plantear que en el centro mismo de la Escuela debe operar un vacío, un *no saber* que ella misma debe contornear con sus procedimientos, pero nunca borrarlos o colmarlos definitivamente. Cuando este vacío no está localizado de un modo pertinente, se desliza ideológicamente su confusión con la *nada* y, por último, con la *nulidad*. Esto explica, según Lacan, por qué en muchas ocasiones las *nulidades* son las que terminan al mando de las instituciones, entre las cuales estarían incluidas, con mucho gusto por mi parte, los evaluadores y expertos que dominan hoy en día. A esta operación Lacan la designó en su día como la *confusión sobre el cero*.

Como se ve, la tensión pensada por Lacan entre la Soledad del sujeto y lo colectivo, en su caso analizada para la construcción de una Escuela, manifiesta claramente el problema esencial de la encrucijada, relativo al modo en que se puede concebir, por un lado, una transformación del sujeto y, a su vez, que la misma pueda llegar a tener como resultado una relación colectiva, nueva y distinta, con una causa. Denomino Común a esta nueva y distinta relación con la causa, entendida como un vacío de *no saber* en los textos que aquí se van presentando. El Común está efectivamente constituído topológicamente por un vacío central y exterior a la vez, figura topológica a la que Lacan recurre en diversos momentos de su enseñanza. E insisto en lo que con otras palabras ya he dicho en diferentes apartados: toda propuesta de itinerario sobre la emancipación debe surgir del hiato constitutivo, dado entre el *no saber* (la verdad insabida de la situación) y el saber ya articulado. Para pensar la lógica interna de una transformación política de izquierdas que no esté dominada enteramente por la metafísica de una totalidad homogeneizante, a mi modo de ver, hay que tener en cuenta la función central del vacío del no-saber, para abrir una posibilidad al conjunto

abierto e indecible de los no identificados y así no quedar atrapados bajo una psicología de las masas, construido entonces desde abajo y articulado con una cadena horizontal y abierta de equivalencias.

En ese sentido, en mi propuesta hay que contar con el discurso analítico y su experiencia con lo real, pensando el Común como algo estructural, previo y anterior a todas las diferencias generadas por las tradiciones e identidades culturales, pues como ya expuse en otro apartado no lo entiendo como potencia de tipo deleuziana sino como la respuesta contingente al hiato ontológico que constituye por igual a todos los seres hablantes, sexuados y mortales. A su vez, con ello también intento renovar la pregunta sobre qué es ser de izquierdas, aceptando razones tales como: a) la división del sujeto es incurable, b) el plus de goce no es cancelable históricamente, c) no es posible ninguna dialéctica de superación, d) el trabajo de repetición de la pulsión de muerte horada los espejismos de progreso de cualquier civilización, e) la política y el discurso del amo mantienen la voluntad de que la cosa marche, f) la revolución es el retorno de lo mismo al mismo lugar -a veces con consecuencias mortíferas- y por último, que la singularidad del goce y el deseo no es subsumible en el *para todos* de la cosa política del amo.

Tal vez sean precisamente ese tipo de razones, a las que se podrían añadir otras más, las que han provocado que muchos lacanianos se hayan apartado de los caminos trazados históricamente por la izquierda, y que sean los filósofos los que vayan viendo con buenos ojos el pensamiento de Lacan para renovar aquello que en el marxismo aún ha permanecido impensado: el sujeto en su materialidad discursiva. Porque, a mi juicio, se puede seguir siendo de izquierdas, no a pesar de la enseñanza de Lacan sino por las derivas que esta enseñanza puede proponer para un itinerario sobre una emancipación posmetafísica.

Ello no significa que los caminos de esa enseñanza conduzcan necesariamente a una posición de izquierdas. De hecho, vemos a muchos colegas que han sabido construir con argumentos lacanianos una posición escéptica en materia política, o un conservadurismo lúcido o una lectura irónica y en diagonal de los fenómenos políticos. Por tanto, se hace necesario explicitar que, a pesar de todo, ángulos relevantes del pensamiento laciano configuran una cámara de ecos propicia para que vuelvan a resonar, en todas sus modulaciones, los asuntos de la izquierda.-

Texto cedido amablemente por el autor. Extraído del libro, Alemán, Jorge: *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación*. Parte del Capítulo II. «Itinerarios teóricos sobre la Emancipación». Ned ediciones, Barcelona; 2018.-

