



Ultraderecha libertaria: discurso, hegemonía y goce

Libertarian far-right: discourse, hegemony and pleasure

Marcelo Nazareno

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
nazarenomarcelo55@gmail.com

*La lucha hegemónica
siempre se relaciona
con identificaciones con una
importante dimensión afectiva.*

Chantal Mouffe

(...) la plusvalía es el plus de goce

Jacques Lacan

Resumen. Una derecha radical neoliberal avanza a paso firme en América Latina. Esta derecha concibe la totalidad de la vida social en términos de una lógica mercantil, al tiempo que enarbola tenazmente principios reaccionarios en un amplio registro de dimensiones civiles, políticas y sociales. Entre los diversos caminos que pueden elegirse para abordar este fenómeno, elegimos aquí la opción, inspirada en la obra de Ernesto Laclau, intenta un desplazamiento "(...) desde un estudio puramente sociologista y descriptivo de los agentes *concretos* involucrados en operaciones hegemónicas hacia un análisis *formal* de las lógicas implicadas en estas últimas"

En línea con esta mirada, postulamos que las derechas radicales no consisten en la "expresión" de agentes o identidades sociales ya constituidas que no encuentran un adecuado canal de representación, sino que son el proceso por el cual nuevas identidades políticas se constituyen como tales. Esta perspectiva tiene la ventaja evidente de manejarse cómodamente con uno de los rasgos más palpables de las derechas radicales neoliberales que desorienta notoriamente a las perspectivas "esencialistas", sean estas liberales o de izquierda: atraviesan transversalmente una gran cantidad de capas sociales, incluidos vastos sectores desposeídos o subordinados, cuyo lugar en las relaciones sociales emergentes no puede ser otro que el de seguir siendo aún (más) "dominados". En este artículo abordo en primer lugar lo que denomino la "paradoja hegemónica" que consiste en la convivencia, dentro de un sistema hegemónico, entre "consenso" y "dominación", mostrando como esta paradoja se despliega tanto en el abordaje gramsciano como el laclauiano de la hegemonía. Presento luego mi propio intento de solución de esta paradoja a partir de los discursos de Lacan, en particular el discurso del Amo y, a través de él, de la identificación de la dimensión fantasmática de la dominación. Sobre esta base analítica propongo una lectura de la crisis del sistema hegemónico liberal, y su expresión subjetiva en términos de lo que Lacan llamó el discurso capitalista, para desarrollar, posteriormente, mi interpretación del discurso libertario como la constitución de un nuevo discurso del Amo con el cual esta lógica política libertaria pretende constituir una nueva hegemonía neoliberal que desplace definitivamente los ecos discursivos liberales.



Palabras clave. Neoliberalismo, paradoja hegemónica, derecha radical.

Abstract. A radical neoliberal right wing is steadily advancing in Latin America. This right wing conceives of the totality of social life in terms of a mercantile logic, while tenaciously upholding reactionary principles in a wide range of civil, political and social dimensions. Among the various paths that can be chosen to address this phenomenon, we choose here the option, inspired by the work of Ernesto Laclau, attempts a shift "(...)" from a purely sociological and descriptive study of the concrete agents involved in hegemonic operations towards a formal analysis of the logics involved in the latter".

In line with this view, we postulate that the radical right is not the "expression" of already constituted agents or social identities that do not find an adequate channel of representation, but rather the process by which new political identities are constituted as such. This perspective has the obvious advantage of comfortably dealing with one of the most palpable features of the radical neoliberal right that notoriously disorients "essentialist" perspectives, be they liberal or leftist: they cut across a large number of social strata, including vast dispossessed or subordinated sectors, whose place in emerging social relations cannot be other than that of continuing to be even (more) "dominated". In this paper I first address what I call the "hegemonic paradox" which consists in the coexistence, within a hegemonic system, between "consensus" and "domination", showing how this paradox unfolds in both Gramscian and Lacanian approaches to hegemony. I then present my own attempt to resolve this paradox on the basis of Lacan's discourses, in particular the discourse of the Master and, through it, the identification of the phantasmatic dimension of domination. On this analytical basis I propose a reading of the crisis of the liberal hegemonic system, and its subjective expression in terms of what Lacan called the capitalist discourse, to develop, subsequently, my interpretation of the libertarian discourse as the constitution of a new discourse of the Master with which this libertarian political logic intends to constitute a new neoliberal hegemony that definitively displaces the liberal discursive echoes.

Keywords. Neoliberalism, hegemonic paradox, radical right.

Introducción

Una derecha radical neoliberal avanza a paso firme en América Latina. Esta derecha concibe la totalidad de la vida social en términos de una lógica mercantil, al tiempo que enarbola tenazmente principios reaccionarios en un amplio registro de dimensiones civiles, políticas y sociales. Este neoliberalismo radical y autoritario no es la única forma que adquieren las actuales derechas radicales a nivel global, pero sí parece ser la modalidad que tiene más arraigo y potencia política en América Latina.¹

Hay diversos caminos que pueden seguirse para tratar de establecer *qué* es la derecha radical neoliberal, *cuáles* son los factores que permiten entender su emergencia y hasta *dónde* pueden llegar sus arraigos y efectos.

La opción que elegimos aquí, inspirada en la obra de Ernesto Laclau, intenta un desplazamiento "(...)" desde un estudio puramente sociologista y descriptivo de los agentes *concretos* involucrados en operaciones hegemónicas hacia un análisis *formal* de las lógicas implicadas en estas últimas" (Laclau, E. 2011, 60; énfasis en el original).

¹ Debe distinguirse entre un neoliberalismo "progresista" (Fraser, N. 2019) y un neoliberalismo "reaccionario", tematizado por Wendy Brown (2020). En lo que sigue me referiré a este último dejando de lado, por razones de espacio, sus diferencias con el neoliberalismo progresista. A los fines expositivos, me referiré a este neoliberalismo reaccionario como "libertario" o "derecha libertaria".



Desde esta perspectiva, los procesos identitarios de constitución de actores políticos concretos involucran a la hegemonía entendida como “(...) el terreno mismo en el cual una relación política es, en realidad, constituida” (Laclau, E. 2011, 51).

Las derechas radicales, entonces, no consisten en la “expresión” de agentes o identidades sociales ya constituidas que no encuentran un adecuado canal de representación, sino que son el proceso por el cual nuevas identidades políticas se constituyen como tales.

Esta perspectiva tiene la ventaja evidente de manejarse cómodamente con uno de los rasgos más palpables de las derechas radicales neoliberales que desorienta notoriamente a las perspectivas “esencialistas”, sean estas liberales o de izquierda: atraviesan transversalmente una gran cantidad de capas sociales, incluidos vastos sectores desposeídos o subordinados, cuyo lugar en las relaciones sociales emergentes no puede ser otro que el de seguir siendo aún (más) “dominados”.

Sin embargo, en este último punto está precisamente el talón de Aquiles de las teorías de la hegemonía de cuño gramsciano, la de Laclau incluida.

En efecto, la lógica hegemónica involucra, necesariamente, efectos de universalización, de modo tal que las particularidades que pertenecen a la formación hegemónica encuentren el sentido de su propia particularidad en una referencia “universal” que las desborda como entidades particulares y las integra en una totalidad que es más que la simple adición de identidades ya-constituidas. Se trata de un proceso constitutivo articulador que Laclau y Mouffe (2004) y Laclau (2011, 2005) resumieran en la distinción y tensa relación entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia.

La cuestión es, asumiendo este efecto universalizante, dónde reside y en qué consiste la relación entre dominantes y dominados en un sistema hegemónico que, por definición, salvo en el horizonte utópico de una sociedad reconciliada consigo misma, incluye dentro de sí la diferencia entre quienes dominan y quienes son dominados. Los polos de esta relación remiten a instancias particulares que la instancia de universalización propia de toda lógica hegemónica debe preservar. Así, la propia idea de universalización hegemónica aparece como contradictoria. En efecto, si esta habrá de consistir en la instauración de ciertos objetivos como “(...) los que hacen posible la realización de los objetivos *universales* de la comunidad” (Laclau, E. 2011, 57), ¿cómo puede el objetivo del “particular dominado” ser conciliado con el objetivo *universal* que implica para aquel particular quedar bajo el yugo del “particular dominante”? Esta aporía es lo que llamo la “paradoja hegemónica”.²

² La complejidad paradójica de una relación de dominación es puesta en evidencia por la distinción que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004) hacen entre subordinación (la relación de dominación en sí), dominación (las relaciones de subordinación reconocidas por un observador “externo” a las mismas) y opresión (relaciones de subordinación impugnadas por los subordinados y que, por ende, se volvieron sede de un antagonismo). El problema de esta distinción es que la subordinación sólo puede ser reconocida por quien no la vive como tal y, por ende, como Mouffe y Laclau reconocen, el antagonismo sólo puede emerger desde afuera del vínculo que relaciona al dominante con el subordinado: “no hay relación de opresión sin la presencia de un ‘exterior’ discursivo a partir del cual el discurso de la subordinación pueda ser interrumpido” (Laclau, E. y C. Mouffe, 2004, 196). En otras palabras, como el subordinado es incapaz de vivir la dominación como tal, no puede encarar por sí y desde sí un proceso emancipatorio. Esto no sólo contradice la evidencia empírica más elemental (sabemos que el dominado vive la dominación como dominación, así como el dominante experimenta el disfrute de dominar), sino que enfrenta una antinomia ¿qué puede querer decir ser dominado o dominante si ni la dominación ni la subordinación son registradas -emocional y psíquicamente- como tales? Debemos recurrir, como hacen Laclau y Mouffe, a un observador “externo”, pero esto nos deja muy cerca de concebir a la ideología, que sostiene la relación entre dominante y dominado, como un velo que oculta al dominado su verdadero “ser”; esta concepción de la ideología es propia de un esencialismo materialista que Laclau y Mouffe impugnan explícitamente.



Entiendo que en la solución a esta paradoja reside la posibilidad de una adecuada comprensión de la naturaleza de la derecha libertaria, en tanto esta derecha constituye una lógica política que reconfigura hegemónicamente (o intenta hacerlo) las relaciones de dominación-subordinación sobre nuevas bases, las cuales, como espero mostrar más adelante, son aún más opresivas que el orden hegemónico que pretende desplazar y sustituir.

La (re)conciliación entre hegemonía y dominación requiere ampliar el lente gramsciano que usa Laclau a partir de la incorporación de otros instrumentales teóricos y conceptuales. Entiendo que estos recursos están en la obra de Jacques Lacan. Sabemos que en buena parte de la obra laclauiana, en particular a partir de *Hegemonía y Estrategia Socialista* escrita con Chantal Mouffe (2004), las resonancias lacanianas son claras y explícitas, en particular en lo que hace al concepto de lo Real y la primacía del significante sobre el significado. Creo, no obstante, que hay aquí aún un largo camino por recorrer a partir de las nociones lacanianas, no tratadas por Laclau en sus textos, de discurso y lazo social.³

En la primera sección abordo la paradoja hegemónica a través del examen de sus dos intentos fallidos de abordaje, el gramsciano y el laclauiano. En la segunda sección presento mi propio intento de solución a partir de los discursos de Lacan, en particular el discurso del Amo y, a través de él, de la identificación de la dimensión fantasmática de la dominación. Luego, en la tercera sección me ocupo de la crisis de un sistema de dominación en particular, el liberal, y su expresión subjetiva en términos de lo que Lacan llamó el discurso capitalista. En la cuarta sección desarrollo mi interpretación del discurso libertario como la constitución de un nuevo discurso del Amo. Cierro estas reflexiones con unas notas finales que giran en torno de la siempre venerable pregunta ¿qué hacer?'

La paradoja hegemónica: de la dominación “sin” hegemonía a la hegemonía “sin” dominación

Vimos más arriba que para Laclau la hegemonía implica la extensión de efectos universalizantes a partir de los cuales los intereses particulares del sector dominante se transforman en los intereses de las diferentes partes que constituyen la totalidad social (Laclau E. 2011, 53). A este respecto la postura de Laclau es estrictamente gramsciana. En efecto, uno de los significados más conocidos del concepto gramsciano de hegemonía es el de la adopción, por parte de todos los sectores que integran la sociedad, de la concepción del mundo de la clase dominante que, de este modo, se vuelve *universal*.

La cuestión es cómo el particular “clase dominante” consigue esto. En la obra de Gramsci hay varias alusiones al respecto, en particular en lo relativo a la función de la ideología.

Esta función tiene un fundamento material: “(...) nace del prestigio (y por lo tanto de la confianza) que el grupo dominante *deriva* de su posición y de su función en el mundo de la producción” (Gramsci, A. 1984, 16; énfasis en el original)

³ Para algunos autores, la vertiente lacaniana de Laclau, si bien clara y fructífera, presenta algunas falencias o inconsistencias derivadas de su relativa desconsideración del rol político del goce, fruto, a su vez, de su concentración casi exclusiva en el registro simbólico en desmedro del registro imaginario-fantasmático (ver al respecto, por ejemplo, Stavrakakis, Y. 2010)



Pero este prestigio y confianza no serían, para el teórico sardo, suficientes. La clase dominante debe superar sus intereses corporativos y tener en cuenta los intereses de los dominados si habrá de hacerse con la conducción política, intelectual y moral de la sociedad (Gramsci, A. 1993, 96).

Sin embargo

(...) también es indudable que estos sacrificios y este compromiso no pueden referirse a lo esencial, porque si la hegemonía es ética-política no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su *fundamento* en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica (Gramsci, A. 1993, 96; énfasis mío)

Volvemos al principio, en un círculo tautológico: la hegemonía sostiene la dominación (económica), pero su “fundamento”, en tanto hegemonía, está en la economía.

En Gramsci, entonces, en última instancia, estamos frente a *dominación sin hegemonía*, esto es, una hegemonía cuyo fundamento último es la dominación “económica” que tal hegemonía debería sostener. La paradoja hegemónica sigue vigente.

Veamos la opción laclauiana.

A este respecto Laclau se apega, en principio, de manera estricta a la letra gramsciana, al sostener la primacía de la función ideológica. Para el teórico argentino, en efecto, “(...) la centralidad de la función intelectual (= ideológica) en la fundamentación del lazo social” (Laclau, E. 2011, 57). En este lazo social están implicadas relaciones de dominación y la función ideológica es la de establecer esta dominación a través de mecanismos que trasciendan los aparatos institucionales de dominación directa (Laclau, E. 2011, 53-54).

Esta operación ideológica de universalización se corresponde con un proceso formal que Laclau (2003, 2005) delineó con precisión y es ampliamente conocido: demandas de diferente tipo, negadas por el bloque de poder, configuran, por esta misma negatividad, una cadena equivalencial desde la cual, más allá de sus particularidades, aquellas identifican el “crimen general” perpetrado por un enemigo contra el cual, ahora, antagonizan. La emancipación “universal” que esta negatividad precluye no tiene, dada la pluralidad de demandas, sustantividad alguna, y sólo puede hacerse positiva a través de su representación por la única instancia disponible para tal fin: un elemento particular de la propia cadena equivalencial que, para cumplir tal función representativa, debe despojarse de su significado particular y hacerse (tendencialmente) vacío. El (nuevo) orden social se constituye como tal por esta relación de representación que da a las identidades particulares un nuevo contenido respecto del que tenían al inicio del proceso: la constitución de la referencia universal, que reconcilia (temporariamente) al orden social consigo mismo a través de una operación topológica que cierra (contingente y precariamente) la falla constitutiva de lo social, implica también la constitución de identidades que participan, así, de la naturaleza “emancipatoria” del orden instituido.

Precisamente, esta concepción instituyente, tanto del orden social como de las identidades que de él forman parte, es la que permite a la noción laclauiana de hegemonía superar la ya señalada incapacidad de la concepción esencialista en “última instancia” de Gramsci para salir de la paradoja hegemónica. En efecto, ahora los particulares del sistema social emergen con él en una estrecha solidaridad constitutiva, de modo que “(...) estas particularidades también se escinden: a través de su equivalencia, ellas no permanecen



simplemente como iguales a sí mismas, sino que constituyen también un área de efectos universalizantes (...)” (Laclau, E. 2011, 62). De este modo, el “consenso” no requiere de una contradictoria operación contable basada en la dominación que este mismo consenso debiera asegurar, sino que tal consenso forma parte del mismo proceso de constitución de las subjetividades que se “integran” al orden social. Dominación y hegemonía aparecen como dos caras de la misma moneda, ya que la dominación supone “el éxito de esta articulación entre universalidad y particularidad” (Laclau, E. 2011, 57).⁴

Sin embargo, esta noción laclauiana de la función ideológica no soluciona la paradoja hegemónica. En efecto, la universalidad equivalencial representada en un particular vaciado de significado vale tanto para dominantes como para dominados. Es más, los dominados, en tanto particulares del orden social universal, participan de los efectos emancipatorios, por contingentes y precarios que fuesen, de este proceso hegemónico instituyente. Reflejando, entonces, como un espejo, la imagen invertida de la propuesta gramsciana, en última instancia la solución laclauiana a la paradoja hegemónica remite a una fórmula inversa a la que estipulamos para resumir la posición de Gramsci: estamos ahora, en “última instancia” ante una *hegemonía sin dominación*.⁵

Las preguntas que suscita esta paradoja siguen, entonces, vigentes ¿Dónde se ubica, en la ideología “universal”, el lugar y la condición del “dominante” *vis a vis* las del “dominado”? ¿Cómo conviven en esta ideología consenso y dominación? ¿Cómo podríamos concebir la existencia de un registro de la dominación en la subjetividad (ideología) de los dominados que no contradiga o ponga en cuestión su adhesión la ideología “universal” de los dominantes, pero que, al mismo tiempo, sea el anclaje de una potencial rebelión emancipatoria?

Discurso del amo, fantasma y dominación

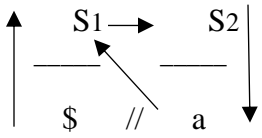
Veamos cómo podemos responder a estas preguntas recurriendo a los discursos de Lacan, en los cuales lo “(...) lo simbólico es el principio que da a cada uno su lugar, compatible con otros lugares” (Miller, J. 2016, 165), constituyendo una subjetividad “enlazada” con la Ley, esto es, un lazo social.

El discurso del amo opera como la fórmula matriz a partir del cual los otros discursos pueden derivarse topológicamente (cuartos de giro). El discurso del amo es el discurso “maestro” que Lacan representa con un matema reproducido en el Gráfico 1.

⁴ Esto no implica que el sistema sea estable ni la ausencia de potenciales conflictos radicales (antagonismos) que crucen en diferentes sentidos la totalidad social. La sociedad está constitutivamente *dislocada* por la falta irremediable de un fundamento último. Sobre esta falta primordial se construye, hegemónicamente, el orden social (Laclau, E. 2000).

⁵ Obviamente estas fórmulas, a los fines expositivos, son hiperbólicas: ni en la obra de Gramsci está “ausente” la hegemonía, ni en la de Laclau está “ausente” la dominación. Lo que estas fórmulas ilustrativas quieren enfatizar es que, en ambas obras, hay una aporía en cuanto a la reconciliación teórica entre hegemonía y dominación, precisamente porque ambas dimensiones son reconocidas, pero, al mismo tiempo, una subsume teóricamente a la otra (si bien, como vimos, en cada autor esta subsunción adquiere una expresión formal simétricamente opuesta)

Gráfico1. El discurso del amo

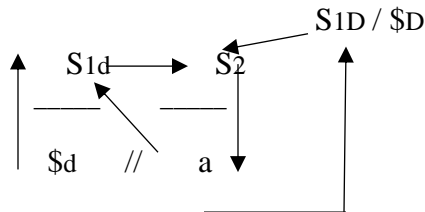


El registro simbólico corresponde a los elementos S1 y S2, siendo S1 lo que representa al sujeto frente a S2 (Lacan, J. 2008) constituyendo una subjetividad bajo la cual reposa la “verdad” de un sujeto tachado, arrancado, pero no completamente, de su plenitud imaginaria por esta operación simbólica. S2 es el campo del Otro, que precede al sujeto y en el cual la subjetividad “nace” (Miller, J. 2016, 162)

En los matemas que representan los discursos de Lacan no hay “otro” (con minúscula) de S1, quizá porque Lacan estaba interesado en las modalidades formales a través de las cuales el sujeto se inserta en, crea el lazo con, la estructura social en sus dimensiones simbólicas.

Pero si habremos de pensar la hegemonía-dominación, debemos pensar el par dominante-dominado en el discurso del amo. Para ello, además de S1 debemos incluir otro sujeto “particular” que junto con S1 nos permita representar tanto a dominante como a dominado. En el Gráfico 2 introducimos este otro sujeto. Para ello precisamos una nueva notación. Llamaremos S1d al significante amo del “sujeto dominado” y S1D al significante amo del “sujeto dominante”. Ambos sujetos se insertan en la red de significantes S2, construyendo ahora un *entre-lazo* social

Gráfico2. El “entre-lazo” social



Nos detengamos en **a**. Si el cierre simbólico fuese perfecto, si no dejara ningún “resto” no simbolizable, el proceso de construcción del lazo social terminaría en S2. Sabemos desde Freud que esto no es así. La estructura simbólica está “agujereada” y lo Real debe ser trabajado, “tocado”, absorbido de alguna manera en la propia dinámica de la realidad social. **a** es el producto de este trabajo: un servomecanismo que a través de la identificación imaginaria y la transferencia fantasmática estabiliza, ocultando (parcial y precariamente) la barra que atraviesa al sujeto y “descentra” al significante amo en su anclaje simbólico en el



Otro (la Ley) que también está barrado, afectado por una falta incancelable (no hay Otro del Otro). Este producto es el *pequeño objeto a*, cuya naturaleza imaginaria-fantasmática hace posible la emergencia del deseo que “alimenta” a S1 (d y D), sosteniéndolos a través de la demanda y el (dis)placer en S2. Dado que en lo simbólico no hay nada que pueda “suturar” nuestra división, debemos “recorrer a algo de otro registro, el cuasi imaginario *objet petit a*, el campo de la fantasía, en torno al cual circula el deseo (Stavrakakis, Y. 2007, 76).

Sin embargo

El objeto sólo puede funcionar como objeto de deseo cuando está ausente, puede causar y perpetuar el deseo sólo si falta, haciendo imposible la satisfacción de este deseo (cuando el objeto que encarna la función *objet petit a* es alcanzado, entonces el deseo se fija en otro objeto faltante). (Stavrakakis, Y. 2007, 83)

En otros términos, **a**, para “funcionar”, debe estar situado en un horizonte de imposibilidad. Sin embargo, en el producto de este trabajo imaginario-fantasmático hay un “trabajo de más”, un plus de goce. Jacques Lacan (2013, 18) expresa así esta relación entre deseo, goce y fantasía: “[reducimos al] plus-de-goce al acto de aplicar sobre el sujeto lo que es el término **a** del fantasma, por el cual el sujeto puede ser planteado como causa-de-sí en el deseo”. El plus de goce es un efecto del discurso (del amo) que articula la renuncia primigenia al goce por la sujeción a la Ley, con el complemento fantasmático del objeto **a**.

Este retorno de lo Real en el plus de goce fija el entre-lazo social a través de un componente que excede la mera apelación al orden simbólico: el “otro” es, a través de **a**, mi contraparte en la construcción imaginaria y fantasmática que (plus)produce goce, más allá del principio de placer regulado simbólicamente.

El vínculo entre *jouissance* o goce y el orden simbólico es complejo y paradójico, pero crucial, como veremos, respecto a la posibilidad de pensar la dimensión subjetiva de la dominación en un orden hegemónico. En principio, aquel vínculo se traduce como *síntoma*, esto es el displacer que se genera cuando el objeto de deseo es alcanzado y, con ello, desaparece el aura que sólo posee mientras no está en nuestras manos. Este síntoma es susceptible de ser simbólicamente procesado, de modo tal que el deseo reemerja por la transmutación de la función del objeto **a** en otro objeto que tenga algún anclaje simbólico que lo dote de *sentido* (el ejemplo más claro es el del consumo mercantil: una vez que consumimos, el orden simbólico nos permite reemplazar al objeto poseído por otro objeto, ahora no poseído, cuyo anhelo está “justificado” y “demandado” por la Ley: “necesitamos” otro auto, otro celular, otro viaje, otro par de *jeans*, etc.). El orden simbólico habilita el deseo y lo forcluye al mismo tiempo (lo sitúa en un horizonte de imposibilidad “posible”): el síntoma es el “producto” de esta operación fantasmática. En otros términos, el plus de goce aparece asociado con un plus de displacer o privación que es procesado simbólicamente.

Sin embargo, en las etapas más tardías de su obra, Lacan introdujo el concepto de *sinthome* para dar cuenta de una manifestación del goce que está más allá de cualquier traducción simbólica. Refiere a un nudo del goce que es inmune a la eficacia (castrante) del lenguaje y el registro simbólico, ya que se “plasma en el cuerpo, se encarna” como un goce “real” (Stavrakakis, Y. 2010, 100) no “encadenado a la red de significantes” (Zizek, S. 2003, 111)

En mi interpretación, ambas declinaciones del goce (*síntoma* y *sinthome*) indican dos modos diferentes de procesamiento del goce en torno al *mismo* objeto **a**. En uno, el goce



es procesado simbólicamente y, con ello, asociado a un “plus” de privación; en otro, el goce no sufre esa “deducción” de displacer.

Pero entonces ¿No somos, después de todo, como dice Lacan, todos proletarios, todos empleados del lenguaje, que tributamos al mismo amo, sometidos al imperativo superyoico del goce y al mismo trauma de la castración, entrelazados solidariamente en un vínculo fantasmático-imaginario que habilita el deseo y (plus)produce goce asociado al síntoma y al *sinthome*?

No habría dominante ni dominado. Después de todo, si el discurso del Amo puede pensarse como la *forma* de la hegemonía, este discurso “(...) no es la opresión ni la dominación, sino un discurso que hace posible el acceso a lo simbólico (...)” (Alemán, J. 2022, 87).

Pareciera, entonces, que tampoco Lacan nos ofrece una salida a la paradoja hegemónica.

Sin embargo, creo que el discurso del amo debe ser repensado para salir de esta antinomia, y debe repensarse a partir de la misma homología que el propio Lacan postula entre el plus de trabajo (plusvalía) de una parte, y plus de goce, de la otra. Asumiendo esta homología, si la dominación “objetiva” se realiza en la plusvalía (plus de trabajo), la dominación “subjetiva” debería realizarse en el plus de goce.

En principio, la dominación no puede residir en el goce: el goce no puede transferirse ni apropiarse, “no hay circulación del plus de goce” (Lacan, J. 1992, 87). Sin embargo, Lacan dice también que en el mercado del Otro se genera un “plus-de goce” que es “captado por algunos” y que “en razón de que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, sea el que fuere, este objeto [a] lleva en sí algo de la plusvalía” (Lacan, J. 2013, 18). Aparece aquí, reproducida, la contradicción entre consenso y dominación que vimos en Gramsci, Laclau y Alemán: seríamos todos proletarios respecto a un goce que no circula (consenso), pero, sin embargo, hay plus de goce captado por algunos (dominantes) a expensas de otros (dominados).

Pero quizá tengamos aquí una pista para conciliar las dos afirmaciones precedentes de Lacan. Sabemos que la apropiación de la plusvalía no puede ser apropiación del goce, pero *hay en a* (mercancía) *plusvalor* que sí es apropiado y sabemos que este objeto en su dimensión fantasmática es lo que hace posible el deseo. Hay aquí una asimetría: el objeto *a* es el mismo (mercancía en el capitalismo) y cumple la misma función imaginaria-fantasmática para ambos polos (dominante-dominado) del entre-lazo social. No obstante, forma parte de una “corriente” de plusvalor que, propongo, altera el modo en que se da la función del fantasma según en cuál extremo de este flujo nos ubiquemos. Si la mercancía es el fantasma, para el proletario se trata de una fantasía contaminada por la realidad y por el “saber” que de esa realidad tiene: el *conoce* la mercancía a través de un trabajo del cual fue enajenado, y su fantasía en torno a ella sólo puede tener el carácter de una “recuperación” (parcial y limitada a través del salario) de lo que (alguna vez y en parte) fue suyo: su deseo no puede circular en torno a una ausencia o falta que la fantasía cubre (sin llenar nunca) porque el objeto de esa fantasía lleva en sí inscrita el principio de realidad, según como esta está estructurada en el registro de lo simbólico. En términos de la previa distinción entre *síntoma* y *sinthome*, el goce del proletario está ya-siempre asociado, sintomáticamente, a un plus de privación



La dominación inscribe en el dominado, el proletario, la falta de aquella *falta* que se asocia al fantasma para que cumpla plenamente su función y lo somete, no por la negación de la satisfacción, sino a través de ella. La dominación es, entonces *la falta de la falta*.

Aún hay goce, pero no tanto el derivado de la fantasía (que no puede operar plenamente como tal) sino del síntoma.

La condición de dominado no está en el fantasma sino en el fantasma enajenado que quita a la fantasía su condición constitutiva más “eficiente”: su *pleno* horizonte de imposibilidad. El deseo circula en torno a un objeto que está “al alcance de la mano” como mercancía accesible a través del salario y que “desaparece” con el consumo generando el plus de privación. El proletario, que ha sido separado del producto como bien de consumo en el propio proceso productivo “sabe” que detrás de la mercancía “sólo consumo” como bien de cambio, está la mercancía producto como bien de consumo que es alcanzable a través del salario: el horizonte fantasmático de la producción (en principio fantasmáticamente sin límite) se ve reducido a un consumo que debe ser continuamente reproducido como fantasma, mezclando así goce con insatisfacción: el consumismo es la roca de Sísifo del proletariado. El dominado es dominado porque “osó” saber demasiado.

Para el dominante (capitalista), en cambio, la mercancía no es consumo sino una etapa intermedia de las posibilidades infinitas de la acumulación: cumple así rigurosamente los requisitos del fantasma. La fantasía, para ser tal, como vimos, debe ser fantasmáticamente imposible (ordenarse en torno a una completa falta, cuya reparación imposible retorna con un pago de plus de goce).

El plusvalor, apropiado por el dominante, da a la función fantasmática del objeto a otro carácter respecto a la función de a para el dominado. La mercancía es el eslabón de una cadena de acumulación fantasmáticamente infinita, $D M D'$, según la conocida fórmula de Marx que sintetiza el proceso de acumulación. Así, la fantasía del dominante puede inscribirse sin reservas en un horizonte de imposibilidad plena, alimentando al deseo con la potencia de una acumulación infinita. Para el capitalista, es posible la fantasía de un goce “real”, imposible de ser encadenado simbólicamente. Para el capitalista, no hay plus de privación asociado al síntoma. Como dominante, el capitalista no sabe nada (ni quiere saberlo en absoluto) y puede así transformar el síntoma en *sinthome*. Creo que esta naturaleza “anormal” (para el orden simbólico) del goce capitalista, que se despliega con toda su potencia infinita en el proceso de acumulación, es adecuadamente capturada por Žizek. Para este autor el plus de goce capitalista

(...) no es un plus que simplemente se conecte a un goce “normal”, fundamental, porque *el goce como tal surge sólo en este plus* porque es constitutivamente un excedente (...) Ésta, entonces, es la homología entre el plusvalor -la “causa” que pone en movimiento el proceso capitalista de producción- y el plus-de-goce, el objeto-causa del deseo ¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que se resuelve y reproduce a través de la actividad frenética, el poder excesivo como forma de apariencia de una *impotencia* fundamental (...) precisamente la del *objet petit a* lacaniano, del resto que encarna la falta fundamental, constitutiva? (Žizek, S. 2003, 85; énfasis en el original)



Lo que Zizek olvida es que no sólo el capitalista (dominante) goza en el entre-lazo social que constituye las relaciones sociales de capitalismo. El proletario (dominado), también goza, pero paga un precio por tal dominio: el plus de privación que alimenta al Amo.

En ambos casos (dominado y dominante) hay goce, fantasía, constitución imaginaria y deseo. Tanto el dominante como el dominado están adheridos, *afectivamente*, al entre-lazo social. Esta relación de dominación es hegemónica porque es “voluntaria” en tanto sostiene los propios procesos de identificación a través de un *afecto* contenido en el goce. El proletario requiere tanto como el capitalista de **a** para poder adherirse afectivamente al sentido provisto por el campo simbólico.⁶

Como señala Strvrakakis respecto a la capacidad de un punto nodal o significativo vacío para constituir el sentido constituido simbólicamente, debe tenerse en cuenta

(...) el aspecto afectivo del punto nodal, (...) el vínculo que lo une a lo real de la *jouissance* (...) El éxito de un punto nodal no puede atribuirse por entero a su aptitud para efectuar la clausura discursiva y plasmar la promesa de una *jouissance* imaginarizada, sino que también depende de su eficacia para manipular cierto goce sintomático: de su capacidad para funcionar como *sinthome* social. (Stavrakakis, Y. 2010, 101)

La naturaleza de la dominación hegemónica no está, entonces, en la mera distribución de las cosas y lugares del orden social, como postula Ranciere (1996), sino en las operaciones fantasmáticas y afectivas que estas distribuciones autorizan. La dominación se origina en el campo simbólico a través de un mismo discurso (o formación discursiva) que distribuye los lugares, pero se expresa en la vida psíquica en el campo imaginario-fantasmático. La hegemonía, entonces, debe entenderse como la relación que entrelaza a dominante y dominado a través del goce que emerge de un fantasma con dos caras: plus-de-valor y plus-de-privación. Sólo para el capitalista (dominante) **a** produce goce sin privación disfrazado de plusvalía.

El discurso del amo liberal y su crisis

En la etapa final de su desarrollo, la ideología liberal consiguió articular un discurso en el que sumó los derechos sociales a los derechos civiles y políticos que habían sido puestos en el centro de la vida socio-política durante los siglos XVII y XVIII, respectivamente (Marshall, T. 1992). Como señala Merquior (1993), citando a un autor liberal de fines del siglo XIX, mientras de 1825 a 1870 los objetivos de las reformas liberales en Inglaterra tenían por objetivo garantizar las libertades individuales, a partir de esta última fecha el centro de los impulsos reformistas pasó a ser la “justicia social”, con un deslizamiento desde las libertades negativas hacia las positivas (de la libertad *de*, a la libertad *para*). Por supuesto, esto implicó también cambios sustanciales en la concepción del Estado, que pasó de ser concebido como un obstáculo o un peligro, a ser visto como promotor del desarrollo individual a través de las garantías por el establecidas a la igualdad de

⁶ La afectividad y las emociones han ocupado, desde hace algunos lustros, un lugar cada vez más importante en el pensamiento político. No puedo aquí ocuparme con más detalle de algunos aspectos relevantes de este “giro afectivo” desde una perspectiva anclada en el pensamiento de Laclau y Lacan. Sí creo importante remarcar que un abordaje fructífero de la afectividad en la política necesariamente debe tener por base, como el propio Laclau lo reconociera, las nociones de plus de goce y *pequeño objeto a* de Lacan.



oportunidades y la promoción de la participación política. Esta conjunción entre los principios civiles y político-institucionales de igualdad política, de una parte, y los principios sociales de igualdad social, de la otra constituyó el núcleo de la democracia liberal (Mouffe, C. 2018).

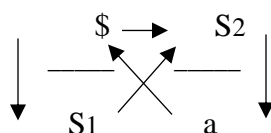
A través de la noción de ciudadanía, el discurso democrático-liberal introdujo un cambio igualitario que implicó una reducción de plus de privación en los dominados. La ciudadanía civil, política y social configuraron un orden en el que el horizonte fantasmático hacia el cual tienden las pulsiones consumistas no es ya mero reflejo degradado de la acumulación capitalista, sino que, parcialmente, se sitúa en un horizonte, *político*, de imposibilidad infinita. El dominado, a través de la política, se desplaza, parcialmente, del “saber de más” de la producción, hacia el “no saber” político con el que puede alcanzar un goce más pleno en la ignorancia de las potencialidades ilimitadas del Estado: *parte* del plus de goce deja de fluir hacia el dominante y retorna hacia el dominado. En el caso del dominante, el horizonte de imposibilidad absoluta que implica una expansión infinita del deseo a través de la acumulación sin límites, encuentra barreras políticas que le imponen una cuota de plus de privación. Si el Estado de Bienestar y la política macroeconómica keynesiana son, como sostiene Offe (1988), la expresión de un compromiso de clase, son también un compromiso sobre el fantasma. El sentido de la circulación del plus de goce continúa siguiendo al de la plusvalía mercantil, pero ahora “atenuada” por una intervención política que da al goce castrado del consumo proletario un halo de potencialidad infinita que permite el fluir ininterrumpido de un deseo no asociado ahora, completamente, a la privación, sino, al menos parcialmente, al *sinthome*. A través del Estado democrático-liberal, el deseo y el goce adquieren un tinte proletario.

Este modelo de la democracia liberal es el que en los países centrales entró en crisis hace al menos cuarenta años. Las expresiones que este modelo adquirió en numerosos países de América Latina, en buena medida a través de movimientos populistas, entraron en crisis incluso antes, a través de dictaduras orientadas a “refundar” las sociedades de sus respectivos países.

En términos del entre-lazo social modelizado por el discurso del amo, esta crisis liberal puede pensarse como un quiebre en la lógica topológica de aquel discurso, que asume ahora la forma de lo que Lacan llamó el “discurso capitalista” (ver Gráfico 3). El discurso capitalista no emerge (como el histérico, el universitario y el del analista) a través de una transformación topológica del discurso del amo, sino por un “desvío”, un “ínfimo desplazamiento” que implica la expulsión de todo el campo simbólico a través del rechazo a la castración. Este desvío desplaza, así, al discurso del amo que había vivido “durante siglos de modo provechoso para todo el mundo” (Lacan, J. 2012, 105-106).



Gráfico 3: el discurso capitalista



En el discurso capitalista el sujeto dividido pasa a estar en el puesto de control, y se “inserta” en la red de significantes sin ninguna mediación. El producto **a** de esta no-relación con el campo simbólico no puede tener la misma naturaleza del producto que emerge del discurso del amo. La dimensión fantasmática de **a** se diluye en su función de anclaje subjetivo, en tanto la fantasía requiere de recursos simbólicos para constituirse como tal y tales recursos ya no están disponibles, al menos como una “estructura” discursiva. En términos retóricos, el sujeto ya no sirve al lenguaje, sino que se *sirve* de la lengua. **a**, que carece ahora de todo ordenamiento simbólico, es cualquier elemento de ese orden desprovisto de revestimiento fantasmático y conectado directamente al “resto” de goce que revierte sin mediaciones sobre el sujeto. Pero este sujeto, desanclado simbólicamente, no tiene modo de contener y procesar este goce: es un pozo sin fondo que reclama de modo creciente más goce sin importar los “objetos” del orden simbólico que puedan servir a este reclamo. No hay satisfacción ni placer, sólo goce y un infinito reclamo de mayor goce instantáneo. La dimensión imaginaria de **a** también se desvanece en relación al “otro”; se ha desatado el nudo borromeo, se ha diluido el entrelazo social.

Respecto del discurso capitalista, hay dos preguntas claves. Primero, cómo se constituye como tal, teniendo en cuenta que implica una reversión del proceso “normal” de funcionamiento del discurso del amo y sus transformaciones topológicas. Segundo, qué sucede luego que este “contradiscursos” se ha constituido como la modalidad en la que opera la subjetividad.

No puedo abordar aquí la primera pregunta, lo cual, de todos modos, no es relevante para los objetivos del presente escrito.

Respecto de la segunda, hay ya una respuesta elaborada por Jorge Alemán en varios de sus últimos trabajos (Alemán, J. 2018 y 2022). Según esta perspectiva, no hay un “luego” del discurso capitalista, porque esta es la forma que adquiere el lazo social en la nueva modalidad *neoliberal* del capitalismo. En otros términos, el discurso capitalista es el discurso neoliberal.

Es un discurso circular y, por ello, impermeable a cualquier cuestionamiento e imposible de desmontar, con una capacidad irrefrenable para reproducirse de modo ampliado hasta llegar a abarcar todas las dimensiones de la vida social (Alemán, J. 2018).

Con todos los méritos que tiene esta perspectiva, quizá la más sofisticada y potente que tenemos hasta hoy en cuanto a la comprensión de la naturaleza del neoliberalismo en su dimensión político-subjetiva, creemos que es susceptible de algunas críticas que incentivan a buscar una interpretación alternativa del discurso capitalista y sus implicancias políticas.



En primer lugar, parece pertinente evocar al propio Lacan, para quien el discurso capitalista no puede estabilizarse ya que opera “demasiado rápido”. No está destinado a perdurar, sino “a reventar” (Lacan, J. 1972, 10). Siendo esto así, se vuelve problemático pensar el discurso capitalista como el modo de implantación de la lógica neoliberal. El neoliberalismo, en tanto “nueva razón del mundo”, con su parafernalia de “técnicas del sí”, apunta a la construcción de una nueva subjetividad “contable y financiera” (Laval, C. y P. Dardot 2013); parece, por lo tanto, razonable postular que su forma corresponde, antes que al discurso capitalista, a la instauración de un nuevo discurso del amo que transforma, por ejemplo, al “in empleable” (liberal) en “emprendedor” (libertario).

En este sentido, en segundo lugar, el neoliberalismo parece ser algo muy diferente a la negación de la castración que es propia del discurso capitalista. Como señala Slavoj Žižek (2016), el capitalismo (neoliberal) es perversión, no psicosis. Niega la castración (podemos agregar ¿qué régimen hegemónico no lo hace o intenta hacerlo?), no la excluye o suspende. De aquí que el autismo del goce no sea la norma del contemporáneo capitalismo hedonista: el neoliberalismo busca instaurar una férrea disciplina *de sí* ampliada hacia los ámbitos más disímiles de la vida: el goce es tolerado, aún exigido, pero a condición de no amenazar nuestra estabilidad psíquica y biológica (encuadradas simbólicamente, por supuesto): “chocolate sí, pero libre de grasas, coca cola sí, pero *diet*, café sí, pero sin cafeína, cerveza sí, pero si alcohol, mayonesa sí, pero sin colesterol, sexo sí, pero sexo seguro” (Žižek, S. 2016, 483; traducción propia).

Podemos, entonces, en tercer lugar, aceptar la propuesta de Slavoj Žižek (2016, 498) de que el “(...) capitalismo [neoliberal] permanece como un discurso del amo”.

¿Qué, entonces, con el discurso capitalista tal como lo formulara Lacan?

Creo que es más provechoso tratarlo como la expresión en la vida psíquica de lo que Ernesto Laclau (2000) llamó “dislocación” (disrupción de la estructura) y “antagonismo” (negación de la identidad). El discurso capitalista es en realidad un contradiscurso que designa una situación de des-identificación (emergencia de identidades “flotantes”, podríamos decir) que, por eso mismo, como señala Laclau, abre la posibilidad de nuevas identidades (re-identificaciones) para los sujetos involucrados en los procesos dislocatorios: “(...) el hecho mismo de la dislocación los condena a ser sujetos. Pero, en tal sentido, los intentos de rearticulación y de reconstrucción de la estructura implicarán también la constitución de la identidad y subjetividad de los agentes” (Laclau, E. 2000, 66)

Ningún ordenamiento social (capitalista o no) puede establecerse preservando la anti-discursividad dislocada-dislocante del discurso capitalista. Al contrario, hará todos los esfuerzos posibles por desplazarla a través de la restitución (hegemónica) de *un* amo.

El contradiscurso capitalista, entonces y desde mi punto de vista, no cierra la disputa hegemónica como sostiene Jorge Alemán (2018); al contrario, la abre, no, como el mismo Ernesto Laclau (2000) lo señala, a una contingencia absoluta completamente indeterminada, sino condicionada por los rasgos de la propia estructura que sufre la dislocación. Esta disputa es por la restauración del Amo. La contingencia remite a *cuál* es el Amo que será restaurado.

La disputa, entonces, no está determinada en su resultado. Lo que sí es seguro, es que las identidades flotantes que habitan el ámbito del contra-discurso capitalista, tenderán a ser desplazadas por procesos políticos de identificación: no son muchos quienes,



náufragos en el mar des identitario, rechacen el ofrecimiento de ser llevados a una “identidad firme”, cualquiera que ésta sea.

El neoliberalismo en general, y la derecha libertaria en particular, es una de las poderosas fuerzas que intervienen en esta disputa. Si ignoramos que el discurso libertario es un intento, potente, de reconstruir el discurso del Amo sobre la base de nuevas configuraciones de lo subjetivo a partir de nuevos significantes, en particular, el nuevo significante tendencialmente vacío “libertad”, corremos el peligro de propiciar (inadvertidamente) el regreso de un amo que instaure un dominio más opresivo y férreo que el anterior.

El discurso del amo libertario

La ultraderecha libertaria, propongo, es un intento de restauración del discurso del amo a partir de una redefinición sustantiva del horizonte fantasmático y del ordenamiento simbólico liberal en crisis.⁷

Este *nuevo* discurso del Amo, más allá de su universal estructura formal, presenta características que lo distinguen sustancialmente del discurso liberal al que pretende desplazar. Estos rasgos distintivos, entiendo, se concentran en dos de los elementos del discurso del amo: **a** (el objeto de deseo a través del cual es posible la plus-producción de goce) y S2 (la red de significantes que estructuran el campo simbólico de sentido de cuyo trabajo resulta **a**).

En el campo simbólico, la derecha libertaria estructura el sistema de significaciones que establecen los límites del sistema en torno al significante vacío *libertad* que reemplaza al significante *derecho*, propio del discurso liberal. Esta nueva instauración de sentido es lo que permite al discurso neoliberal transformar al “in empleable”, desde el *punto de vista* liberal en crisis, en “emprendedor”. El discurso libertario estructura así una “nueva razón del mundo” que dota de nuevos significados a la totalidad de los significantes claves de la vida socio-política: trabajo, Estado, nación, democracia, vida, familia, historia, etc.

Del discurso ordenado sobre nuevas bases en el registro simbólico, emerge un nuevo horizonte fantasmático en el cual el pequeño objeto **a** redefine su naturaleza y, con ello, reorienta el sentido del deseo y la modalidad del goce.

El deseo libertario ya no tiene como objeto **a** la mercancía y sus declinaciones fantasmáticas de consumo-acumulación, sino que se focaliza en la *producción* como potencia de dominación, de sí y del mundo. El objeto **a**, entonces, hace posible el deseo y el plus de goce a través de las técnicas perfeccionadas del autodomínio de sí y de los otros, abriendo un horizonte ilimitado de posibilidades productivas: del cuerpo, del aprendizaje, del conocimiento, de bienes, de servicios, de ecosistemas planetarios, de la vida, etc. Hoy, en la nueva configuración fantasmática del capitalismo libertario, la clase dominante *atraviesa* (en un sentido lacaniano) la fantasía de la acumulación infinita a través de la mercancía-dinero, para *poner* el deseo en un horizonte productivo de alcance cósmico:

⁷ El discurso neoliberal progresista comparte gran parte del contenido de los elementos que componen el discurso del amo libertario. No puedo abordar aquí las diferencias entre estas dos variantes del discurso neoliberal, como tampoco dar cuenta, dentro de marco analítico lacaniano, de los aspectos reaccionarios más conocidos de la ultraderecha libertaria (misoginia, homofobia, racismo, autoritarismo, etc).

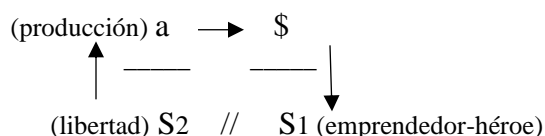


sueña, como Munsck, no con (más) dinero, sino con (llegar a) Marte. El nuevo campo simbólico, capaz de dar lugar a una orientación fantasmática de este tipo se articula, como vimos, en torno al significante vacío “libertad” que adquiere ahora, alimentado por el fantasma, una potencia afectiva que no emergía en los neoliberalismos “progresistas” tempranos, aún contaminados, sobre todo en sus versiones social-demócratas, por los espectros liberales.

En este sentido, creo importante remarcar que el discurso libertario no es “terraplanista”, sino que dota a la carga libidinal de la psicosis terraplanista de un sustento simbólico que habilita el (dis)placer y hace posible enfrentar lo Real a través del deseo. El discurso de la derecha radical oculta, en su balbuceo y expresión brutal del goce, la configuración de un nuevo amo en la que ese goce encuentra su mediación simbólica. El discurso libertario toma el goce desbocado del discurso capitalista para enseñar a quien goza qué hacer, simbólicamente, con ese gozar.

En efecto, este discurso pone en el “puesto de comando” al objeto *a* desde dónde se interpela al sujeto sin mediación simbólica y debajo del cual, operando en las sombras, se establece la constitución de un nuevo significante amo S1 a partir de una nueva red de significantes de un renovado campo simbólico S2 (Gráfico 4).

Gráfico 4. El discurso del analista libertario



El discurso de la derecha radical toma, entonces, la forma del discurso del analista (el cual, como señala Lacan, es el que articula la renuncia al goce y *pone de manifiesto* al plus de goce). El discurso libertario asume la configuración de una nueva estructura del deseo que se sitúa en una relación de heterogeneidad respecto del viejo orden simbólico liberal con el cual no tiene, ya, nada en común. La posibilidad de interpelar, retóricamente, desde el propio lugar del fantasma reside en el desanclaje simbólico de las subjetividades cuyo lazo social se ha diluido en el discurso capitalista dejándolas en “disponibilidad” para una interpelación analítica. La interpelación es, en este sentido, intensamente afectiva y orientada a un goce simbólicamente mediado. De allí que, desde el punto de vista del “viejo” orden simbólico liberal, el discurso libertario parece no tener sentido, ser “irracional” y toma más la forma una *lalengua*, de un balbuceo grotesco, violento y estafalario. que, creo, genera confusión respecto a la adecuada caracterización de su naturaleza y potencialidad hegemónica. Es a partir de este discurso del analista, que el discurso libertario, a través de una transformación topológica (de dos cuartos de giro) se coloca en condiciones de restaurar un discurso del Amo.

Desde el punto de vista de los *dominados*, este restaurado discurso del amo implica una regresión opresiva respecto al amo liberal: apunta a dismantelar todos los complementos igualitarios que el liberalismo y su declinación populista construyeron durante décadas. El discurso libertario libera de las restricciones políticas el flujo del plus de goce hacia los sectores dominantes y restaura en toda su potencia la doble barra de las



subjetividades dominadas; el horizonte fantasmático productivo, liberado de sus encadenamientos políticos, se expande infinitamente para los dominantes, mientras para los dominados ese horizonte se limita a una disciplina de sí que re instaura en toda su plenitud “el saber de más”, haciendo del goce y del deseo una vivencia que es continuamente derivada hacia un plus-de privación que da cuenta de la imposibilidad de extender sin límites las propias capacidades productivas individuales. Si en cualquier discurso del amo el dominado “paga” con privación el plus-de-goce del dominante, en la nueva escala productiva y de autodominio de sí este pago adquiere dimensiones monumentales de súper-explotación yoica. No obstante, aún degradado, este goce vinculado a la privación por el procesamiento simbólico que opera a través del significante *libertad*, es aún el anclaje libidinal que hace posible un anhelado proceso de (re)constitución identitaria.

El texto Pablo Semán y Nicolás Welschinger (2023) ilustra, magistralmente, el contenido simbólico y libidinal del discurso libertario tal como este opera en subjetividades que no dudaríamos en calificar de “populares”. Nos dicen estos autores, al sistematizar el contenido retórico de uno los múltiples testimonios que citan en su trabajo:

Además de *soñador*, Juan se concibe como *héroe* del mercado (...) despliega una estrategia de autooptimización del yo (...) él es producto de su propia empresa. Así, considera que logró *liberar* sus fuerzas interiores al asumir el punto de vista del emprendedor: *la vida es un mercado* en el que triunfan quienes dominan la productividad y la competencia (Semán y Welschinger 2023: 169, énfasis mío).

Creo que es difícil exagerar el contenido emocional y libidinal de significantes como *soñar*, *héroe* y *liberar*. Estos significantes operan en el contexto simbólico de la “vida concebida como un mercado”, en el cual tienen sentido estrategias específicas de optimización de los recursos *propios*. Coincido plenamente con estos autores en su señalamiento que estas subjetividades no se “politizan” mecánicamente en términos ideológicos y electorales en un sentido o en otro: no son subjetividades políticas *esencialmente* libertarias. Lo que me interesa remarcar aquí es que en estas subjetividades opera un discurso (en el sentido lacaniano), que puede ser interpelado significativamente, reforzado o *estimulado* por una discursividad (en el sentido de Laclau y Mouffe 2004) libertaria que “hace puente” con sus terminales simbólicas y fantasmáticas.

Para cerrar este apartado, quiero señalar otro aspecto de estas subjetividades populares “mejoristas”:

(...) como ellos mismos sospechan, no hay cuerpo que resista mucho tiempo una experiencia [de auto optimización] de este tipo y es por eso que uno de los *faros que guían su navegación es la utopía* de hacerse de un capital o una posición antes que sea demasiado tarde (Semán y Welschinger 2023: 173; énfasis mío).

Creo que se expresa aquí la naturaleza *dominada* de las subjetividades populares constituidas en el discurso del amo libertario. El sujeto popular que reconfigura su identidad en estos términos “sabe demasiado” (el cuerpo no resistirá), y el plus de goce derivado de su *fantasía* (la utopía de “hacerse” de un capital) es un goce degradado, no sólo porque es un reflejo opaco y deformado del goce del dominante que *ya tiene* un capital en una escala



inalcanzable para quienes inician su camino sin legados de acumulación originaria, sino también porque este “capital”, fruto de su auto explotación, se “consume”, de modo análogo a la mercancía obtenida por el salario, en el propio proceso de auto optimización. Como el salario, este plus de goce del dominado debe ser procesado simbólicamente a través de un plus de privación. Nos dice Juan, el entrevistado referido en la cita previa:

Yo creo que la fórmula es disciplina y mucha motivación (...); si yo te digo que lo voy a hacer, lo voy a terminar haciendo por un tema de promesa (...) es porque me lo prometí a mí mismo. Lo hacés para demostrarte a vos mismo que podés. Por ejemplo, vos estás haciendo una dieta, ves una hamburguesa y le querés entrar, pero más allá de que vas a subir de peso, vas a estar mal, etc., dijiste que no lo ibas a hacer y si te mentís a vos mismo estás *quebrado* (Semán y Welschinger 2023: 172; énfasis mío)

El síntoma del dominado libertario es el *quiebre*, físico, económico y emocional. Pero es un quiebre, lo sabemos por Lacan, que rezuma *gocce*.

Reflexiones finales

Si las reflexiones previas constituyeran una lectura “realista” del fenómeno libertario, quiere decir que enfrentar con posibilidades de éxito su discurso tiene como primer requisito reconocer su potencialidad hegemónica.

La hegemonía, como vimos, tiene una dimensión simbólica en la que se articula su aspecto “racional” de dotación de sentido con una dimensión fantasmática en la que se constituye la carga libidinal por la catexia focalizada en *un* objeto *a*. Y esta carga afectiva del discurso libertario es propia no sólo de los sectores dominantes, sino también de los dominados, más allá, o precisamente por, los costos y las privaciones que estos últimos deben sufrir para reconstruir sus anclajes identitarios luego de la debacle del discurso liberal.

Desde un punto de vista teórico y político, entonces, negar al discurso libertario alguna de estas dos dimensiones, racional y afectiva, implica un serio error. Lamentablemente, este parece ser el caso en numerosos intentos de elaboraciones discursivas que pretenden interpelar críticamente al discurso de la derecha libertaria. Juzgándolo “irracional”, estos intentos buscan refutar al discurso libertario desde una postura que se sitúa, cómodamente, en el ámbito de los recursos simbólicos propios de una izquierda (populista o no) que no tiene ya resonancia alguna en la racionalidad de quienes se mueven subjetivamente en otro registro retórico de sentido. A su vez, descalificando sus vivencias afectivas, estas interpelaciones ofrecen la imagen de sujetos libertarios sometidos, únicamente, al imperativo de un odio ciego y sin objeto, con lo cual se ocluye toda posibilidad de generar alguna conexión emocional con quienes son, así, afectivamente excluidos por el propio discurso que pretende interpelarlos políticamente.

Podemos asumir, creo, que en el contexto de una disputa hegemónica que no está aún saldada, muchas de las identidades libertarias están todavía en proceso de reconfiguración y no están completamente consolidadas. Son aún, aunque fuera parcialmente, identidades flotantes y, por ende, susceptibles de ser interpeladas por un discurso diferente. Sin embargo, este discurso será estéril si basa sus apelaciones en los



rasgos supuestamente irracionales y odiantes de quienes deben ser convocados a una articulación hegemónica alternativa.

Disputar hegemónicamente con la derecha libertaria requiere la elaboración de un discurso del analista, que ponga al afecto y al goce en el centro de su despliegue y haga de su racionalidad discursiva, no el eco de viejos recursos retóricos que evocan a un discurso liberal perimido, sino el anclaje simbólico de una renovada fantasía política.

Bibliografía

- Alemán, Jorge. 2022a. *Breviario político de psicoanálisis*. Buenos Aires: NED.
- Alemán, Jorge. 2022b. "Capitalismo y hegemonía: una distinción clave". En Escuela Lacaniana de Psicoanálisis <https://elp.org.es/author/jorge-aleman/>
- Alemán, Jorge. 2018. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Buenos Aires: NED.
- Brown, Wendi. 2020. *En las ruinas del neoliberalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fraser, Nancy. 2019. *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio. 1993. *La política y el Estado moderno*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Gramsci, Antonio. 1984. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci, Antonio. 1971. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lacan, Jacques. 2013. *El seminario XVI: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques, 2012. *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2008. *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. 1992. *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 1972. "Del discurso psicoanalítico. Conferencia de Milán", obtenido en http://letrahora.com/wp-content/uploads/2022/11/Conferencia_en_Milan
- Laclau, Ernesto. 2011. "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas". En *Contingencia, hegemonía y universalidad*, de Judith Butler, Ernesto Laclay y Slavoj Žižek.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto. 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laval, Christian y Pierre Dardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Marshall, Thomas. 1992. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- Merquior, José. 1993. *Liberalismo viejo y nuevo*. Fondo de Cultura Económica: México.



- Miller, Jacques-Alain. 2016. *Un esfuerzo de poesía*. Buenos Aires: Paidós.
- Mouffe, Chantal. 2023. *El poder de los afectos en la política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mouffe, Chantal. 2018. *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Offe, Claus. 1988. "Democracia de competencia entre partidos y el Estado de Bienestar Keynesiano. Factores de estabilidad y desorganización". En *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- Ranciere, Jacques. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Semán, Pablo y Nicolás Welschinger. 2023. "Juventudes mejoristas y el mileísmo de masas. Por qué el libertarismo las convoca y ellas responden", en P. Semán (coord.), *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires: Siglo XXI
- Stavrakakis, Yannis. 2010. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Stavrakakis, Yannis. 2007. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo
- Zizek, Slavoj. 2016. "Can one exit from the capitalist discourse without becoming a saint?". *Crisis & Critique*, Vol. 3, Issue 3, 481-499.
- Zizek, Slavoj. 2003. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.