Jorge Alemán

NEOEMPERADORES

EL GOCE DEL PODER



NED ediciones

Jorge Alemán

NEOEMPERADORES

EL GOCE DEL PODER



NED ediciones

Jorge Alemán

NEOEMPERADORES

EL GOCE DEL PODER

NED

© Jorge Alemán, 2026
© Prólogo: Papo Kling, 2026
Imagen de cubierta: ID 393622816
© Mahdi Fathurrohman | Dreamstime.com

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Ned ediciones, 2026

Primera edición: junio, 2026

Preimpresión: Fotocomposición gama, sl

ISBN: 979-13-87967-40-6

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *copyright* está prohibida bajo el amparo de la legislación vigente.

Ned Ediciones
www.nedediciones.com

El Yo no es amo en su propia casa.

SIGMUND FREUD,
Una dificultad del psicoanálisis

La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla.

WALTER BENJAMIN,
Tesis sobre la filosofía de la historia

Se trata de saber si damos o no por perdido eso que hemos llamado hasta ahora «ser humano».

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS,
Senderos que se bifurcan

Índice

Prólogo
Introducción
Imperio y neoemperador
La diferencia del neoemperador
¿Defender la democracia?
El goce del neoemperador
La voluntad del neoemperador
No hay neoemperador sin guerra
Mutaciones del sujeto político en la nueva era
Subjetividad, goce y poder
Del ciudadano histórico al individuo
Crueldad, goce y malas noticias
El emplazamiento de la Técnica
El goce del estado de excepción
Hablantes, sexuados, mortales
La mutación antropológica
Mandatos
Igualdad y diferencia
El resto indómito
Lo común no es la masa
¿Es el capitalismo el fin absoluto?
El grado cero de la política
Para finalizar…
Bibliografía

PRÓLOGO

Hay una secuencia que ilustra con claridad la emergencia de los neoemperadores: la guerra del Golfo de 1990 fue, a ojos del mundo, una operación «legal», amparada por el Consejo de Seguridad de la ONU. La invasión de Irak de 2003 fue, en cambio, una operación bochornosamente ilegal que, mediante mentiras de calado, manipuló a la opinión pública para simular una apariencia de legalidad. Dos décadas después, la situación ha dado un giro inesperado.

Aunque los actores siguen siendo en esencia los mismos —quienes atacan y quienes son atacados—, sus ejecutores exhiben hoy un absoluto desprecio por el derecho y por las instituciones internacionales. Ya ni siquiera se toman el trabajo de convencer a la opinión pública con pruebas fabricadas. Hacen, sencillamente, lo que quieren. Y, lo que resulta más desalentador todavía, es que no parecen encontrar por el momento una resistencia capaz de contenerlos.

Reformas constitucionales, golpes de Estado o incluso las formas recientes de *lawfare* empiezan a parecer categorías algo añejas, instrumentos de una racionalidad política extraviada que todavía necesitaba de un marco de legitimación, aunque fuera puramente simulado. En cambio, lo que este texto de Jorge Alemán describe es cómo esta mutación de los criterios de legitimidad y los modos de obediencia están reconfigurando el lenguaje político mediante el retorno de la fuerza en todas sus variantes, con la novedad de la crueldad como elemento explícitamente reivindicado.

Aunque el libro se resista a declarar clausurada la república —entendida como un sistema de mediaciones, límites y responsabilidades—, flota sobre sus páginas la certeza de que, para una parte creciente de los sujetos contemporáneos, la democracia aparece como un sinsentido. Lejos de aquel ideal degradado, de la conocida fórmula del «menos malo» de los sistemas, la democracia empieza a ser percibida como un estorbo, el residuo de una vieja

gramática política incapaz de responder a un mundo acelerado, hiperestimulado y confuso.

En ese interregno de desconfianza y hartazgo es donde emerge la demanda de una figura de poder: un padre de la horda decidido a dinamitar de una buena vez los controles, procedimientos y reglas que las tradicionales instituciones republicanas aun se empeñan en sostener como garantías. Así, la vieja sospecha neoliberal sobre si la libertad era realmente compatible con la democracia parece haber entrado en su fase superior: hoy es capitalismo o democracia.

Los neoemperadores no llevan corona, no reclaman filiación divina, no avanzan con legiones sobre territorios enemigos, ni siquiera suspenden formalmente las elecciones —al menos, no todavía—. Sin embargo, condensan una forma de soberanía personalista en la que la propia voluntad y la exhibición de fuerza buscan emanciparse de cualquier límite. Al interrogarlos por la medida del bien o por la frontera de lo permitido, la respuesta adopta una forma sintomática: «el límite está en mi moral».

Alemán ofrece una serie de coordenadas que permiten reconocerlos: el retorno de la fuerza como lenguaje político; el culto a la decisión rápida y sin mediaciones; el caos como método para imponer la agenda; la promesa de restaurar el orden después de haber producido el desorden; y, por fin, una seguridad sin matices que cobije una identidad fuerte y sin ambivalencias. Son quienes vienen a ajustar cuentas con élites supuestamente intocables, los únicos capaces de restaurar un mundo que se desmorona bajo los pies de poblaciones rotas por la desigualdad que el propio sistema no ha dejado de profundizar.

Todavía es pronto, nos advierte el texto, para saber si asistimos a los estertores de un modelo agotado o o a los comienzos de una nueva forma histórica que se despliega. Pero nuestro tiempo, de modo alarmante, evidencia aislamiento y fragmentación.

Fragmentación política, con el debilitamiento de las alianzas, el deterioro de los consensos y el derrumbe de vínculos bilaterales que hasta hace poco parecían relativamente estables. Fragmentación

económica, expresada en el retorno de los aranceles, en la disputa por las cadenas de suministro y en el intento de desactivar una globalización que, no hace tanto, se nos presentó como un modelo ideal con el que combatir la desigualdad.

Y, desde luego, y siguiendo la tradición psicoanalítica del autor, la propia fragmentación del sujeto moderno, atravesado por pulsiones, ambivalencias y conflictos irreductibles. Allí donde el sujeto experimenta desorientación, impotencia o cansancio, los neoemperadores ofrecen una ficción de grandeza y la seguridad de una identidad sin fisuras.

En cualquier caso, y aunque el análisis de Alemán mantenga siempre abierta su dimensión contingente, es tentador recordar aquella cita atribuida a Mao: «Todo es caos bajo las estrellas; la situación es excelente», para señalar que uno de los luminosos méritos del libro —y muy probablemente del propio autor a lo largo de toda su obra— consiste precisamente en eso: en nombrar con lucidez la mutación en marcha de nuestro presente y en identificar, en esa misma intemperie, la potencia de los sujetos para producir un horizonte diferente.

PAPO KLING

Introducción

Durante décadas se pensó que la expansión del capitalismo global y de las democracias liberales constituía el horizonte definitivo de la historia. El mercado, las instituciones representativas y la globalización tecnológica parecían asegurar un orden relativamente estable donde el conflicto podía administrarse sin rupturas radicales. Ese equilibrio, siempre precario, ya había comenzado a resquebrajarse.

Sin embargo, aún le quedaba por dar al neoliberalismo un nuevo paso político: el Neoemperador.

En ese escenario aparece esa nueva figura que se diferencia del viejo emperador y del dictador del siglo XX. El neoemperador es una forma de poder que condensa redes económicas, tecnológicas y mediáticas, y que, al mismo tiempo, vuelve a encarnar un mando capaz de movilizar identificaciones, odios y fascinaciones.

El neoemperador es el nuevo rostro del Imperio que, a diferencia de lo que postulaban Negri y Hardt, presenta ahora, en quienes lo encarnan, un modo exhibicionista de goce —entendiendo el goce, desde la perspectiva del psicoanálisis, como una forma de satisfacción ligada a la pulsión, al exceso, y en la que el sujeto se ve implicado en su propio malestar—.

Allí donde el orden global había producido dispositivos impersonales de gobierno, como instituciones financieras, algoritmos y organismos internacionales, el neoemperador aparece como rostro visible del poder: condensa y dramatiza esas redes. Su autoridad no proviene de una tradición dinástica ni de una ideología totalizante, sino de una mezcla singular de espectáculo mediático, plebiscito permanente, gestión tecnocrática y autorización de la crueldad.

Toda época necesita sus nombres. No porque los nombres expliquen completamente lo que sucede, sino porque permiten reconocer una figura que organiza lo disperso. El término neoemperador intenta nombrar esa figura que emerge en nuestro

tiempo para condensar una serie de transformaciones históricas, políticas y subjetivas que atraviesan el mundo contemporáneo.

Aclaremos, de entrada, que cuando hacemos referencia a «lo subjetivo» —referencia clave en el texto que estamos presentando —, no aludimos a ningún proceso psicológico o interior. La subjetividad es siempre discursiva y, por tanto, material, y en el centro de esa subjetividad siempre está presente el sujeto del inconsciente.

Este libro propone pensar esas figuras que, pese a sus diferencias, comparten el goce del poder y una autoridad que se sitúa fuera de los límites de la democracia.

La hipótesis que atraviesa estas páginas es que el fenómeno de los neoemperadores no puede comprenderse únicamente desde la economía o desde la teoría política clásica. Es necesario introducir otra dimensión: la economía libidinal del poder, la manera en que el goce, la pulsión y las identificaciones inconscientes intervienen en la construcción de la autoridad política.

El breve texto que aquí presentamos establece una serie de criterios básicos para afrontar los diversos problemas que se presentan con la expresión «gozar del poder». Por esa razón, este libro articula tres registros que rara vez se examinan juntos: la transformación del capitalismo global, las mutaciones tecnológicas que reorganizan la vida social y la estructura del sujeto tal como la ha pensado el psicoanálisis. Por ello, se tendrán muy en cuenta distintas tesis freudolacanianas.

La política contemporánea no se juega únicamente en programas, instituciones o ideologías. También se dirime en el modo en que los sujetos experimentan el miedo, la pertenencia, la humillación, la protección o el deseo de castigo. En ese punto, el neoemperador funciona como operador de goce: organiza pasiones colectivas, autoriza formas de crueldad y promete protección frente a un mundo vivido como caótico.

A su vez, el tiempo histórico en el que emerge el neoemperador no puede delimitarse de un modo claro en sus contornos. En todo

caso, constituye un aspecto crucial de esa coyuntura donde el neoliberalismo intenta separarse de la democracia.

Comprender esta figura exige, entonces, un desplazamiento teórico: es necesario interrogar las condiciones subjetivas que hacen posible que amplios sectores sociales encuentren en el mando duro una respuesta verosímil a su malestar.

Desde esta perspectiva, el neoemperador aparece como un síntoma de época. Surge en un momento donde el capitalismo ha erosionado las mediaciones colectivas, donde la técnica ha reorganizado el tiempo y el lenguaje, y donde las promesas igualitarias de la Modernidad parecen haber perdido su capacidad de convocar imaginarios políticos duraderos. Matizando esto último, podemos decir que los proyectos de emancipación que permanecen de un modo latente en el tejido social no encuentran aún un principio de orden que establezca un freno decisivo a la aceleración capitalista.

Las páginas que siguen intentan cartografiar ese momento. Exploran la relación entre poder, goce y subjetividad en la nueva era; analizan la mutación del sujeto político y examinan cómo la figura del neoemperador se convierte en el operador privilegiado de una época atravesada por la incertidumbre, la violencia simbólica y la promesa de protección autoritaria.

Pensar esta figura implica leer el presente y abrir una pregunta sobre el porvenir: ¿qué formas de política, de comunidad y de deseo pueden aún oponerse a la lógica del mando ilimitado?

IMPERIO Y NEOEMPERADOR

Recordemos las precisas consideraciones que Negri y Hardt establecieron para el concepto de Imperio. Gracias a la lectura de Deleuze, pudieron pensar un imperio sin centro que se expandía de forma ilimitada y que no necesitaba de ningún núcleo territorial ni de una frontera fija. El Imperio, en Negri y Hardt, está descentrado y, por tanto, puede desarrollar y establecer fronteras abiertas y expansivas que transforman las relaciones del poder. No obstante, siempre se le reprochó al libro *Imperio*, y a su teoría del «Imperio sin centro», minimizar la centralidad geopolítica de los Estados Unidos.

El poder del Imperio, además de manifestarse en las organizaciones trasnacionales y financieras, va constituyendo un nuevo tipo de legitimidad a través del biopoder; su soberanía alcanza también a la producción de subjetividad y a una administración de las nuevas formas de existencia como si fueran un fondo disponible, incluso para el exterminio.

En *Imperio*, según la tesis de Negri, el poder ya no se concentra en un centro territorial definido ni en una figura soberana identificable. Se trata de una red global, reticular, difusa, que administra la vida en su totalidad. No gobierna desde un rostro sino desde dispositivos como instituciones supranacionales, flujos financieros, normas jurídicas y tecnologías de control. La dominación se ejerce como gestión y regulación del mundo.

El Imperio no necesita escena ni dramatización; su eficacia radica en la despersonalización del mando. Mientras que, en esta concepción del Imperio, la producción biopolítica ocupa el centro de la escena y el poder no solo reprime, sino que produce vida, subjetividades, lenguajes y afectos, el capitalismo contemporáneo gestiona la existencia misma y moldea la subjetividad. El deseo circula integrado en el proceso productivo. La perspectiva de los neoemperadores, en nuestra lectura, subraya que no hay poder sin

economía del goce. No basta con describir la producción biopolítica; es necesario interrogar la captura libidinal y sus puntos privilegiados de fijación en los lazos sociales. Este tipo de líder convoca identificación, odio y fascinación, de forma análoga a la figura del padre de la horda primitiva que describió Freud, donde los hijos, sometidos y fascinados, odian y admiran al padre, hasta que lo eliminan. Este padre funciona en el texto freudiano como un condensador de goce ilimitado al que solo la muerte —y solo parcialmente— puede poner fin.

El padre de la Horda en el mito freudiano se caracteriza por ejercer un poder oscuro y sin ley que produce un goce ilimitado de las mujeres que son reducidas a simples objetos de satisfacción. Freud no ve en esto solamente un mito de la transgresión sino la cara exterior de la ley, su borde ineliminable, de modo tal que en toda existencia puede haber un exterior oscuro siempre a punto de irrumpir. Este exterior, en el nuevo capitalismo, se ejerce a través de la figura del neoemperador. Trump representa, sin duda, este poder oscuro en relación con la ley.

Allí donde *Imperio* piensa la subjetividad como efecto de redes productivas, la figura del neoemperador muestra cómo el goce se organiza alrededor de un nombre propio. Así, la diferencia no es meramente institucional, sino clínica. El Imperio administra; el neoemperador encarna, habla, establece nuevos códigos en referencia a la vida política y exhibe sin tapujos su voluntad de goce. En esa tensión se juega una clave para pensar la política contemporánea entre la red impersonal y el rostro contingente que la encarna.

Los neoemperadores se reparten el mundo y todos sus recursos por áreas de influencia. Cada potencia puede intervenir y saquear las riquezas de su zona. Se trata de un nuevo tipo de lógica imperial donde las multinacionales tienen un papel secundario, han sido sustituidas en su poder decisorio por empresas tecnológicas que funcionan como instrumentos de una agenda construida de un modo permanente. Corporaciones, megamillonarios, invasiones militares

desencadenadas o en estado de latencia marcan el desesperado humor mundial.

Los conflictos armados desatados se inscriben así en un nuevo tablero, donde incluso las afinidades selectivas entre líderes —como las que pueden observarse, según el caso, entre Trump y Putin— pueden adquirir una importancia crucial.

La efectiva autoaniquilación de los seres humanos, así como la extinción de otras formas de vida en el planeta, ya no funcionan como límite. La supuesta vida interplanetaria no es sino el delirio de los ultralibertarios que exhiben su megalomanía sin ambages.

¿Qué ha ocurrido en el mundo para haber llegado a un poder impregnado de desvaríos y caos y una pura voluntad de poder nihilista? ¿Fueron exclusivamente las condiciones económicas las que produjeron esta epidemia mundial que parece apuntar a un nuevo giro en la civilización?

LA DIFERENCIA DEL NEOEMPERADOR

El neoemperador no necesita abolir formalmente la democracia para debilitarla. Le basta con volverla secundaria y desplazarla desde el centro de la legitimidad hacia el borde de la escenografía, a través de elecciones convertidas en rito, instituciones vaciadas de su cometido y procedimientos arruinados por la burocracia. Su eficacia radica, más que en «representar», en ejercer una intimidación en el quiebre biográfico de los sujetos para arrastrarlos a la resignación y a la cobardía. Conviene precisar que es en este quiebre biográfico, generador de vidas precarias, donde luego se invoca un nuevo tipo de representación no-político impulsado por las ultraderechas.

La llegada al mundo del neoemperador no se produce necesariamente a través de una explosión, una guerra o algún otro elemento traumático; más bien, se gesta lentamente, de modo casi imperceptible. Se abre así un agujero en el orden simbólico de la sociedad que va dando forma a este principio de mutación. De ahí que una suerte de extrañeza flota entre los sujetos abrumados por el mundo que les toca habitar.

Los neoemperadores dirigen su Estado como si fuese una empresa y gestionan la política como una pura ingeniería. Comparten un estilo de soberanía que se parece más a lo imperial que a la gramática del Estado clásico. La centralidad del líder, la jerarquía y el orden se despliegan dentro de un mundo hiperconectado, tecnificado y de apariencia legal. Su legitimidad no descansa en coronas ni en ideologías totalizantes, sino en una mezcla de plebiscito permanente, *performance* mediática, obsesión por la seguridad y capacidad de generar miedo y coerción.

Mientras el poder del emperador tradicional descansaba en su ejército y sus tributos, y el del dictador del siglo XX en su partido o ideología, la policía y un aparato propagandístico centralizado, el neoemperador opera con infraestructuras contemporáneas: burocracias ejecutivas, plataformas de comunicación, control

financiero y tecnologías de vigilancia e inteligencia artificial lo ayudan en su gestión. Sin todos estos elementos, las torpezas políticas, los excesos del neoemperador y sus equipos no podrían sostenerse por mucho tiempo.

En los «intelectuales» estadounidenses del neoemperador se observa con insistencia la promoción de una vida convertida en artefacto que protegería al ser humano de los reveses del tiempo. Estos intelectuales, que finalmente promueven una suerte de nazismo futurista, saben que para producir la eliminación de todos los proyectos igualitarios necesitan destruir primero la cultura política de la nación.

¿Defender la democracia?

El debate sobre el fortalecimiento del poder presidencial de Donald Trump, por ejemplo, así como sobre el control del Ejecutivo, muestran cómo un liderazgo puede buscar apropiarse del Estado sin necesidad de abolir formalmente la Constitución, que pasa así a convertirse en letra muerta.

¿Hay que defender la democracia? La democracia se halla tan intervenida, tan condicionada, tan apropiada por el capitalismo, que es como defender el mismo medio que la destruye. Sin embargo, Ernesto Laclau apostaba por su radicalización para no separar su teoría política —la lógica de la articulación hegemónica— del proyecto de emancipación. Laclau insistió en que dicha lógica exigía una radicalización de la democracia; esa fue su diferencia con los revolucionarios marxistas del principio del siglo XX, y de ahí también su influencia en las izquierdas posmarxistas, que no pudieron desestimarla, aunque trataron de pensarla de tal modo que no estuviera sometida exclusivamente a la lógica de Estado. Queda por ver si los términos en los que Laclau construyó su ontología de lo político pasan la prueba del advenimiento de la época del neoemperador.

¿Qué hacer, entonces, con la democracia? Por un lado, es preciso defenderla porque la ultraderecha ya se apropió de la gobernabilidad en muchos países, pero, a la vez, defendiéndola se está defendiendo un ámbito que ha dejado de ser democrático.

A diferencia del dictador «clásico» (golpe de Estado, suspensión abierta del orden) o del emperador dinástico (legitimidad hereditaria), el neoemperador tiende a presentarse como encarnación directa de «la nación real» contra «las élites», aunque conserve mecanismos electorales o constitucionales. No desaparecen las elecciones, sino que se reconfiguran como plebiscitos: una votación sobre el líder y su «misión», más que sobre programas. Su rasgo característico es que dicha legitimidad se nutre de una

confusión de planos donde los gobernados asisten a sus contradicciones sin saber a qué atribuirlas.

Su poder es inherente al falso antagonismo que genera, el cual se ceba en la persecución de inmigrantes, minorías, izquierdas, mujeres, movimientos nacionales y populares, y encubre el antagonismo constitutivo del orden social entre los «grandes» —tal como los denominó Maquiavelo— y las fuerzas de la fortuna y la virtud que, en ocasiones, hace posible un pueblo.

Mientras que el dictador histórico a menudo suspendía la legalidad de forma frontal, el neoemperador prefiere un legalismo de combate y practica sistemáticamente una danza de nombramientos y purgas. El emperador tradicional podía ejercer el terror, pero lo justificaba como sacralidad o tradición; el dictador ideológico lo justificaba como «necesidad histórica». El neoemperador convierte su zaga y su crudeza verbal en señales de autenticidad y fuerza. No se ocupa de ocultar su crueldad, más bien la exhibe sin inhibiciones.

Este es el caso de Netanyahu, quien ha sustituido de forma destructiva la memoria del pueblo judío, de sus persecuciones, exterminio y lucha. Todo ello a cambio de ensanchar, usando los términos de la Segunda Guerra Mundial, el «espacio vital». Cada vez que hay una puesta en escena donde el neoemperador simula decir lo que nadie se atreve a pronunciar, está gritando lo que debería ser el silencio de la pulsión de muerte, esa fuerza destructiva y repetitiva que en el sujeto suele operar de forma silenciosa. La pulsión de muerte nunca habla directamente, tal como lo propuso Freud; se la capta en sus consecuencias, como el sadismo imbricado con la necesidad de castigo.

La cantidad de nuevos adeptos que obtiene la batalla cultural de la ultraderecha revela el éxito de esta fórmula, ya que hay cada vez más sujetos dispuestos a gritar su odio y mostrarlo con el énfasis que haga falta. No hay discurso del odio, en el sentido de que la palabra «discurso» y la palabra «odio» se contraponen, pero sí hay una pasión sostenida por un goce narcisista que lo alimenta. De ahí que muchos inmigrantes voten a las ultraderechas: en ese gesto

satisfacen el deseo de excluir al otro, de diferenciarse, de conquistar un lugar en el orden simbólico que, sin embargo, no alcanzarán jamás.

Los imperios clásicos eran reconocibles por aquellos territorios que anexaban. Luego, el orden liberal, con sus reglas universales, intentó poner un freno a estas prácticas, reconociendo la soberanía de cada territorio. El neoemperador, en cambio, suele pensar en términos de zonas de dominación y negociación entre potencias, poniendo en juego la expansión territorial directa. Este retorno de esferas de influencia aparece explícitamente en análisis contemporáneos del orden internacional.

A diferencia del dictador totalitario, que buscaba una sociedad nueva, el neoemperador suele invocar la restauración y la preservación de «Occidente», la «nación histórica», la «seguridad». Cada emperador proyecta una nueva geografía que conquistar, un nuevo mapa del mundo aspiracional donde el «espacio vital» se transforme hasta lograr un nuevo orden mundial. La identidad civilizatoria funciona, de este modo, como macroargumento para endurecer fronteras internas y externas. La política funciona como «guerra cultural» permanente y como administración de identidades civilizatorias. La idea de un mundo «multipolar» no es más que un lenguaje legitimador de esa reconfiguración del orden global.

Aunque comparten rasgos, entre los neoemperadores existen algunas diferencias de mecanismos y están sujetos a la idiosincrasia cultural y política que los preceden. La neoimperialidad Partido-Estado es más propia de China: una centralidad del líder dentro de una arquitectura institucional disciplinaria. Su fuerza reside en la capacidad de coordinación, planificación y control sistémico propia de la mixtura entre el capitalismo, la burocracia y el Partido comunista. Esto se aprecia en los sorprendentes congresos del partido comunista chino, donde a partir de una sofisticada escenificación, el capitalismo es presentado como instrumento necesario, una etapa inevitable que se puede reorientar, y no como una instancia que sobrepasa el sentido mismo de la política.

En este punto seguimos a José Luis Villacañas en su libro *Senderos que se bifurcan:* la destrucción realizada por Trump tanto del orden constitucional estadounidense como del derecho internacional tienen como trasfondo de época la confrontación con China.

La neoimperialidad personalista-securitaria es más propia de Rusia, donde el Estado funciona como prolongación de las redes de lealtades y estrategias de guerras históricas unidas a la nostalgia del antiguo Imperio.

En el caso de Trump, la neoimperialidad plebiscitaria-mediática opera dentro de un sistema formalmente constitucional, donde la batalla se centra en el control del Ejecutivo, la legitimidad popular directa y la erosión de intermediaciones (lo que Nick Lang llama «la Catedral»), con un estilo de negociación entre «hombres fuertes».

Tanto en el caso de Trump como en su esperpéntico seguidor argentino, hay dos vectores que se cruzan: una suerte de pseudorreligión evangélica que debe sancionar simbólicamente que la nación trabaje al servicio de la vida precaria; por otro, reunir a un grupo de «intelectuales» que, de un modo infatuado, se pavonea con orgullo de rechazar a la democracia.

Esta dupla de Evangelio y teoría es el instrumento privilegiado de la «revolución» antiilustrada, al que se le añade un obstinado rechazo de la feminidad, enmascarado tras el ejercicio militante antiwoke.

El goce del neoemperador

No basta con describir al neoemperador como una figura institucional o geopolítica. Esa descripción permanece incompleta si no se considera la dimensión libidinal que sostiene su eficacia, es decir, la manera en que su figura moviliza deseos, afectos y formas de identificación en los sujetos. No se trata solo de poder formal o coercitivo, sino de un poder que se ejerce sobre lo que cada sujeto siente y desea.

El neoemperador no se limita a ejercer poder, sino que organiza, como ya señalamos, una economía de goce. En ese sentido, su figura no solo administra la violencia o el orden, sino que introduce vínculos y formas de adhesión que atraviesan el lazo social. Tengamos en cuenta que cuando hablamos de goce siempre se trata de un factor inercial que obstaculiza las transformaciones políticas. El goce busca siempre el retorno de lo mismo, intenta que se repitan aquellas condiciones que le dieron lugar, incluso cuando estas perpetúan desigualdades o limitan cambios en la sociedad.

Esta dimensión había sido parcialmente invisibilizada por ciertas lecturas de la política contemporánea que privilegiaban exclusivamente los dispositivos institucionales o los procesos económicos. Sin embargo, como el psicoanálisis mostró, ningún orden político puede sostenerse sin una cierta economía de las satisfacciones pulsionales que atraviesan a todos los sujetos. Dicho de otro modo, se trata de una administración por parte del poder del malestar en la cultura descripto por Freud en su valioso texto. Esta administración resulta, en todos los caso, fallida e incompleta.

No se trata únicamente de un líder que concentra decisiones o que reorganiza el campo institucional, sino de una figura que condensa identificaciones y autoriza determinadas formas de satisfacción que, en otros momentos históricos, permanecían veladas o socialmente reprimidas.

En este punto puede recordarse la escena descrita por Freud que ya mencionamos: en *Tótem y tabú* la figura del padre de la horda primitiva concentra para sí un goce sin límites y su existencia organiza el vínculo entre los miembros del grupo. La analogía no debe tomarse en un sentido literal, pero permite señalar una función estructural: el líder encarna un punto de condensación de goce, es decir, atrae y concentra el exceso de placer y tensión que excede al deseo del sujeto. Desde ese lugar, el líder organiza las identificaciones colectivas y la vida psíquica del grupo.

El neoemperador no necesita demostrar que posee efectivamente ese goce ilimitado; basta con que su figura lo sugiera o lo escenifique. La teatralización, la exhibición de la transgresión o el desprecio por las «normas establecidas» funcionan como signos de esa potencia. Allí donde el orden democrático había intentado regular y domesticar las pulsiones, el neoemperador las autoriza. En ese sentido, la brutalidad verbal, la humillación del adversario o el castigo visible de determinados grupos no operan solamente como instrumentos de intimidación. Funcionan también como una escena donde se produce una identificación libidinal. La crueldad se convierte en señal de autenticidad y la transgresión en prueba de poder.

De este modo, el liderazgo neoimperial no se limita solo a producir obediencia, sino que produce también fascinación. En contextos donde amplios sectores sociales experimentan impotencia o desprotección, la figura que parece no reconocer límites puede ser vivida como una encarnación imaginaria de una potencia perdida.

Esta operación permite comprender por qué determinadas prácticas que, desde una perspectiva institucional, deberían debilitar al líder, como la violencia discursiva, la arbitrariedad o la crueldad, refuerzan su legitimidad. No se trata simplemente de una estrategia comunicacional más eficaz, sino de la puesta en juego de una economía libidinal donde el goce se articula con el poder, estableciendo una conexión directa entre este y las emociones y deseos de la comunidad.

Por esta razón, el problema político que plantea la figura del neoemperador no puede reducirse a un análisis económico y político en su sentido clásico. También está en juego una reorganización de las satisfacciones pulsionales que atraviesan a la comunidad. Allí donde el poder se vuelve capaz de administrar el goce colectivo, su eficacia excede con mucho la racionalidad de los programas o las decisiones administrativas.

Comprender este punto resulta decisivo. Sin una analítica del goce, la política contemporánea corre el riesgo de aparecer como un simple error de cálculo o como el efecto de una manipulación ideológica. Lo que se pone en juego, pues, es más profundo: una reorganización de la relación entre poder, deseo y satisfacción pulsional en el interior de los lazos sociales.

La voluntad del neoemperador

La fascinación popular por el neoemperador surge cuando la democracia deja de ser vivida como protección y pasa a sentirse como desamparo. En ese abismo, el autoritarismo se ofrece como un instrumento de las pasiones más primitivas: amparo, pertenencia y castigo.

Su fascinación se potencia especialmente cuando logran convertir el malestar difuso en un relato simple y ofrecen una sensación de protección. Es una respuesta política, a veces desesperada, a condiciones materiales y simbólicas percibidas como abandono. Prometen orden cuando la vida cotidiana se siente fuera de control y la política democrática aparece como ruido de procedimientos, comisiones y tecnicismos. En cambio, el neoemperador ofrece una promesa entendible. En entornos de inseguridad, precariedad o deterioro, el orden no es abstracto, es supervivencia (trabajo, barrio, escuela, sanidad, delincuencia).

Además, suele ofrecer reconocimiento mediante enemigos claros como élites, burócratas, inmigrantes, globalistas o traidores. La inflación, la vivienda, la desindustrialización o la migración son fenómenos complejos; el neoemperador ofrece una interpretación causal limitada a través del lema «alguien lo permitió», emergiendo entonces su pasión punitiva a través de la mano dura, el muro, la expulsión y la purga. Esa simplificación puede ser falsa o insuficiente, pero resulta eficaz.

Su lenguaje se acerca al de «la gente», no al de las instituciones; la crudeza se percibe como prueba de autenticidad. Quien rompe el protocolo parece menos capturable por «los de arriba». En sectores que desconfían de políticos profesionales, insultar, exagerar o «decir barbaridades» puede leerse como señal de que quien lo actúa no está domesticado.

De este modo, el neoemperador ofrece pertenencia: un «pueblo real» en contra de minorías protegidas. En muchos países, parte de

los sectores populares sienten que el lenguaje público se estereotipó a través de códigos woke que los dejan afuera o los presentan como problemáticos por ser machistas, racistas o fascistas. Señalemos que esta posición ha tentado a determinados intelectuales de izquierda, que se declaran marxistas en lo económico y, en cambio, adoptan el criterio de las ultraderechas en lo relativo a la inmigración, el feminismo, o los derechos LGTBI+.

El neoemperador invierte la escena: ya no son ellos los acusados, sino las víctimas, y representan a la mayoría silenciosa. En definitiva, se trata de hacer pensar que el Estado solo funciona cuando se vuelve temible. El miedo es un suplemento necesario que causan en los súbditos, una fuerza oscura que genera una epidemia de cobardía. En zonas donde la ley se vive como ineficaz o sesgada, la crueldad se interpreta como eficacia e identificación con el hombre fuerte.

Hay también una dimensión simbólica: el líder que no pide permiso, que humilla al adversario, puede encarnar una fantasía de potencia sin límite en vidas marcadas por la impotencia.

De hecho, el machismo gestualizado por el neoemperador es un signo claro del declive de la virilidad. La virilidad, si es que existe algo que pueda nombrarse en esos términos, consiste en aceptar los límites que impone el deseo y no rechazar lo femenino. El machismo es un guiñol que reemplaza la posición viril.

NO HAY NEOEMPERADOR SIN GUERRA

Una de las poderosas intuiciones del *Anti Edipo*, de Deleuze y Guattari, fue abordar de manera premonitoria la contradicción del capital entre la producción ilimitada —ligada al desarrollo de las fuerzas productivas— y la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Para ello se valieron del par nietzscheano acreedor/deudor. La deuda se convierte así en el motor de la producción ilimitada y, para sostenerla, el neoemperador necesita tanto de los Estados como de la guerra.

Hasta ahora, después de la Segunda Guerra Mundial, el pacto entre los poderes mundiales fue desplazar la guerra hacia las llamadas periferias. Sin embargo, después de la pandemia mundial, poblada de metáforas bélicas, parece abrirse la posibilidad de un conflicto directo entre potencias, en otros términos, la disputa por quién será el acreedor mundial que someta al mundo. La competencia por los distintos recursos entre China, Estados Unidos y Rusia apunta a este horizonte. Queda por saber si la destrucción implícita del poder nuclear pueda funcionar de límite.

La posibilidad de una guerra mundial desencadenada constituye el límite del pensamiento. La autoextinción humana pone un punto final a toda especulación teórica. Desde esta perspectiva, las distopías ofrecen un consuelo parcial, pero consuelo al fin y al cabo: por grave que sea el desastre, siempre habrá un grupo que permanecerá como resto para que la humanidad, en el mejor de los casos, recomience.

No obstante, estas guerras tienen como encuadre último la posibilidad —por ahora virtual— de un conflicto que se constituya en la producción misma del desastre. Las distintas guerras presentes en la geografía mundial muestran la posibilidad efectiva de que lo incontrolable gane el terreno. Es bastante probable que la guerra actúe como antesala de un nuevo orden, del que por ahora solo se vislumbran sus primeras señales.

En este panorama se impone una pregunta inevitable: ¿cuál es el núcleo, el sentido último de la guerra? La primera respuesta es lo que se denomina voluntad de poder, una instancia que requiere que el nihilismo se apodere de toda la realidad. A ello se suman dos factores que siempre permanecen más ocultos: por un lado, la incidencia de la pulsión de muerte —en sentido freudolacaniano, la tendencia repetitiva que lleva a los sujetos y a los colectivos hacia formas de destrucción o exceso que desbordan la conservación de la vida— en la contaminación de los discursos sociales; por otro, los antagonismos que permanecen sin articular. Voluntad de poder, pulsión de muerte y antagonismos constituyen la tríada que se expande en la marea de la guerra.

Desentrañar los distintos lugares en que estas tres instancias se reparten es un desafío pendiente. No hay que olvidar que estos tres factores esenciales son los que determinan que toda guerra sea, en última instancia, una guerra de dominación.

Más allá de los intereses económicos, la guerra tiene un fin pulsional, como muestra la historia de la humanidad. La nueva versión histórica de la pulsión de muerte consiste en gozar no solo de la acumulación de poder y de territorio, sino también del odio destructor, dirigido al otro y, en muchos casos, a uno mismo: la voluntad de aniquilación contemporánea propone una escena inédita: destruirse a sí mismo para destruir al otro.

El nihilismo, que ha producido la extinción de la verdad, reclama un fin. La incapacidad histórica de trascender el capitalismo allanó el camino. Cuando Jünger y Heidegger intercambiaron cartas al cumplir 60 años, cada uno trató el tema a su manera. ¿Será necesaria otra guerra mundial para atravesar la línea del nihilismo, situándonos al borde de la aniquilación total de la especie? La respuesta de Heidegger a Jünger no lo sigue en este punto: «Jamás la sobremedida del dolor trajo aparejado cambio alguno». «Es en nosotros mismos que está la línea que hay que atravesar».

Se habla por todas partes de la guerra y del rearme, cuando ya se sabe que la guerra es, en sí misma, el gran problema: nada

puede solucionarse mediante el conflicto, salvo que los cuerpos ardan en un apocalipsis nuclear. Sin embargo, los llamados aceleracionistas sueñan con una mutación transhumana que deje atrás la civilización que conocimos.

¿Se tratará de secularizar la fuente inigualable del cristianismo y de las otras religiones del Libro para iniciar una emancipación laica, utilizando recursos que puedan servir como plataforma de un nuevo tipo de emancipación?

Este proceso debe comenzar desde hoy, y en cada individuo, en su propia existencia y bajo su responsabilidad. Que cada uno se interrogue en su vida qué significa no colaborar con la guerra y cómo se puede elaborar una nueva teoría de la militancia.

En la figura del judío que murió en la cruz, en ese cuerpo imposible de matar del todo, se revela un punto de verdad del proyecto emancipatorio. Su fuerza en la transmisión exige que exista algo que nunca pueda ser matable en su totalidad. La verdad de la resurrección no es que el cuerpo vuelva a la vida, sino que su posición encarna la imposibilidad de lo eterno.

MUTACIONES DEL SUJETO POLÍTICO EN LA NUEVA ERA

Cada época se comprende por sus instituciones, pero también por el malestar que revelan sus síntomas. La nuestra exige ambos enfoques, aunque nos detendremos en el segundo. No basta con describir parlamentos debilitados, partidos fragmentados o derechas radicalizadas. Todo eso importa, pero no es suficiente. Lo decisivo ocurre en un plano que es a la vez íntimo y exterior: esta exterioridad íntima es la que permite comprender las transformaciones del sujeto político.

Durante gran parte del siglo XX, incluso en contextos de conflicto agudo, la política democrática conservó una promesa mínima de mediación. No ofrecía una redención religiosa, pero sí un principio organizativo: asociaciones, ritmos, pertenencias, traducciones entre la experiencia social compleja y la decisión pública unívoca. El ciudadano era una figura imperfecta, atravesada por contradicciones, pero inscrita en instituciones que daban espesor al tiempo histórico que habitaba. Se podía discutir un pasado común y disputar un futuro plausible.

Ese suelo se ha erosionado por el deterioro económico, por la crisis de representación y, lo más importante, por una mutación profunda de la experiencia del existir.

El pasaje clave no es únicamente ideológico, sino también antropotécnico. La técnica interviene en la composición del cuadro ideológico: del ciudadano al usuario, de la mediación a la interpelación inmediata, de la pertenencia organizada a lo gregario, que puede facilitar tanto la sumisión como el estallido explosivo.

La continuidad narrativa circula entre impactos: el usuario, en lugar de deliberar, responde de un modo inmediato. La escena pública se vuelve una secuencia de alertas, escándalos, consignas y descargas. Se produce así un nuevo régimen de temporalidad sin

escansiones: presente perpetuo, memoria difusa, horizontes sin contorno y siempre a punto de colapsar. Lo que emerge es una no-política activa que se capta en forma de pasión desinstitucionalizada, hipersensibilidad sin elaboración y ruido sin lenguaje común.

Las sociedades parecen atravesar un intenso proceso de despolitización, pero esta no-política se repolitiza en clave afectiva y punitiva. En ese contexto, el neoemperador no aparece como anomalía, sino como una solución congruente con la época. Su ventaja no reside en la calidad de sus argumentos, sino en su adecuación al nuevo humor social: ofrece dirección en un entorno de dispersión, enemigos en un contexto de ansiedad difusa, orden en un entorno de saturación informativa.

La pregunta, entonces, no es por qué «la gente dejó de creer en la democracia», en abstracto, sino qué tipo de oferta hace hoy verosímil la promesa del mando duro. Cuando la política deja de ser vivida como mediación eficaz, la fuerza aparece como un atajo acelerado. Si lo común se vuelve impotente, llega la hora del ejercicio de la verticalidad supuestamente eficiente.

Por eso la crisis contemporánea no puede leerse solo como indiferencia electoral o fracaso comunicacional. Es una crisis que conduce a la fabricación de la subjetividad política de la ultraderecha. Este diagnóstico obliga a corregir dos ilusiones simétricas: la ilusión tecnocrática, según la cual bastarían mejores políticas públicas para recomponer el vínculo social, y la ilusión nostálgica, según la cual bastaría repetir viejas épicas para reconstruir pueblo.

El pueblo no está todo el tiempo presente. Tampoco en unas elecciones. Se denomina pueblo a esa instancia que da forma al antagonismo constitutivo de lo social, a lo que divide a la sociedad con respecto a los grupos de poder que la dominan; también se llama pueblo a ese conjunto que, por proponerse desmontar los procedimientos de la ultraderecha, aspira a representar a la mayoría social. Estas características inauguran un interrogante histórico con respecto al tiempo que nos toca vivir.

En la medida en que la denominada democracia se organiza por el principio de representación, solo cabría calificar como nacional y popular o de izquierda emancipatoria a aquellas fuerzas políticas que la representen sin relativizar las luchas que constituyeron su punto de partida. No obstante, la experiencia también muestra que, en la actualidad, si una fuerza de izquierda o nacional-popular expusiera de un modo transparente todo lo que se propone hacer, incurriría en una gran ingenuidad política.

El problema al que se enfrentó el marxismo desde su emergencia moderna fue una profecía, una verdadera anticipación elaborada sin conocer nada de la realidad política posterior. El dilema ya expresado en el *Manifiesto comunista* fue profético: o bien el capitalismo sucumbiría a sus propias contradicciones —una posición de raíz hegeliana, según la cual su estructura porta el germen de su destrucción—, o bien el capital se revelaría como una máquina capaz de incorporar todo tipo de crisis, guerras, estallidos sociales y continuar su reproducción ilimitada.

La historia contemporánea y sus neoemperadores, por ahora, parecen darle la razón a la segunda hipótesis: escepticismo, melancolía, impotencia, deserción, son los términos que se vinculan a muchas reflexiones sobre la izquierda actual que van acompañadas por la impresión de que no hay salida posible del capitalismo.

El error de comprensión es el que afirma que Trump, Milei, Bukele, Abascal o Le Pen son populistas de derecha. Siendo rigurosos, si atendemos a la lógica de la articulación hegemónica propuesta por Laclau, no puede haber un cierre identitario, y, por tanto, no hay lugar para un populismo de derecha. Solo hay populismo de izquierda.

Hay que reinventar las prácticas políticas de tendencia igualitaria. Esa reinvención exige, como sucedió con las grandes transformaciones históricas, establecer una relación más seria con la teoría.

El problema fundamental que atraviesa esta lógica es que actualmente el pueblo es un lugar irrepresentable, que se divide

entre una masa inerte, sometida a la estadística, y el estallido sin discurso ni articulación política. Lo sucedido en este tiempo destruyó las condiciones simbólicas que podían servir como su matriz básica, volviendo imposible que el pueblo emergiera como un sujeto histórico. No obstante, el pueblo nunca es una totalidad completa, pero tampoco es una multiplicidad de fragmentos difusos carentes de herencia o legado.

Lo que actualmente se denomina democracia está construido para inmunizarse de la aparición de lo común. Sin embargo, esto no quiere decir que no existan energías latentes y marcas históricas que puedan volver a posibilitar la emergencia de un pueblo, con nuevas formas de dar el combate y que sean capaces de proponer su propia organización. Su representación solo puede tener lugar si el pueblo se autoorganiza y encuentra el discurso que lo vuelva a conectar como un mundo común operativo.

Lo importante para el sujeto pueblo es constituirse y aferrarse a la causa que lo defiende frente a lo que pretende hacerlo desaparecer para siempre.

SUBJETIVIDAD, GOCE Y PODER

El filósofo Alexandre Kojève, al reinterpretar a Hegel, otorgó centralidad a la dialéctica del amo y del esclavo, que no es evidente en la *Fenomenología del espíritu.* Lacan extrajo de esa lectura una idea decisiva: no solo goza el amo, el esclavo también goza. En el *Seminario XVIII* Lacan desarrolla el concepto de plus de goce, el excedente de satisfacción que, lejos de colmar, empuja a repetir algo incluso cuando ya no resulta placentero. Aunque se inspira en la plusvalía de Marx, ya no solo se trata de un excedente que vaya a la burguesía, sino de un mecanismo que compromete a todos los sujetos.

El plus de goce interviene así en la propia constitución del sujeto. Esto se puede confirmar cuando se abordan las actuales paradojas contemporáneas de la satisfacción. Si se observa un lugar donde la pobreza reina de manera brutal —una villa, una favela o un poblado — se advierte cómo el plus de goce sigue haciendo allí su trabajo. Circulan armas tuneadas, drogas, plasmas..., persiste todo un mercado y una lógica del consumidor consumido. De hecho, la verdadera miseria no remite solo al campo de la necesidad, consiste también en dejar al sujeto a solas frente a sus pulsiones, sin lazo social que lo sostenga.

Una analítica del poder debe considerar cómo los neoemperadores fragmentan a la población. La crisis actual no se limita a la deriva institucional de la democracia liberal: compromete la subjetividad política en relación con la economía libidinal del goce. El deseo, a diferencia del goce, no se satisface nunca, jamás se completa del todo. Se trata, más bien, de acompañar su movimiento sin dejarse tiranizar por los mandatos del superyó —la instancia psíquica que internaliza las normas, prohibiciones y exigencias de forma rígida y culpabilizante—. Se puede decir así: la «cura» del superyó es el deseo. El inconsciente de Freud y Lacan describe la estructura desde la cual se constituye el sujeto. Del mismo modo, el

capitalismo funciona como un nuevo tipo de inconsciente que, sin confundirse con el psicoanalítico, produce sus propios efectos sociales.

La declinación de la función paterna, anunciada por Jacques Lacan ya en 1938 en su texto *Los complejos familiares*, es un claro ejemplo de la intervención del discurso de la ciencia en el capitalismo de nuestro tiempo. En ese escrito, Lacan formula un punto importante: no se trata de ninguna nostalgia por esa función, pero sí de constatar las distintas consecuencias de su declive, desde la epidemia mundial de locura hasta la explosión del totalitarismo.

Mientras el placer es homeostático, tiende al equilibrio entre una tensión y un placer que alivia, el goce se satisface en la tensión misma. El goce del que aquí se habla no es disfrute, sino que está más allá del principio del placer. Lo que suscita la siguiente pregunta: dado que no todo el goce es negativo, ¿cuáles son las condiciones para experimentar un goce que no sea mortífero? Se trata de que el plus de gozar no esclavice al sujeto en una compulsión de repetición o en mandatos imposibles de cumplir, y de que pueda, entonces, acompañar la causa del deseo.

Cuando se deshace el anclaje simbólico que anudaba memoria, herencia y proyecto, emergen formas de vida fácilmente capturables por modos de satisfacción que no siempre responden a un interés material inmediato. Este desplazamiento obliga a abandonar el moralismo pedagógico con el que a menudo se interpreta el ascenso de las nuevas derechas.

Tal como venimos insistiendo, no basta con afirmar que «la gente vota contra sí misma». En muchos casos, se votan otras cuestiones que atañen a lo libidinal: agresión, castigo, fantasías sadomasoquistas...

Hay un error de diagnóstico que se repite, casi con alivio, cada vez que el mapa político gira hacia formas de mando más duras: creer que estamos ante un problema de «mala representación» o de «desinformación», y que bastaría corregir la pedagogía pública para que el viejo equilibrio democrático vuelva a su cauce. Ese error parte

de una premisa tranquilizadora de que el sujeto político de fondo sigue intacto y que solo fallan los intérpretes. Pero tal vez suceda al revés. Tal vez no estemos ante una simple crisis de representación, sino ante una mutación de la subjetividad política, una transformación del modo en que se anudan memoria, lenguaje, deseo y autoridad en relación con el goce de la pulsión de muerte.

Si esa hipótesis es correcta, no alcanza con discutir programas o liderazgos: hay que interrogar las condiciones de la experiencia sobre la que hoy se edifican obediencias y rechazos. Lo que se descompone no es únicamente el sistema de partidos: se descompone el suelo simbólico que permitía reconocer continuidad entre pasado, presente y porvenir.

Dicho de otro modo, se debilita la capacidad de «historizarse», de leer el presente como resultado de herencias y como apertura al futuro. Cuando ese hilo se corta, el tiempo se aplana. Y, en ese aplanamiento, el poder encuentra un terreno ideal para su versión neoimperial.

En esta escena, la política deja de organizarse alrededor de la pregunta «¿qué sociedad queremos construir?» y empieza a gravitar sobre otra: «¿quién nos protege del derrumbe?».

Ninguna de estas consideraciones puede dejar de lado un factor esencial: la creencia de que el capitalismo es eterno y la consiguiente dificultad para imaginar un sujeto capaz de transformarlo. Desde el horizonte neoimperial, el futuro pierde su condición enigmática y pasa a vivirse como una amenaza ya anticipada, cargada de una coloración fantasmática de final. La estética de la época lo refleja: series distópicas, un arte atrapado en la lógica mercancía y, lo que es peor, en la exhibición televisada de genocidios. ¿Es posible que los seres humanos disfruten de la contemplación de su propia extinción?

Sin duda, la sensación de que la vida es insoportable se extiende planetariamente, con diversas modalidades, con diversas secuencias simbólicas, articulada bajo distintas enunciaciones.

Se perfila una suerte de escatología mundial, que se podrá dilatar, diferir, pero no disipar: el futuro deja de vivirse como una incertidumbre y se experimenta como la certeza inquietante de un mundo que se dirige hacia un lugar donde no encontrará su suelo. Desaparecen los ritos de tránsito; quienes van a morir se sienten culpables por el hecho mismo de morir; no hay travesías ni la sensación de atravesar lugares; no hay guerras que se declaren, se desarrollen y terminen. En su lugar, se impone un flujo semiótico que no tiene punto de amarre y arrastra vidas.

DEL CIUDADANO HISTÓRICO AL INDIVIDUO

Durante gran parte del siglo XX, incluso en medio de enormes violencias, la política de masas descansó en una arquitectura temporal relativamente estable a través de la memoria de las luchas, las mediaciones colectivas y un horizonte de posibles mejoras. Ese marco producía un tipo de sujeto conflictivo, sí, pero inscrito en relatos de larga duración (clase, nación, derechos, progreso, emancipación, bienestar).

El neoliberalismo no destruyó de un golpe esa arquitectura; la fue erosionando por capas. Flexibilizó el trabajo, mercantilizó los bienes comunes y fragmentó las trayectorias biográficas. Pero su operación más profunda fue temporal y simbólica: disolvió los anclajes narrativos y promovió una subjetividad flotante, siempre próxima a las exclusiones definitivas.

Por nuestra parte, hemos tomado a Lacan como referencia fundamental para pensar nuestro tiempo. El análisis que Lacan hace del discurso capitalista ofrece una serie de condiciones estructurales para dar cuenta de esta mutación. Lacan emplea un término que extrae del campo de la psicosis: la «forclusión del punto de capitón». El punto de capitón es un punto de anclaje, es lo que permite al sujeto que haya historización, que haya una lectura retroactiva donde puedan ser discernidos pasado, presente y futuro. Aquello que permite resignificar retroactivamente la historia y resignificar las herencias, legados y proyectos políticos está hoy destruido.

Si esto sucede, comienzan a producirse una serie de existencias volátiles. La consecuencia política es decisiva, ya que se debilita el sujeto del acto político y se fortalece el sujeto reaccionario. Allí donde antes había tiempos de elaboración colectiva, ahora hay miedo, ira y descarga pulsional.

La pulsión de muerte es cualquier pulsión que no esté suficientemente enganchada o anudada a lo simbólico, es decir, al lenguaje, las normas y los significantes que estructuran la

experiencia del sujeto. Por su propia naturaleza, se vuelve repetitiva y compulsiva, sin buscar una satisfacción concreta, sino la repetición misma.

Resulta equivocado contraponer la pulsión de vida con la pulsión de muerte, Eros y Tánatos, ya que hay vasos comunicantes entre ambas: la energía libidinal que impulsa la vida puede derivar hacia formas destructivas si no se simboliza adecuadamente. De este modo, cualquier pulsión que no se logre encauzar simbólicamente se transforma en pulsión de muerte.

Tal como lo describió Lacan, el discurso capitalista es, en esta lectura que proponemos, la verdadera álgebra, la matriz del neoliberalismo que destruye los puntos de capitón y da lugar a la emergencia de los neoemperadores. El capitalista ha ingresado en un tipo de acumulación de goce donde ya no soporta compartir el excedente de la plusvalía con la sociedad; por ello su oscilación permanente entre el goce de acumular y la acumulación de goce.

El neoemperador es un emergente y es, a la vez, quien utiliza esta situación. Por eso su crueldad discursiva puede resultar políticamente productiva, dado que es un operador de identificación. Delimita el adentro y el afuera y autoriza una descarga pulsional.

Este punto no niega el peso de la economía, sino que la complejiza. En contextos de precariedad sostenida, la promesa de castigo al otro puede funcionar como sustituto degradado de justicia social. Así, cuando la movilidad ascendente se bloquea y el futuro se percibe clausurado, este tipo de líder ofrece un sentido inmediato y una consigna clara: si no se puede subir, al menos alguien caerá. El resentimiento deviene gramática política. La pregunta deja de ser, entonces, por qué «se equivocan al votar», sino qué oferta imaginaria y simbólica quedó vacante para que esa captura haya sido posible.

CRUELDAD, GOCE Y MALAS NOTICIAS

Basta leer las construcciones narrativas que acompañan al trumpismo y a sus tecnoteóricos para confirmar que no se trata de diseñar un partido de derechas. Lo que se organiza es un dispositivo internacional que funciona como una máquina de guerra contra todos los valores vinculados a la endeble justicia social.

El caso de Donald Trump resulta paradigmático para comprender la figura contemporánea del neoemperador. A sus casi 80 años no posee ya un horizonte de posibilidades abierto en su propia vida. Todo en él aparece como una escenificación permanente. Sus gestos exagerados, sus ademanes teatrales, su incontinencia verbal intentan velar una evidencia que ningún poder puede cancelar: el cuerpo envejece, el tiempo se impone, la muerte insiste.

No hay en esta observación ninguna ironía dirigida a la vejez. Todo lo contrario. Envejecer pertenece a la verdad más elemental de los cuerpos hablantes. Lo que resulta patético es la mascarada mediante la cual el personaje intenta negar esa verdad.

En ese gesto aparece una clave de nuestra época. Como ya hemos planteado, el machismo contemporáneo no expresa una virilidad triunfante, es más bien el síntoma de su declive, pues la exhibición permanente intenta ocultar una impotencia más profunda: la incapacidad de aceptar el límite, imprescindible para desear.

Por eso el neoemperador puede adquirir una forma decadente. Rodeado de evangelios de odio y de aduladores dispuestos a bendecir cualquier palabra, el líder nihilista se convierte en portavoz de un discurso que ya no necesita coherencia. Decir cualquier cosa se vuelve suficiente. La verdad deja de ser una referencia; lo decisivo es la intensidad del gesto.

En esa escena se condensa uno de los rasgos del tiempo presente: el poder como espectáculo incesante. Cada declaración pretende aparecer como una decisión histórica, aunque en realidad

se disuelva inmediatamente en una nueva declaración muchas veces contradictoria.

El neoemperador no gobierna únicamente mediante decretos o instituciones. Gobierna también mediante esta saturación discursiva que intenta ocultar el vacío que la sostiene.

Lo que se propone la ultraderecha mundial es destruir todo lo anterior hasta obtener un nuevo estado de excepción, un cambio radical que intente un comienzo absoluto, cuyo fin último sea la abolición de la experiencia de lo político. Se trata de construir un partido duro que controle el Estado fuera de las leyes democráticas y que transforme al ciudadano en usuario de las plataformas y en un súbdito del neoemperador desinteresado de la política.

El neoemperador decide sobre el estado de excepción y, por tanto, sobre la guerra. Su función estratégica es producir una situación «aceleracionista», donde el capitalismo se separe de la democracia, verdadero impedimento para las nuevas producciones de riquezas tecnológicas. Por ello, el proyecto de la ultraderecha mundial es producir un giro radical, una nueva etapa de la civilización donde las respuestas populares, las manifestaciones, las contradicciones sociales no sean relevantes para la instalación del nuevo sistema.

Según las lecturas de la ultraderecha mundial, que se percibe vencedora en la batalla ideológica, los distintos modos del malestar social resultan irrelevantes. Esto contrasta con una larga tradición que sostenía que la acumulación de ese malestar podía conducir a un cambio de régimen.

En esta fantasía ultraderechista se intentan borrar los distintos ecos de las revoluciones rusa, china y latinoamericana, un borrado que solo puede lograrse con un cambio civilizatorio y a través de la guerra.

Siempre se habla de los errores cometidos por las llamadas revoluciones socialistas del siglo XX, de su deriva hacia el terror. Sin embargo, para construir un discurso de vocación emancipadora, habría que volver a ellas y examinar el saber en reserva que aún

permanece, como un elemento pendiente de descifrar en esos intentos igualitarios. Si no hubieran existido, la Historia de la humanidad solo sería la historia de los campos de exterminio.

No es casual que los neoemperadores no estén habitados por inhibiciones neuróticas, sino por delirios megalómanos y prácticas psicopáticas. En este punto, no se trata —como se suele afirmar— de que sean «ingenieros del caos», sino que esas estructuras subjetivas son las compatibles con el desarrollo del gran plan. Se pueda apreciar que la combinación de paranoia y megalomanía que surge en el centro de la escena de la guerra es el precio que paga la humanidad por haberse rendido frente a los impases de la civilización.

El aceleracionismo ultraderechista sueña con borrar lo más digno de la historia del ser humano, y dejar como su antecedente, cada vez menos disimulado, la referencia histórica a un nacional-socialismo reinventado. Tal como se ha vaticinado: «el fascismo volverá con la palabra libertad». Los libertarios (en el sentido del *libertarianism* estadounidense, y no en el de la tradición anarquista) han generado una especie de ola, construida sobre la ridiculización de los políticos, que tiene un enorme campo de transmisión en los sectores populares y en los jóvenes.

La palabra libertad es la trampa que encubre, justamente, su falta. Estamos frente a un proyecto absolutamente radical, donde se deberá atender a qué formas de resistencia y descolocación serán posibles frente a este nuevo tipo de dominación, que normaliza la crueldad como emblema de autenticidad política. Lo que en otro contexto hubiese sido bochorno, hoy funciona como prueba de desinhibición.

En sociedades exhaustas por la precariedad, la incertidumbre y el descrédito institucional, la brutalidad puede ser percibida como claridad. Donde la ley parece lenta, el castigo visible parece real. Donde la deliberación se percibe impotente, el mando descarnado parece eficaz.

Como ya hemos señalado, este fenómeno obliga a abandonar una lectura paternalista muy extendida que se asienta en la idea de que amplios sectores populares «votan contra sus intereses» por ignorancia o manipulación. Esta explicación calma la conciencia de quien la formula, pero dice poco. Los sujetos políticos no votan solo renta o inflación, sino también pertenencia, venganza, jerarquía, orden moral, autorización de goce. Por lo tanto, el concepto de interés debe ser reformulado, ya que los intereses materiales emergen mezclados con una sólida economía libidinal de las pulsiones. Muchas veces, se vota una forma de descarga peligrosa, que nunca termina de satisfacerse.

El error progresista recurrente ha sido imaginar que bastaría la corrección racional de argumentos para revertir estas capturas pulsionales. La identificación política no se produce solo a través de una demostración consciente, se produce por la intervención de distintos dispositivos que anudan discurso, cuerpo y goce.

La extensión actual de las ultraderechas pasa una vez más por lo que clásicamente se denominó ideología. Pero se trata de actualizar ese concepto para poder dar cuenta de los nuevos fenómenos del presente. Althusser afirma en *Los aparatos ideológicos del Estado* que la ideología es eterna, tal como Freud lo formuló para el inconsciente: hubo inconsciente en Grecia, en Roma, en Bizancio, en la Modernidad y ahora, en la contemporaneidad. Tal como sucede con la ideología, sus contenidos varían según las coyunturas históricas, pero conservan la estructura de desconocimiento, la pantalla en la que el sujeto reprime aquello que lo determina. Aquí se percibe la analogía entre ideología y fantasma inconsciente —entendido como el esquema oculto y recurrente que orienta el deseo y la satisfacción de un sujeto sin que lo advierta—.

Existen soportes que le dan al sujeto un principio de realidad para protegerse de lo real. Cuando lo real emerge, la ideología y el fantasma crujen, aunque no tengan la misma constitución. Hay, por tanto, una relación de frontera entre ellos. Por ello, es preciso distinguir, aun teniendo una relación de frontera, y aun aceptando

que la frontera es porosa, qué pertenece a la ideología y qué pertenece al fantasma inconsciente.

La ideología es un fenómeno discursivo que afecta al fantasma y, por lo tanto, al cuerpo; este punto impide reducirla a un fenómeno de la conciencia. El modo que tiene la ideología de afectar al cuerpo es dar lugar a satisfacciones pulsionales que ya no dependen actualmente de los ideales que fueron vigentes en las democracias liberales. La ideología es la punta del iceberg del fantasma inconsciente.

Al estar comprometida con la satisfacción pulsional opaca, la ideología produce una distorsión discursiva central, que Freud explicó como mecanismo de denegación (según la traducción española): creer que se sabe lo que no se sabe, o no saber lo que se sabe. Por ejemplo: ¿se sabe que este nuevo sistema de explotación conducirá a la destrucción del mundo que conocimos? Sí... pero no, tal vez eso no llegue nunca, tal vez es un argumento de fracasados o de pesimistas patológicos.

En cualquier caso, la ideología es un modo de desconocimiento que disuelve la frontera entre la verdad y la no verdad; su meta es garantizar el fantasma ideológico también en los explotados y oprimidos, sin que sea necesario tomar decisiones históricas transformadoras. ¿Saben los ricos que su fortuna no les evitará morir? ¿Saben los pobres que su miseria fue programada por algoritmos? Sí, pero no. No, pero sí.

Esto nos lleva a las llamadas «malas noticias» del psicoanálisis. Son malas noticias para una imaginación ilustrada clásica que considera al sujeto transparente para sí. Sin embargo, en el sujeto hay una opacidad irreductible cuyo conflicto no se extingue por educación; la pulsión no desaparece por decreto. Ni siquiera los proyectos revolucionarios e igualitarios pondrán fin a los distintos tipos de infelicidad que la pulsión de muerte efectúa en los sujetos, tal como Freud señaló en *El malestar en la cultura.*

Las malas noticias del psicoanálisis —la persistencia de lo indómito, la ambivalencia constitutiva, la imposibilidad de una

reconciliación plena— no clausuran la política, sino que la vuelven más exigente y realista. De ahí que el problema estratégico no sea solo redistributivo ni meramente comunicacional. Es también una disputa por el lenguaje, por el tipo de lazo y por la forma de deseo que una época consigue instituir.

Las malas noticias pueden ser buenas para una política democrática radical, ya que, si no hay sujeto totalmente gobernable de un modo racional, tampoco hay poder totalmente soberano. Siempre habrá un resto, un exceso, un desajuste. Ese resto puede expresarse como una invención de lo social que permita habitar lo común en lugar de su furia segregativa. Su existencia impide la clausura total del campo político.

Ninguna maquinaria de mando logrará absorber por completo la división inaugural del sujeto que implica que toda promesa de orden absoluto termina produciendo coerción suplementaria.

El neoemperador prospera exactamente en ese punto, ya que promete cerrar lo que no puede cerrarse y ofrece sutura para una fractura estructural. La impotencia es el espectro que lo asedia y lo lleva al castigo de los súbditos para simular su cumplimiento.

Este mecanismo también explica por qué la crueldad cumple una función pedagógica: no es solo daño, sino señal. Delimita quién pertenece y quién sobra, produce obediencia por anticipación, no hace falta que castigue para alinear, basta con que se vea que puede hacerlo. De ahí la necesidad de transmitir por los medios de comunicación la represión policial a los vulnerables, por injusta que sea. La proliferación de las redes es el territorio propicio para la exhibición obscena de esa crueldad. Ya no es necesario velar el horror, ahora es el horror el que vela el horror. En ese sentido, la crueldad contemporánea no es mero desborde retórico, sino técnica de gobierno.

Es necesario comprender que el neoemperador no gana porque comunique mejor, sino porque sabe traducir el malestar. Por ello, los responsables políticos en tiempos de emancipación no pueden limitarse a la deliberación racional: deben ser actores de una

autoridad sin ambivalencia que enfrenten con firmeza los antagonismos constitutivos de la sociedad.

La pregunta estratégica no es cómo educar a los otros para que vuelvan al redil racional, sino cómo reconstruir una posición que combine protección, dignidad y pertenencia, y que no sea capturada en una lógica sacrificial.

Las malas noticias del psicoanálisis, insistimos, no cancelan la política; la vuelven más exigente a la hora de pensar cómo son los sujetos que la habitan.

El emplazamiento de la técnica

La angustia colorea la encrucijada actual, que ya no puede organizarse a través de ningún relato consistente. Es un «ir y venir» entre seguridad y descontrol, ataque de pánico y compañía aseguradora, exceso de crueldad y derechos humanos, racionalidad y exceso. Dicho de otro modo, las metamorfosis y mutaciones en curso, con su carga de violencia y sus nuevos dispositivos de control, parecen inéditas, pero en realidad confirman el orden que la Técnica ya había impuesto, antes incluso de tomar la forma de la «globalización» o la «Revolución tecnológica».

No se trata de nostalgia, ni de volver a un período anterior al mundo técnico, ni de considerarlo una obra diabólica, sino de aprender a habitarlo.

Puede recurrirse aquí al término alemán *Gelassenheit*, traducido como «serenidad», que consiste en decir simultáneamente —y no de forma opuesta— «sí» y «no». Heidegger veía la misma metafísica tanto en el campo capitalista como en el socialista. Para él, la Técnica constituye el desenlace y la consumación de la metafísica. ¿Por qué? Porque es en la metafísica donde se establece que el ser debe estar fundamentado y plenamente revelado.

Por eso pudo existir lo que podríamos denominar un heideggerianismo de izquierda, y, probablemente, es ese heideggerianismo al que apeló Lacan cuando tradujo el texto *Logos* y cuando, en vez de hablar de la técnica, habló del discurso de la ciencia.

Si nos detenemos en Lacan, cuando afirma que «la ciencia es una ideología de la forclusión del sujeto», vemos que esta formulación puede articularse con muchas de las consideraciones de Heidegger. Lo que Lacan denomina discurso capitalista podría entenderse también como una elaboración formal de lo que Heidegger describe como el triunfo de la metafísica en la Técnica.

Lo que sucede ahora es que, al ver su triunfo ya consumado, asistimos también al declive del programa institucional que hasta hace poco ofrecía ciertas apoyaturas simbólicas. Esto es lo que se fragmenta y corroe, mientras la mercancía continúa invicta. Lo que entonces se vuelve apasionante —puesto que ya no se puede restaurar ningún momento anterior ni buscar una «solución histórica»— es ver qué clase de construcción política puede impedir la tendencia a la desintegración, y en qué medida la Técnica puede jugar a favor de dicha construcción.

Proliferan desde diversos ángulos trabajos sobre la digitalización de la vida, la presencia ineludible de la inteligencia artificial. Esta problemática debe vincularse con la consolidación de la ultraderecha, cuestión que tuvo como condición de posibilidad la destrucción de los anclajes que ordenaban hasta hace poco tiempo la lectura de los legados históricos y las herencias simbólicas.

Diversos filósofos que piensan en las consecuencias de esta transformación suelen subrayar la desaparición del sujeto moderno e ilustrado y sus atributos racionales y de discernimiento público. Como ya hemos apuntado, no se trata solo de esto, sino también del rechazo del sujeto del inconsciente por parte de las nuevas formas de subjetividad que surgen de la articulación entre capitalismo y técnica.

En definitiva, en el debate que surge a partir del siglo XX siempre estará presente a qué se dice que «sí» y a qué se dice que «no» en el modo de habitar la Técnica.

EL GOCE DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN

La ultraderecha es un simulacro bizarro de la Revolución. Sus teóricos solo pueden existir en esta coyuntura donde el neoemperador juega de un modo obsceno en subir y bajar el pulgar, o al repetido juego del premio y el castigo.

Lo sucedido en la República de Saló de Epstein es una anticipación de la concentración de goce que la ultraderecha necesita acumular, es decir, la forma en que el poder del líder se transforma en el punto central alrededor del cual se organiza la satisfacción, el reconocimiento y el castigo. Es un hecho cuyo sentido es absolutamente político.

En el Estado de Excepción que la ultraderecha de los megamillonarios quiere instaurar, no se trata de perversión o de alguna patología especial que puede llegar hasta el ejercicio de la pederastia. En realidad, como advirtió Hannah Arendt en su análisis del juicio a Eichmann, lo que se produce es un cambio radical en los imperativos de la razón práctica kantiana, donde emerge el reverso oscuro que toda ley alberga en su estructura.

En esta parodia de revolución, los imperativos se invierten: «obra de tal modo que obtengas la mayor satisfacción de goce» y«trata al otro siempre como un medio para tus pulsiones y nunca como un fin en sí mismo». Si a esta inversión de los imperativos éticos le añadimos la parafernalia teórica de Jarvis, Lang o Thiel, es decir, la obstinada ferocidad contra lo que ellos llaman la «democracia de los parásitos» o «la Catedral» —símbolo de la construcción institucional ilustrada—, aparece una fórmula clara: destruir ese orden y sustituir al ser humano por un bicho tecno-psicopático carente de límites. De este modo se configura la revolución ultralibertaria: fiestas de élites como ritual de pertenencia al club de las transgresiones, represión sobre los vulnerables que aún pueden rebelarse y rediseño del mundo desde las corporaciones tecnológicas.

Cambiar esta situación exige una nueva reformulación de la experiencia de lo político que comienza por uno mismo. Si bien la represión viene desde poder, es uno mismo el que tiene que renunciar en sí mismo a aquello que promueva el goce opresivo de la ultraderecha.

En la reinvención de una nueva militancia, se trata de estudiar mucho para escuchar mejor al vecino o a la amiga, se trata de indagar el barrio como si fuera el mundo más alejado y la realidad internacional como si fuera el barrio. Y si no hay recursos, que exista al menos el deseo de encontrarlos.

HABLANTES, SEXUADOS, MORTALES

Si queremos comprender la época neoimperial sin caer en determinismos, conviene recuperar una brújula simple y exigente: los seres humanos somos hablantes, sexuados y mortales. Son tres registros estructurales que no se suman como atributos de un ser completo y unificado. En cada uno de ellos hay pérdidas, obstáculos que están determinados por una imposibilidad lógica e irresoluble que el poder intenta organizar.

Somos hablantes: estamos constituidos por el lenguaje y el lenguaje nunca es una transcripción objetiva de la realidad. Toda política que promete transparencia total —«decir la verdad sin mediaciones», «terminar con las interpretaciones»— prepara, tarde o temprano, un régimen persecutorio. Porque para sostener la ficción de literalidad absoluta debe castigar el equívoco, es decir, castigar la condición misma del habla.

Ser hablante no consiste solo en poseer un instrumento de comunicación, sino estar atravesado por el lenguaje. Entramos en el mundo por palabras que nos preceden, nos nombran, nos ordenan, nos dañan, nos prometen. Nunca hablamos desde un punto puro; siempre hablamos desde una red de significantes que nos precede y nos excede. De ahí que el lenguaje no sea un espejo limpio de la realidad, sino un terreno de desplazamientos, malentendidos y condensaciones. Decimos más y menos de lo que creemos decir.

Una política democrática en su mejor versión debería aceptar ese carácter no transparente del habla e inventar mediaciones. El tiempo neoimperial se alimenta del cansancio ante esa mediación. Frente al conflicto de interpretaciones, ofrece la lengua de madera, y frente al debate, la consigna.

Allí aparece una primera operación del poder al reducir al hablante a emisor reactivo. El sujeto de la palabra, dividido, dubitativo, capaz de ambivalencia, se convierte en usuario convocado a responder en tiempo real. La lógica de las plataformas

lo favorece por su velocidad, su impacto y su recompensa inmediata. No se busca argumentar, sino fijar pertenencia que garantice una identidad. No se busca comprender, sino alinear.

Sin embargo, aquí emerge, una vez más, la buena noticia de la mala noticia, ya que esa reducción nunca es completa. El lenguaje nunca se deja cerrar del todo. El equívoco vuelve, el síntoma insiste, la frase que pretendía sellar el mundo abre nuevas grietas. Toda política fundada en la ilusión de una palabra pura termina necesitando más coerción para sostener su ficción de evidencia. El poder que promete «decir lo real tal cual es» se ve forzado, tarde o temprano, a sancionar y expulsar a quien no encaja en su literalidad.

Somos sexuados: no existe una fórmula final que pacifique completamente la diferencia, el deseo y la relación. Cada época intenta normativizar ese campo, y cada normativización deja restos.

El neoemperador explota esta incomodidad mediante restauraciones morales: ofrece orden sexual claro, roles cerrados, fronteras rígidas. No resuelve la inquietud, sino que la administra políticamente. Convierte la complejidad del deseo en campo de policía cultural.

Ser sexuado no equivale a una mera clasificación biológica ni a una identidad administrativa. Remite a un hecho más inquietante: la relación con el deseo no se deja totalizar, la diferencia no se reduce a una complementariedad armónica, el vínculo con el otro sexo —o con la alteridad sexual— nunca queda definitivamente resuelto por norma alguna. Hay ley, hay costumbre, hay instituciones, pero ninguna logra absorber del todo la pregunta por el deseo, por el cuerpo y por la posición subjetiva.

Cuando una época vive transformaciones aceleradas en los modos de parentesco, género, reproducción y autoridad, esa incompletud estructural se vuelve socialmente visible. Lo que estaba tácitamente regulado reaparece como conflicto abierto, incluso como trauma social. Una parte de la sociedad lo vive como ampliación de libertad, pero otra parte, como su pérdida.

El neoemperador interviene ahí con gran eficacia ofreciendo restauración. Reintroduce una narrativa de orden sexual claro, roles nítidos, autoridad vertical, frontera moral. Pero no resuelve la inquietud de la sexuación, la administra mediante normas y sanciones. Esta es una segunda operación que consiste en transformar la angustia ante la diferencia en una política de identificaciones duras. La «defensa de la familia», la simulada «protección de los niños», «el retorno de valores» se convierten en lema de una empresa más amplia, cuyo objetivo es producir cohesión por exclusión.

El cuerpo minoritario, disidente o migrante funciona entonces como superficie sacrificial a la que se opone un «nosotros» que se afirma a su costa.

Ninguna restauración borra la pregunta por el deseo. Ninguna norma elimina la ambivalencia. Ningún código impide que retorne aquello que pretendía expulsarse. Por eso las políticas de pureza se vuelven compulsivas, ya que necesitan reiterar una y otra vez el gesto de cierre. Allí donde prometían orden definitivo, producen vigilancia permanente y fabrican vidas vivibles y vidas descartables.

El psicoanálisis, con su mala noticia, vuelve a introducir una buena advertencia política: quien promete suturar definitivamente la diferencia sexual prepara el terreno para formas crecientes de violencia.

Somos mortales: no hay dispositivo que suprima la finitud salvo en la fantasía de los nuevos oligarcas que se prometen eternidad. Sin embargo, gran parte de la legitimidad contemporánea se construye sobre promesas de blindaje en forma de seguridad estatal endurecida y soberanía tecnológica privatizada. En ambos casos, la muerte no desaparece.

Ser mortal es el punto más duro de la condición humana. No hay técnica, institución o fe que elimine la finitud. Podemos prolongar vidas, desplazar riesgos, organizar cuidados, pero nunca abolir el límite. Cuando el horizonte histórico se puebla de amenazas —pandemias, guerras, colapsos ecológicos, precariedad estructural—

la conciencia de vulnerabilidad se intensifica. La política deja de ser imaginada como ampliación de mundos posibles y pasa a ser exigida como protección urgente.

El neoemperador capta esta sensibilidad con precisión quirúrgica y propone obediencia a cambio de resguardo y seguridad a cambio de derechos. En esta economía, el miedo deja de ser un problema que haya que tramitar y se convierte en un recurso de gobierno. El ciudadano se transforma en protegido; el protegido, en vigilado; el vigilado, en potencial sospechoso. La novedad de nuestro tiempo es que esta promesa de protección se hibrida con la promesa tecnocapitalista de blindaje individual y soluciones de supervivencia para crisis climáticas o colapsos de servicios. Una protección que se paga en cuotas.

La protección es un nuevo seguro de vida. No desaparece la mortalidad, se reparte desigualmente la exposición al daño. Unos compran tiempo y evasión. Otros quedan en la intemperie.

También aquí la mala noticia del psicoanálisis impide la hipnosis política, porque no hay blindaje total ni eliminación de la angustia por decreto. Cuando el poder promete inmunidad plena, miente. Y cuando insiste en sostener esa mentira, produce un régimen de excepción permanente. La finitud negada retorna como pánico.

Esta tríada permite entender por qué la época oscila entre tecnocracia y autoritarismo sin resolver su contradicción. La tecnocracia promete gestión integral; el autoritarismo, una decisión integral. Ninguno puede cumplir del todo, porque ambos chocan con el no-todo estructural de la condición humana. Cuando fracasan, tienden a intensificar el control, hasta el punto de que el funcionamiento de las redes y su efecto expansivo se vuelve compatible con la subordinación a una autoridad sin ley.

Aquí se vuelve central una distinción política: una posibilidad consiste en buscar orden sin absolutizarlo; la otra, gobernar conflictos sin soñar con su eliminación definitiva. Esta última es la etapa consumada del poder como dominación.

El valor de la democracia consistía precisamente en institucionalizar la primera opción y bloquear la segunda. No ofrecía el paraíso, pero ofrecía límites. No resolvía lo humano, pero intentaba que la voluntad de resolverlo no terminara en violencia legitimada.

LA MUTACIÓN ANTROPOLÓGICA

La mutación antropológica actual no indica que hayamos cambiado de naturaleza, sino que se han transformado los dispositivos que capturan el lenguaje, la sexualidad y la finitud. Por ello, conviene ser cauto con la expresión «mutación antropológica». Existen suficientes indicios para que, ocasionalmente y con fines descriptivos, empleemos este término, pero no puede considerarse un proceso ya consumado. Sería más preciso decir que hay una mutación antropológica en marcha.

Algunos signos de esta mutación en marcha son que la economía política privatiza cuidados y socializa inseguridad a través de narrativas que convierten la diferencia en amenaza civilizatoria.

El neoemperador sintetiza esa mutación en fórmulas políticas simples como certeza para el hablante cansado, norma para el sexuado inquieto, protección para el mortal asustado. Es una oferta potente porque responde a angustias reales. Y es una oferta peligrosa porque promete cerrar lo que no se cierra.

El desafío para proyectos democráticos transformadores consiste en no ceder ni a la ingenuidad ni al cinismo; reconocer que no habrá transparencia total, armonía perfecta ni pacificación definitiva, y rechazar que la única respuesta sea la fuerza y el descarte.

Estas tensiones difíciles de equilibrar exigen una política del no-todo: universalismo material (derechos, servicios, infraestructura común), mediación institucional eficaz (capacidad estatal real) y lenguaje capaz de producir pertenencia sin enemigo a exterminar. Sin esa triple articulación, el vacío que constituye a toda la trama social —un vacío que siempre queda fuera de representación— corre el riesgo de ser colmado por los dispositivos neoliberales. El neoemperador, su figura y su extensión, funciona precisamente como un intento de saturar ese vacío, proyectando siempre la ilusión de una totalidad que nunca puede existir.

Cuando una sociedad pierde capacidad de tramitar su condición hablante, sexuada y mortal, entrega soberanía a quienes prometen hacerlo por ella. Este es el punto de partida fundamental de la dominación.

El problema no es tanto que esas promesas sean falsas, sino que son performativamente eficaces. Por eso la respuesta no puede ser solo crítica, sino que debe ser instituyente.

Estas tres dimensiones permiten precisar una tesis central: el inconsciente, implícito en el lenguaje y en la experiencia del cuerpo y la muerte, introduce un no-dominio constitutivo que limita toda pretensión de poder absoluto. Eso no nos salva automáticamente, no elimina el odio, el racismo, ni las distintas formas de incertidumbre voluntarias e involuntarias, pero impide que la dominación alcance una forma completa donde no aparezcan sus síntomas.

Por esta razón, si algún día llegara a existir un mundo igualitario, un comunismo reinventado, nunca sería un lugar homogéneo, sino que habría locos, neuróticos, suicidas. El fin del capitalismo, al dar lugar a la igualdad, haría surgir las auténticas diferencias en sus distintos estilos de infelicidad. Por ello, conviene evitar dos errores simétricos. El primero, en una versión ingenua de la Ilustración, creer que bastan datos, transparencia y diseño institucional para pacificar definitivamente el conflicto humano. Las filosofías normativas del siglo XX, especialmente las socialdemocracias de filiación kantiana, se ocuparon de este punto con gran honestidad intelectual, aunque con ausencia de una lectura más ajustada de Marx y de Freud. El segundo, creer que, dado que la razón no reina plenamente, solo queda mandar por la fuerza, de un modo cínico y autoritario.

Entre esos extremos, la política democrática puede recuperar su dignidad como el difícil arte de instituir límites sin negar lo indómito. La tarea no es suprimir la división subjetiva, sino evitar que sea explotada por los neoemperadores en una economía libidinal del miedo. Se trata de construir formas de vida donde el conflicto no

derive en la lógica de la segregación, impidiendo que la angustia social se convierta en licencia para el mando ilimitado.

La democracia, en esta clave, deja de ser una doxa del consenso y aspira a ser un ensamblaje frágil para gobernar lo que Lacan llama el no-todo: aquello en los seres humanos que nunca puede ser totalmente clausurado. Es una práctica de mediación para hablantes que no coinciden consigo mismos, pues son sexuados que no encuentran complementariedad plena y mortales que buscan cuidado sin servidumbre.

En resumen, de esta manera se entiende por qué las malas noticias del psicoanálisis pueden ser buenas noticias para la libertad política. Desactivan la fantasía de un poder sin resto, recuerdan que todo orden deja afuera algo que luego regresa y obligan a sustituir la arrogancia del emplazamiento total, al tener en cuenta los antagonismos que mantienen abierto el campo de lo humano frente a los proyectos que quieran reducirlo a cálculo, a identidad o sumisión.

Si hay un núcleo ético-político que extraer de esta cuestión, podría formularse del siguiente modo: defender el resto indómito no es celebrar el caos, sino impedir la teología política de la clausura.

Esta posición se apoya en una antropología menos ingenua que no espera del sujeto una transparencia imposible, ni del poder una redención final. Una antropología para tiempos en que los neoemperadores prometen certeza y exigen sumisión.

En ese punto, el psicoanálisis deja de ser un saber de consultorio para convertirse en una advertencia civilizatoria; allí donde alguien prometa suturar por completo la palabra, fijar de una vez el sexo y blindar definitivamente la muerte, conviene escuchar su miedo. Porque toda promesa de totalidad, cuando se vuelve programa de gobierno, termina pidiendo sacrificios humanos para sostener una ficción imposible. Y quizá la tarea de la política democrática, si volviera a resurgir después de los neoemperadores, sea exactamente la contraria: organizar la vida común sin repudiar el antagonismo,

aquella fractura incurable que divide tanto a lo social como a los seres hablantes, sexuales y mortales.

El sujeto no es uno; el sujeto está fracturado, no puede reunirse consigo mismo en una unidad, no es nunca una totalidad ni se agota en su cogito reflexivo. El sujeto está dividido entre la verdad y el saber en una división incurable. ¿Qué hace cada uno con esa división? Es una de las grandes claves existenciales, porque no hay ni formación política ni ideología que logre la unificación de esa fractura ontológica.

Esta lógica que concierne a la división irreductible del sujeto es homóloga a los antagonismos contingentes que, según las épocas, marcan el campo de lo social. Si el sujeto es opaco para sí por la división impuesta por el Inconsciente, ningún poder puede reclamar transparencia total sin volverse persecutorio. Si el antagonismo es estructural, toda promesa de armonía completa exigirá un modo sacrificial de tratar al resto indómito. Si la reconciliación final es imposible, la política democrática no puede ser una teología del consenso, sino una aceptación de los antagonismos. Dichos antagonismos, según las distintas coyunturas históricas, pueden tomar una forma violenta. De hecho, así lo entienden los neoemperadores, que despliegan desde guerras sociales cotidianas hasta brutales conflictos bélicos.

La pulsión de dominio de la que se ocupa Freud en el primer tramo de su teoría está vinculada a la compulsión de repetición; repetir para controlar es su apoyo fantasmático. Por ello, lo más probable es que en este tiempo todo se vuelva previsible, aunque parezca monstruoso.

El goce de la pulsión de dominio es el goce propio del neoemperador. Domina para repetir, repite para dominar. Puede haber a partir de ahora muchos sucesos mundiales inesperados; sin embargo, lo que encubren no es ninguna novedad sorprendente, sino la repetición siniestra de ese goce.

El neoemperador promete cerrar fronteras, debates, identidades e historia. El precio de ese cierre imposible es más coerción, más

vigilancia y más humillación pública. Para realizar esta operación en un mundo de apariencias democráticas, es necesario congelar las almas de vastos sectores de la población. Para ello ha sido necesaria una mutación antropológica que comenzó con la pandemia, el escenario donde se abrió el agujero por donde se coló la locura en la vida política, y que está todavía en desarrollo. Para hacerle frente, habría que articular en un mismo proyecto a los distintos fragmentos que la devastación neoliberal no ha logrado destruir del todo.

Como ya lo hemos sostenido en otros textos, en la pandemia comenzó la vinculación estructural entre la paranoia y lo político, que ha ido trazando una nueva frontera del nihilismo.

Si atendemos a la estructura de dominación que ha dado lugar a la figura de los neoemperadores, se puede constatar que la cultura negacionista ha ganado, por ahora, la batalla.

MANDATOS

En el año 1924, Freud ensaya una genealogía de la moral en *El problema económico del masoquismo*. El protagonista de esta genealogía es el masoquismo moral. La dificultad que Freud plantea, a diferencia de otro tipo de masoquismos, es que se trata de una experiencia psíquica donde esa oscura satisfacción no puede localizarse en ninguna zona.

El masoquismo moral carece de zona erógena porque logra que la propia conciencia del sujeto quede capturada por un tipo de satisfacción en la que se mezclan exigencias incumplibles y pulsión de muerte. A su vez, cuanto más se intenta aliviar el carácter cruel de esas exigencias, más se intensifica su presión.

Según Freud, su génesis se encuentra en pulsiones primarias destructivas originalmente dirigidas hacia los otros parentales, que por temor a perder su amor se vuelven contra el propio sujeto. Este queda entonces atrapado en una repetición autopunitiva donde nunca alcanza lo que se espera de él.

En sus observaciones, estas renuncias al temor de perder el amor del otro retornan sobre el sujeto como sentimiento inconsciente de culpabilidad y necesidad de castigo. Ninguna desculpabilización ni aclaración en la conciencia sobre lo injusto del autocastigo lo alivia. Solo en enfermedades graves, en pérdidas amorosas importantes o en catástrofes sociales el sentimiento de culpabilidad puede declinar circunstancialmente.

Una hipótesis que puede aplicarse a la situación contemporánea sería la siguiente: el discurso capitalista ha destruido los legados simbólicos, la experiencia del amor por determinadas herencias familiares, el rechazo al propio lugar natal, el tiempo fuera de quicio que vuelve cada vez más vertiginosa e inconsistente a la realidad. En este contexto, el superyó propio del capitalismo adquiere una nueva eficacia en el ordenamiento mental de los ciudadanos.

Las ultraderechas han constituido una vida política que, de un modo muy eficaz, hace jugar el sentimiento inconsciente de culpabilidad y la necesidad de castigo a su favor. En muchos casos, sectores despojados y empobrecidos cargan sobre su existencia una culpabilidad enigmática que hace pensar en una transmisión del masoquismo moral a escala social. Por ello, hay sectores que votan y se adhieren a propuestas que, evidentemente, les perjudican. Tal vez esta hipótesis pueda ser tenida en cuenta a la hora de analizar que el fantasma inconsciente y la ideología se alimentan de formas de satisfacción incomprensibles desde el punto de vista de los análisis políticos tradicionales.

Por último, en *El problema económico del masoquismo*, Freud establece que el nombre inconsciente del imperativo categórico es lo que denominó el Superyó: la voz interna que regula y juzga nuestros deseos y actos, y que impulsa a gozar más allá del principio del placer, en un goce sostenido por la culpabilidad inconsciente y la necesidad de castigo.

El Superyó es una instancia que aparece, de este modo, como la ley, como el imperativo categórico kantiano. Sin embargo, es algo muy diferente: una instancia obscena, marcada por una voracidad y una glotonería infinitas, que obliga a renunciar a la satisfacción pulsional para ingresar en el principio de realidad —paradójicamente, hay goce inconsciente en esa renuncia—. Suponemos que este juez se queda tranquilo porque se ha renunciado, pero siempre pide más y más, y el sentimiento de deuda y culpabilidad va en aumento.

El contenido del mandato superyoico se transforma históricamente. En la época del neoemperador, se convierte en un mandato de obediencia que paraliza a los sujetos, subsumiéndolos en una forma de esclavitud no reconocida. Ninguna época puede eliminar el Superyó, que pertenece al nivel ontológico; sí puede modificar su contenido y significado.

Cuando la norma se vuelve puro mandato moral, la política se convierte en pedagogía punitiva: se corrige al otro, se exhibe superioridad ética, se vigila el lenguaje y se castigan los desvíos. El

resultado es más resentimiento. El nacionalsocialismo, en la era neoimperial, puede justificarse de muchas formas, pero el sadismo en juego permite hablar del mal como problema teológico: voluntad sádica organizada que se realiza por sí misma.

Si bien el Superyó prospera tanto en derechas como en izquierdas, el sujeto queda atrapado en una lógica de deuda infinita, nunca suficientemente puro, correcto o fiel. Este régimen no genera potencia colectiva; produce mortificación. La subjetividad mortificada busca salida, a veces en apatía, a veces en furia, a veces en el líder que promete liberar de la culpa autorizando el daño. Este efecto Joker, presente a nivel mundial, muestra cómo la subjetividad mortificada puede transformar la resignación en furia ilimitada.

De ahí la necesidad de un nuevo pacto entre ley y deseo: no se trata de permiso ilimitado, ni de pureza estricta, sino de una política que sostenga límites sin gozar del castigo, que ordene sin humillar y que produzca autoridad sin sadismo. En definitiva, apostar al deseo sin garantías, aceptando la responsabilidad. Reconocer el carácter irreductible del deseo sin sucumbir al goce del mártir, soportar la infelicidad contingente sin convertirla en desdicha necesaria, saber perder sin identificarse con lo perdido y tener conciencia de la propia finitud, escapando a la fascinación de la pulsión de muerte.

En esta sociedad imposible habría lugar para la tragedia singular, para el dolor de existir y para el ser extranjeros de sí mismos.

IGUALDAD Y DIFERENCIA

Otro nudo clave es cómo pensar la igualdad en una época en la que toda diferencia tiende a convertirse en frontera hostil o identitaria. Si la igualdad se entiende como homogeneización bajo un Uno soberano, termina reproduciendo la dominación. Si la diferencia se concibe como un archipiélago de fragmentos incomunicables, termina debilitando toda estrategia común.

La salida exige otra formulación: una igualdad como principio de no-dominación que no borre la diferencia, y una diferencia como condición de lo común que no disuelva la universalidad política.

En términos lacanianos puede hablarse de una lógica del «no-todo», ya que no hay totalidad cerrada que absorba todas las singularidades, pero tampoco hay pura dispersión sin ley. Se trata, entonces, de deconstruir universalismos concretos: vivienda, salud, trabajo, energía, cuidados, seguridad civil, derechos efectivos que se verifiquen en instituciones y no solo en consignas. Sin ese anclaje material, la disputa por el reconocimiento queda a merced de las lógicas de polarización.

Toda crisis política profunda es también una crisis del lenguaje. No faltan palabras, sino que sobran palabras vacías. Democracia, libertad, pueblo, soberanía, derechos, seguridad, son términos capturados sin puntos de anclaje.

Cuando el lenguaje común se erosiona, la esfera pública se vuelve un mercado de estímulos, y la verdad deja de ser un criterio compartido para convertirse en efecto de repetición. Por eso la lucha hegemónica no es un ornamento retórico, sino que prepara a la realidad para sus diversos traumatismos con lo real. Quien define los nombres, distribuye lo visible y lo invisible; quien impone el marco semántico, decide qué se presenta como problema, qué como fatalidad, qué como amenaza y qué como esperanza.

El neoemperador domina este terreno al convertir cada conflicto en escenas polarizadas. Su fuerza no reside en narrar mejor, sino en

fijar una gramática de guerra permanente.

Si todo desacuerdo se interpreta como traición, siempre habrá enemigos; si todo límite institucional es sabotaje, no hay gobierno, sino puro poder.

La tarea contraria no consiste en moderar las palabras, sino en reconstruir la capacidad significante al devolver densidad histórica a los términos y reabrir temporalidades. Sin esa operación, cualquier programa material queda suspendido en el aire, desconectado de la realidad social y política que pretende transformar.

El resto indómito

Si hubo una ilusión recurrente en la modernidad política fue creer que el conflicto humano podía ser finalmente administrado, que una combinación adecuada de razón, técnica e instituciones terminaría por reconciliar lo que aparecía dividido. A veces esa ilusión adoptó la forma noble del progreso; otras veces, la forma brutal del mando. Pero en ambos casos latía la fantasía de una clausura posible y la de una sociedad transparente para sí misma.

El psicoanálisis irrumpió, desde sus orígenes, como una mala noticia para esa expectativa. Mostró que el orden nunca se asienta sobre una base plenamente pacificada. Lo que llamó inconsciente no fue un «subsuelo exótico» de la mente, sino una tesis devastadora para toda política basada en la transparencia: el sujeto no coincide consigo mismo, no se posee del todo, no sabe enteramente lo que dice ni por qué goza donde goza. Hay un resto que insiste, que desborda y que retorna.

Desde esta perspectiva, las malas noticias para una Ilustración ingenua son claras: no hay un dominio pleno del yo, no hay armonía final entre ley y deseo, no hay lenguaje sin equívoco, no hay comunidad sin antagonismo.

Pero precisamente ahí puede formularse que esas malas noticias pueden ser buenas noticias para limitar el poder neoimperial. El inconsciente no es virtuoso en sí ni garantiza emancipación, pero debido a su carácter indómito, impide la clausura totalitaria del campo político. Si el sujeto no es enteramente programable, ningún poder puede darse por absoluto sin pagar un costo creciente de violencia.

El neoemperador, con sus promesas de orden simple en un mundo complejo, intenta ofrecer una solución imaginaria al resto indómito. Su fuerza nace de esa promesa, y su violencia, de su imposibilidad.

Lo común no es la masa

El Común no se identifica con la idea de que todos somos iguales en el sentido de la *Psicología de las masas* de Freud, ni con la noción de estar conectados a través de los aparatos técnicos, algoritmos o cualquier otra mutación antropológica producida por la tecnología.

El Común no es la homogeneidad de la masa ni la equivalencia de la mercancía. Es, por el contrario, el único lugar donde lo singular de cada sujeto se puede realizar como tal, porque solo en la igualdad esa singularidad puede tener lugar.

Si las diferencias las impone el mercado, no se pone en juego lo que Lacan llama la diferencia absoluta, que solo puede darse en el campo de la igualdad. Solo en la igualdad un sujeto puede acceder a su singularidad. Cuando se da una experiencia igualitaria, existen mayores posibilidades de que cada uno se encuentre con lo más singular de sí mismo. Esto obliga a pensar la igualdad en una lógica distinta a la masculina, distinta del «para todos lo mismo», porque si es para todos lo mismo, siempre habrá una excepción.

La singularidad se relaciona con la soledad. Es un problema que aparece en Heidegger y fue su error fatal en *Ser y tiempo*. Heidegger realiza toda una analítica de la angustia, en la que solo mediante la asunción del ser para la muerte —el Dasein, el Ser-ahí— el sujeto se encuentra con su singularidad; así se distancia de las habladurías de la cotidianeidad y accede a su modo de ser auténtico o propio.

El error es que, para Heidegger, esa analítica sería trasladable a un pueblo histórico, a un pueblo auténtico. De esa manera, colectiviza la singularidad del Ser-ahí de un modo metafísico, adjudicándole a un pueblo una dimensión existencial. Ese traslado no es la asunción del ser para la muerte, sino la soledad.

Cada uno morirá en el acto singular de morir. No se puede morir por otro. Alguien puede morir por nosotros, pero uno no puede ser jamás reemplazado en su propia muerte.

El error de Heidegger fue trasladar esta cuestión al colectivo, pues desconocía la topología de Lacan: las relaciones posibles entre esta soledad, la soledad del síntoma, la soledad de lo incurable y la soledad de aquello que en cada uno se sostiene de manera irreductible, con la experiencia del común.

Existe otra vía que hemos denominado Soledad:Común, en la que se produce una disyunción/conjunción entre la soledad más singular, que solo se realiza con la experiencia colectiva del común.

¿Es el capitalismo el fin absoluto?

Una serie de eventos históricos dieron lugar a la célebre tesis de Fukuyama. El famoso «Fin de la Historia», deducido de los seminarios de Kojève y, en última instancia, del gran Hegel, no proclamaba que no se producirían sucesos políticos y bélicos de distinto tipo; esa fue una interpretación apresurada del ensayista.

El «fin», en un aspecto semejante al saber absoluto hegeliano, pretendía afirmar que el capitalismo y la democracia liberal eran insuperables. Era el «absoluto» al que todas las civilizaciones llegarían de un modo u otro. Un cambio radical en los dispositivos del capitalismo ha dejado atrás este planteo.

Hay épocas en las que una forma histórica consigue presentarse como necesaria y vuelve ininteligible cualquier otra alternativa. Cuando eso ocurre, la imaginación política se estrecha. Sigue habiendo protesta, crítica, malestar e incluso estallidos de rabia, pero todo ello sucede dentro de un horizonte que parece no poder desplazarse.

Esa es, quizá, la victoria más profunda del capitalismo tardío: muchos de quienes lo padecen lo perciben como el único mundo posible.

La pregunta no es económica, sino filosófica: ¿puede una forma histórica ser absoluta? Y, en concreto, ¿puede el capitalismo ocupar para la Modernidad el lugar de un fin último, una clausura del devenir, una estación final de la historia humana? Si respondemos rápido, diremos que no, pues nada de lo histórico es eterno. Pero la cuestión exige más cuidado, porque el capitalismo no solo organiza producción e intercambio: organiza tiempo, deseo, percepción de la realidad y experiencias del propio yo. No es únicamente un sistema, sino una ontología práctica.

La tesis de que la democracia liberal de mercado sería el punto de llegada del desarrollo histórico tuvo, tras la Guerra Fría, una fuerza casi teológica. Era una atmósfera, una sensación de que lo

principal ya estaba decidido y de que, en adelante, la política consistiría en ajustes técnicos dentro de un marco incontestable.

Lo decisivo, entonces, no fue el colapso del sistema, sino su mutación: el capitalismo sobrevivió renunciando a parte de su promesa universalista, con la que, durante décadas, se había presentado como motor de expansión de libertades y bienestar.

El capitalismo nació, se expandió, cambió de forma y seguirá cambiando. Es una composición históricamente determinada de instituciones y prácticas. Pero su potencia ideológica consiste en presentarse como si la competencia mercantil fuera equivalente a la naturaleza humana, como si la acumulación fuera ley antropológica y como si la desigualdad resultara una consecuencia inevitable de diferencias de talento, esfuerzo o valor. Es evidente que esta naturalización cumple la función política de deshistorizar el poder. Si algo aparece como natural, deja de estar disponible para la deliberación democrática, y si la desigualdad es «normal», toda política igualitaria parece artificial o peligrosa. Eso es lo que los «intelectuales» trumpistas —por llamarlos de algún modo— intentan establecer como la realidad última de Occidente: la idea de que la raza blanca no quiso asumir su supremacía definitiva cuando el capitalismo parecía la demostración más cabal de esa supremacía.

De hecho, los autodenominados neorreaccionarios hablan de un error cometido por los liberales blancos, aturdidos, según ellos, por la reivindicación de los distintos derechos sociales. Estos autores de la denominada «ilustración oscura» intentan reinventar un nuevo tipo de nazismo, donde el Estado mundial estaría compuesto por una serie de megacorporaciones y una élite de multimillonarios con quienes mantienen relaciones privilegiadas. A su vez, los CEO serán los agentes fundamentales de esas nuevas instituciones. Estos ensayistas, bastante confusos en su exposición, toman como referencia a grandes autores de la derecha clásica: Leo Strauss y Carl Schmitt, aunque su estilo de exposición deje mucho que desear.

El capitalismo ha mostrado una capacidad extraordinaria para metabolizar impugnaciones. Convierte objeciones morales en nichos

de mercado, rebeldías estéticas en marcas e innovación técnica en nueva dependencia. Incluso su crítica más radical suele ser recodificada como incentivo para una versión «mejorada» del mismo sistema: más digital, más verde, más inclusiva, más inteligente.

Su «absoluto» no es metafísico, es operativo. En esa plasticidad se explica, en parte, su afinidad con el tiempo de los neoemperadores. Allí donde la legitimidad democrática se erosiona, el capitalismo puede convivir con regímenes cada vez más duros, siempre que se asegure la extracción de valor, el control de infraestructuras y la estabilidad del mando. Ya no necesita, en todos los casos, el ropaje republicano clásico. Puede articularse con nacionalismos, con tecnocracias de seguridad, con plataformas privadas que sustituyen funciones públicas, con fronteras militarizadas y con nuevas castas.

Si el capitalismo contemporáneo deja de prometer un bien común reconocible y se limita a gestionar la supervivencia, aparece una forma de nihilismo: nada vale en sí, salvo la continuidad del circuito de valor. Trabajo, afectos, conocimientos, territorio y cuerpo devienen insumos potenciales. La pregunta por el sentido se desplaza hacia la pregunta por la eficiencia. Ese nihilismo se presenta como realismo, y este realismo produce un sujeto específico: adaptable, competitivo, cansado, moralmente anfibio. Un sujeto que internaliza la idea de que vivir es optimizarse para no quedar fuera.

No es casual que, en este contexto, resurja con fuerza una antropología jerárquica a través de teorías de capacidades innatas, obsesiones con la medición cognitiva, naturalización de desigualdades extremas y xenofobias vestidas de cálculo utilitario.

Desde un punto de vista filosófico, hay al menos cuatro razones para negar que el capitalismo pueda constituir un fin absoluto.

Primera razón: historicidad. Todo orden social se sostiene en mediaciones conflictivas y condiciones materiales variables. Cambian las tecnologías, las ecologías, las demografías y las relaciones

geopolíticas. Un sistema histórico, aunque pueda perdurar siglos, no deviene por ello absoluto.

Segunda razón: antagonismos internos. El capitalismo promete autonomía y produce dependencia; esa es su constitución. Un orden atravesado por antagonismos estructurales no basta para cambiar el capitalismo, pero sí para impedir clausurar su historia.

Tercera razón: límite antropológico. Si tomamos en serio que el humano es hablante, sexuado y mortal, ningún régimen de optimización puede absorber por completo el deseo, la diferencia y la finitud. Siempre queda un resto no administrable. Ese resto no garantiza emancipación, pero la hace posible.

Cuarta razón: contingencia política. Las instituciones que hoy parecen inevitables fueron alguna vez impensables, y viceversa. Los derechos laborales, la seguridad social, el sufragio universal, la descolonización y las regulaciones ambientales emergieron con el tiempo. La historia no está cerrada, está disputada.

Si no es el fin absoluto, tampoco es un episodio menor. Es, más bien, un medio civilizatorio dominante: una matriz capaz de reorganizar casi cualquier esfera de la vida según la lógica de valorización y competencia. Su poder radica en que no se impone solo desde fuera: habita prácticas cotidianas, expectativas y lenguaje. Nos enseña a medirnos y a medir a los demás como sujetos de rendimiento.

Pero esta descripción no obliga al fatalismo. Se trata de identificar dónde se juega hoy la posibilidad de desabsolutizar el capitalismo: a través de disputas por infraestructuras comunes, la democratización de la tecnología, regímenes fiscales y de propiedad, nuevas regulaciones del trabajo, políticas de vivienda, una transición energética no oligárquica, una gramática de seguridad no punitiva y una cultura política capaz de producir pertenencia sin exclusión.

El neoemperador es la figura que el capitalismo de guerra y las esferas excluyentes hicieron emerger. Cuando la promesa liberal de ascenso se agota, el sistema necesita otra fuente de adhesión. Allí entra el líder fuerte, la frontera, el enemigo y la narrativa

civilizatoria. El mercado sigue operando, pero la política cambia de tono: hay cada vez menos representación, más mando, menos derechos universales y más protección selectiva.

Esta configuración revela algo decisivo: el capitalismo no es un fin absoluto porque necesita mutar políticamente para sobrevivir. Y esa mutación expone su contingencia. Lo absoluto no se adapta; simplemente es. Lo histórico, en cambio, se recompone según las épocas.

El capitalismo contemporáneo está en ese movimiento de lucha por administrar su apertura bajo condiciones de desigualdad creciente. Quizá el gesto filosófico más urgente sea romper la equivalencia entre realidad y necesidad. Que algo exista con enorme fuerza no significa que sea ontológicamente definitivo. El capitalismo puede seguir siendo dominante durante mucho tiempo, pero eso no lo convierte en destino.

La pregunta correcta no es: ¿cuándo termina?, como si hubiera un reloj de derrumbe. La pregunta es: ¿qué tipo de humanidad produce mientras dura y qué posibilidades deja —o bloquea— para formas de vida más justas y menos crueles? Si el criterio es ese, la cuestión del fin absoluto queda cuestionada.

Ningún orden que requiera normalizar la exclusión, privatizar la protección y vaciar la democracia para reproducirse puede reclamar legitimidad definitiva. El absoluto, en política, suele ser el nombre que adopta el poder cuando quiere sustraerse al juicio histórico.

Frente a esa pretensión, conviene insistir en una verdad más modesta y más fértil: ni lo humano ni lo político se dejan cerrar por completo. Y, precisamente por eso, incluso en tiempos de neoemperadores, sigue abierta la posibilidad de otra articulación entre libertad, igualdad y límite. Esa es, quizá, la única buena noticia filosófica en una época que confunde permanencia con eternidad.

El célebre comentario jocoso que reza que es más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo pertenece ya al escenario simbólico contemporáneo. En esta vertiente, los neoemperadores serían aquellos «últimos hombres» de los que habló Nietzsche.

El grado cero de la política

El proyecto del neoemperador posee una capacidad singular: la de volver arcaico cualquier otro horizonte político. Intenta suprimir la dimensión misma del porvenir. Su aspiración secreta es instalarse en el grado cero de la política.

En este punto, la historia deja de ser una travesía y se convierte en una superficie plana. El tiempo ya no organiza herencias ni proyectos; se reduce a la ilusión de un presente absoluto que debe administrarse como rendimiento. Vivir pasa a significar la optimización permanente de la propia existencia como capital humano.

Todo lo que remite a la tradición emancipatoria —las izquierdas, lo nacional y popular, las luchas igualitarias, los proyectos de transformación— aparece entonces como una antigüedad incómoda. El sujeto que esas tradiciones convocaban debía inscribirse en una historia; el sujeto del neoemperador, en cambio, debe emprenderse a sí mismo.

Sin embargo, bajo esta superficie de hiperactividad individual se extiende una sensación más profunda: la impresión de que la vida se vuelve cada vez más difícil de habitar atraviesa hoy el planeta con distintas lenguas y diversas escenas de guerra, cada vez más aterradoras. Se instala así una suerte de escatología difusa: la percepción de que el mundo continúa, pero ya no ofrece suelo. No es exactamente el anuncio de un final inmediato, sino la sospecha persistente de que aquello que sostenía la experiencia común se ha debilitado.

Desaparecen los ritos de tránsito; se busca permanecer joven de manera indefinida, y la muerte se vuelve una culpa silenciosa. No hay travesías que organicen el tiempo. Los acontecimientos ya no se inscriben en relatos largos, sino que circulan como impactos.

La guerra misma ha cambiado de estatuto: ya no se declara ni concluye, se difunde como estado del mundo. Lo que queda es un

flujo continuo de signos, imágenes y alarmas que arrastran las vidas sin ofrecer puntos de amarre.

Europa ofrece una escena particularmente inquietante de esta mutación. Mientras se celebra el turismo perpetuo —museos, paseos, playas—, el mar que la rodea devuelve cuerpos. La postal de las vacaciones convive con el cadáver del migrante. La superficie del bienestar se sostiene sobre un fondo que ya no logra ocultarse.

El neoemperador puede leerse entonces como una expansión planetaria del malestar en la cultura. La pregunta final es cómo lo indómito del sujeto puede encarnarse en una experiencia colectiva que constituya una alternativa para seguir viviendo de otro modo.

PARA FINALIZAR...

La lógica de la emancipación enfrenta un dilema estratégico. Puede imitar al neoemperador en versión progresista y quizá ganar eficacia inmediata, al precio de perder su diferencia ético-política. O puede refugiarse en una superioridad moral impotente y renunciar a sus posibilidades históricas.

Hay una segunda vía, más difícil, que consiste en construir una autoridad alejada de la crueldad actual y una modalidad de orden que no sea segregativa. Esto exige simultáneamente capacidad estatal, programa material e igualitario y, como planteamos, una nueva economía libidinal que no separe la economía del deseo.

La mutación del sujeto político no implica un destino irreversible; el terreno ha cambiado y las herramientas heredadas, sin reelaboración, resultan insuficientes. No se trata de abandonar la Ilustración, sino de rescatarla de su versión ingenua, aceptando que no hay transparencia final, que el conflicto no se extingue y que la emancipación vale precisamente porque introduce límites a la voluntad de clausurarla.

En el corazón de los neoemperadores, esta conclusión funciona como bisagra, ya que las nuevas formas de mando prosperan donde se deshacen mediaciones y se captura el malestar en economías de crueldad. Este escenario abre una exigencia para la política emancipatoria: volver a anudar historia, lenguaje y deseo en instituciones capaces de proteger sin degradar.

Si la época empuja hacia la obediencia por miedo, la tarea es construir confianza sin hipnosis. Si la época glorifica la fuerza desnuda, la tarea es producir autoridad con límites. Si la época naturaliza la desigualdad, la tarea es volver a hacer pensable lo común.

Ahí empieza, quizá, una salida no nostálgica del ciclo neoimperial: acabar con la promesa de un sujeto transparente e

intentar organizar un mundo donde lo indómito humano no sea pretexto de dominación.

El primer renglón de la politización del malestar es no victimizarse. Victimizarse es no querer saber nada del propio goce implicado en el juego diabólico del que se participa, y denunciar siempre al otro como el origen de los males. Si nos atenemos al rigor materialista, la primera condición de politizar el inconsciente es un trabajo de responsabilización del sujeto con respecto a su propio padecimiento. Las críticas compartidas alivian, pero la herida sigue latiendo en cada uno.

Hasta ahora hemos descrito la eficacia definitiva de la que dispone el poder capitalista a través de la figura del neoemperador. En todos los abordajes que hemos hecho, siempre queda como interrogante si todavía es posible que exista una voluntad política que transforme esta escena histórica.

Cuanto más avanza el análisis sobre las características cruciales de los neoemperadores, más pregnante y difícil de ignorar se vuelve el espectro del escepticismo. Los días de la Revolución quedaron lejos, y la relación entre los neoemperadores y las megacorporaciones que los sostienen los vuelve fácilmente sustituibles e inatacables. Para transformar estas dos ilusiones se trata de inventar nuevas condiciones para una sociedad transformada: instituciones capaces de producir pertenencia sin homogeneización, lenguajes capaces de nombrar conflictos que no conduzcan a la guerra, temporalidades capaces de reabrir el futuro sin negar la intemperie del presente.

El neoemperador parece ocupar hoy todo el horizonte. Su figura se expande en distintos continentes, bajo estilos diversos, con dispositivos políticos distintos, pero con la misma lógica y la misma promesa de cerrar aquello que no puede cerrarse.

El mando duro aparece entonces como respuesta a una época donde los sujetos experimentan la fragilidad de sus propias vidas. La promesa de orden no responde solamente a una estrategia política; responde también a la necesidad subjetiva de búsqueda de una

autoridad capaz de detener la deriva. Sin embargo, en esa promesa se encuentra también su límite.

Ningún poder puede eliminar la división constitutiva del sujeto. Ninguna autoridad puede cerrar definitivamente el antagonismo que atraviesa lo social. Allí donde el neoemperador promete clausura, lo que produce es su intensificación.

La humillación pública y el castigo a los que todavía gritan su disidencia aparecen entonces como sustitutos de la soberanía. El poder se vuelve cada vez más tiránico porque intenta cubrir una impotencia estructural.

En este punto, el psicoanálisis introduce una advertencia decisiva: el sujeto no coincide consigo mismo; está atravesado por el lenguaje, dividido por el deseo y expuesto a la finitud. Por eso toda política que prometa una reconciliación total termina exigiendo sacrificios extremos. La persistencia del conflicto y la imposibilidad de una armonía final introducen un límite a toda pretensión de dominio absoluto. Ningún orden puede absorber completamente el resto indómito de lo humano.

El neoemperador se sostiene precisamente en la promesa de cerrar ese resto. Su fuerza proviene de esa promesa, pero también allí se encuentra su debilidad.

Distintos pensadores del siglo XX, a través de proyectos teóricos diversos, supieron discernir y subrayar en el ser humano un momento insondable de libertad imposible de eliminar. Estos pensadores siempre insistieron en que, aun estando la existencia atrapada en las condiciones más invivibles, persiste en el sujeto una frágil pero irreductible capacidad de decidir, incluso de elegir la propia muerte antes que aceptar la que pretende imponer el enemigo.

Esta decisión ineliminable es la que debe intentar alcanzar el cenit de lo social a través de los vínculos humanos. Solo a través de ellos puede lograrse una existencia distinta a la que propone el neoemperador.

Bibliografía

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Althusser, L. (1970). *Aparatos ideológicos del Estado*, Siglo XXI, Madrid.

Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Taurus, Madrid.

Freud, S. (2007). *El malestar en la cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.

— (2007). *Tótem y tabú*, Amorrortu, Buenos Aires.

— (2006). *Una dificultad del psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1994). *Serenidad*, Serbal, Barcelona.

Lacan, J. (2003). *Los complejos familiares*. Siglo XXI, Buenos Aires.

— (1995). *El seminario, libro XX*, Paidós, Buenos Aires.

— (1992). *El seminario, libro XVII*, Paidós, Buenos Aires.

Laclau, E. (2005). La razón populista, FCE, Buenos Aires.

Negri, A.; Hardt, M. (2000). *Imperio*, Paidós, Barcelona.

Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*, Alianza, Madrid.

Villacañas, J. L. (2026). *Senderos que se bifurcan*, Arpa, Madrid.