

LACLAU (3): POSICIÓN DE SUJETO, DISLOCACIÓN Y FALTA

22 de noviembre de 2001
Transcripción Dolores Avalos

Ayer comenzamos a decir en nuestra discusión, existe lo que se llaman las ontologías regionales, por ejemplo, está la biología que estudia ónticamente una serie de procesos del ser viviente, pero esto presupone de alguna manera qué es lo que significa el ser, el estar vivo, qué significa la vida en general y la idea de Heidegger es que uno puede avanzar en el análisis óntico de los fenómenos biológicos o de los físicos, matemáticos cualquier otro tipo de fenómeno hasta un cierto punto. En cierto momento se produce una crisis en los fundamentos y cuando se produce una crisis en los fundamentos es necesario reconsiderar qué es lo que significa el ser biológico y todas las etapas importantes del análisis de la ontología entendida desde este punto de vista corresponden a crisis científicas y a la reformulación del proyecto de la ciencia. Por ejemplo, Althusser decía que detrás de la filosofía platónica estaba la matemática griega, es decir, aquello que da un fundamento ontológico al conocimiento óntico, más bien empírico que la matemática griega había elaborado, detrás de los racionalismos del siglo XVII está la física de Galileo y detrás de Kant está Newton, es decir, que en un primer sentido la ontología se ocupa del ser, de un conjunto de fenómenos que las ciencias estudian desde su perspectiva específica.

Ahora bien si esto es así el problema es que toda ontología particular, toda ontología regional tiene que estar fundada en algo más profundo, que es lo que Heidegger llamaba la ontología fundamental, es decir, una ontología que se interroga acerca del ser en general. Pero una ontología fundamental concebida en este sentido presenta una serie de dificultades, en primer término siendo el ser la más general de todas las categorías no se puede definir. Definir algo es definir en términos de género próximo y diferencia específica, yo puedo definir por ejemplo la vida como un tipo de existencia que la puedo caracterizar por posición a la matemática o a la física, pero tratándose del ser en general no lo puedo definir en relación con ninguna otra cosa y en este sentido el ser indefinible, bueno él considerar algunos otros aspectos pero no son importantes para nuestro análisis aquí.

Entonces la cuestión fundamental es que si el ser, en general no, se puede demostrar a través de un conocimiento definicional ver si el ser en general se puede mostrar a través de ciertas experiencias básicas y entonces la cuestión fundamental es buscar aquél ente para el cual la cuestión del ser en general se transforma en un problema, es decir un manifestarse que tiene que pasar por el saber mostrativo y no por el saber demostrativo. Y entonces él descubre que el ente para el cual el ser en general es un problema es el *dasein*, que globalmente hablando es el hombre. En qué sentido, porque mientras que todas las otras categorías, todos los otros entes del mundo tienen un ser dado desde el comienzo, pero en el caso de la realidad humana este ser no está dado en el comienzo, sino que tiene que ser elegido y, en la medida en que este ser tiene que ser elegido, el problema del ser en general y el ser indeterminado se plantea desde el comienzo para el *Dasein*. Bueno, después el análisis sigue en varias otras formas, pero lo importante es que él lo que está haciendo es privilegiar un cierto tipo de entidad que no es en realidad una entidad, el *Dasein*, y ligar la experiencia del ser en general a un cierto tipo de contenido particular, de experiencia

particular, es muy distinto, por ejemplo, la forma en que Aristóteles había considerado el problema del ser. Para Aristóteles el ser es la más general de todas las categorías y que de esa manera se plantean todos los problemas definicionales a los cuales me he referido antes.

Pues bien, ¿por qué es importante esto para el tema que estamos hablando? porque lo que he tratado de desarrollar en mi trabajo es la idea que esta experiencia del ser en general como opuesto al ente, a los entes particulares, no es algo que se limite simplemente a la ontología fundamental de Heidegger, sino que puede tener una versión desde el punto de vista de la construcción de los espacios comunitarios.

Lo que me parece que es central es la experiencia de la falta. Para Heidegger hay una experiencia de la falta que es el dominante, que es la no-experiencia, mejor dicho, de la muerte, es decir, en la medida en que esta botella está aquí, esta botella es un ente dotado de ciertas características, pero en la medida en que hay una posibilidad de un no ser radical que es la muerte, la posibilidad más auténtica de la existencia para Heidegger, en la medida en que es la confrontación con esta experiencia, esta botella no es simplemente una botella, sino es aquello que testimonia la presencia del ser. Hay, por ejemplo, un poema de Borges en el que habla del fin de una batalla; que cuando termina la batalla ya habla del “recuperado sabor del agua y el vino”, es decir, que ese “recuperado sabor” tiene una dimensión ontológica porque el vino era el mismo antes y después, pero el “recuperado” quiere decir que había la posibilidad de que el vino y el agua no estuvieran más allí.

Entonces, la cuestión es ver para esta distinción óntico-ontológica si podemos transferir esta dualidad entre lo óntico y lo ontológico del momento de la experiencia de la nada radical -que sería la muerte en Heidegger- a una serie de otras experiencias que se dan en la construcción de un proceso comunitario. Y aquí es donde yo he tratado de mostrar la presencia de esa dualidad en una serie de otras experiencias. Por ejemplo, en el caso de Hobbes, Hobbes se enfrentaba con la posibilidad del estado de naturaleza, es decir, con la posibilidad de una lucha de todos contra todos que haría imposible la existencia del paso comunitario. Pero en ese caso, el orden social es algo que se experimenta en el estado de naturaleza como aquello que “falta”, y si el orden social es aquello que falta y la falta tiene un carácter absolutamente radical, en tal caso, lo que vamos a enfrentar es el hecho de que cualquier orden, cualquier orden en la medida en que asegure el orden va a ser aceptable independientemente del contenido de ese orden, es decir, por un lado, en una situación de radical desorden lo que necesitamos es un orden, entonces, el orden que va a ser impuesto va a tener un cierto contenido óntico, pero al mismo tiempo va a ser la encarnación de una función ontológica que es la necesidad del orden en general. Esta distinción entre, en inglés se puede utilizar mejor que en español, sería *ordering* y orden, ordenar, pero ordenar no tiene los mismos matices en español, el ser y el ente sería el caso de Heidegger, ordenar y el orden concreto que es impuesto, esta dualidad entre lo óntico y lo ontológico es lo que es fundamental en este tipo de análisis porque sin la dimensión ontológica la hegemonía resultaría impensable.

¿Qué es la hegemonía? La hemos definido el otro día como diciendo que es un tipo de experiencia por el cual un contenido concreto asume la representación de una totalidad, en ese caso, un contenido óntico asume la función ontológica de construir esta totalidad. De ahí he pasado a definir lo político como diferencia de la política, el punto que discutíamos

ayer, como la experiencia fundamental de lo social, la experiencia ontológica de lo social, porque si lo social es una serie de ordenamientos ónticos y esos ordenamientos ónticos son puestos radicalmente en cuestión en un cierto punto a una cierta altura, en ese caso lo que vamos a enfrentarnos es con la posibilidad radical del no ser de lo social y la refundación de lo social a través de actos de institución, por eso de la misma manera que la experiencia del ser en Heidegger no se da a través de una generalización, partiendo de categorías regionales, la experiencia de lo político no coincide con ninguna categoría regional, si lo político es lo instituyente de lo social, el acto de institución de lo social, en ese caso lo político, penetra prácticamente toda experiencia social concreta. ¿Esto no sé si es la explicación que tu quería que hiciera?

Muy bien, de esto en realidad podemos pasar muy fácilmente a la cuestión del sujeto. Y la cuestión del sujeto es estrictamente ligada a esta dualidad óntico-ontológico que acabo de describir. En *Hegemonía y estrategia socialista* nosotros habíamos planteado el sujeto como reducido a posiciones de sujeto porque lo que queríamos fundamentalmente era desligarnos de una concepción esencialista del sujeto como previa a las relaciones sociales con la noción del cogito cartesiano que penetra todo el pensamiento moderno acerca del sujeto y en esa medida lo que habíamos hecho era plantear que no hay en realidad sujeto sino que hay sujetos, posiciones de sujetos esparcidas en el interior de una estructura, pero esto presentaba una cierta dificultad, y es que en esa medida el sujeto sería enteramente óntico porque si los sujetos esparcidos en el seno de la estructura son lo único que hay y las estructuras tienen un carácter fundamentalmente óntico, en ese caso no hay posibilidad de dar al sujeto ninguna otra función, es en el punto en que, por ejemplo, la crítica que hizo Slavoj Žižek de nuestro libro, dentro de la aceptación general de nuestro planteo, es una crítica que me parece que es correcta y a partir de ese punto he tratado de elaborar otra noción del sujeto. De la misma manera que lo óntico y lo ontológico se interpenetran del modo que acabo de describir, del mismo modo tenemos una dualidad óntico-ontológica en torno al sujeto, que es -como acabo de decirlo- desde el punto de vista óntico los sujetos son las posiciones de sujeto en el interior de la estructura, y ahí el estructuralismo clásico planteaba su distinción -la distinción que ustedes conocen- por la cual sólo hay estructuras. Yo no hablo “son las estructuras que hablan a través de mí”, etcétera, etcétera.

Pero hay dos puntos en los cuales la dimensión de sujeto escapa a esta situación y es lo que, por ejemplo, Slavoj Žižek ha denominado “el sujeto anterior a la subjetivación”. ¿Qué es el momento de la subjetivación? Es el momento de la identificación con una cierta estructura, planteemos por ejemplo en la forma más simple este problema para estar seguros de que tenemos todos los pasos del argumento. La forma en que la cuestión del sujeto aparece en los escritos iniciales de Lacan, por ejemplo, en el trabajo sobre el *estadio del espejo*. El argumento es que en el momento en que el niño nace no puede distinguirse a sí mismo del ambiente exterior; hay una continuidad total con ese mundo exterior que es simplemente la continuidad de su presencia en el vientre materno, pero el niño empieza a tener consciencia de su individualidad, de ser algo separado del mundo en que está a través de la experiencia de lo que le falta y quiere tener el pecho de la madre, pero el pecho de la madre no está allí, empieza a sentir sensaciones de desagrado y de esta manera se va empezando a reconocer a sí mismo como algo separado del mundo en el cual vive simplemente a través de lo que le falta, entonces tenemos un momento de falta originaria al origen de todo esto, ni siquiera

se puede reconocer como cuerpo unificado, es lo que Lacan llama *le corp morcelé*, el cuerpo fragmentado.

Entonces, ¿cómo se produce un primer sentimiento de una transición de la individualidad particular, esta individualidad como falta a una transindividualidad como positividad? El argumento de Lacan es que eso se da a través del momento en que el niño ve reflejada su imagen en el espejo porque en ese momento él tiene por primera vez la idea de su cuerpo como una cierta totalidad, en la medida en que el cuerpo es una cierta totalidad él experimenta el alborozo de verse por primera vez identificado con una cierta imagen. Ahora, esa imagen es imaginaria porque la imagen le da al niño la idea de una totalización que no es completa, ¿por qué? en los hechos no es completa porque él no puede mover sus miembros libremente, etcétera. Es decir, que hay una identificación imaginaria, el sujeto de la falta pertenece ahí pero solamente a través de la identificación consigue una presencia -si ustedes quieren óptica- dentro de la estructura que es una presencia que se va a desarrollar más tarde con la entrada del niño al lenguaje. Y la idea es que de alguna manera ésta es la matriz primaria de las identificaciones a las cuales van a seguir todas las identificaciones secundarias y la vida del individuo va a ser una sucesión de identificaciones en la búsqueda de una plenitud que por definición le va a estar siempre negada, en esta medida. Entonces, nosotros tenemos una primera dialéctica entre el sujeto como falta y el sujeto óptico de la identificación después con el acceso a lo simbólico, es decir, al lenguaje, este mecanismo se va a ir repitiendo, pero entonces la dualidad entre lo óptico y lo ontológico ustedes la ven presente allí. Lo ontológico es la búsqueda por un sujeto que sea un sujeto total, que es inaccesible. Por el otro lado, que lo óptico serían las distintas posiciones de sujeto con lo que uno consigue identificarse dentro de la estructura, es decir, que todo acto identificatorio va a ser un acto que en la última instancia va a fracasar y esto por dos tipos de razones, una la que he estado explicando en términos genéticos pero hay otro problema, que es el problema que las estructuras no pueden simplemente hablar a través mío, como el estructuralismo clásico lo pensaba, porque las estructuras son ellas mismas incompletas, y ese carácter incompleto de las estructuras es un rasgo enteramente dominante en ellas, es decir, en nuestra primera sesión hemos descrito por qué una estructura total de diferencias no puede nunca lograrse y en esa medida, el ensueño de una completud y plenitud no pueden tampoco realizarse.

Bruce Holsinger en su libro muy importante de *Lacan and Sartre* ha hablado de esto en términos del real lacaniano y ha dicho que en realidad en Lacan hay dos reales; el real número uno que es el que corresponde a esta experiencia originaria que acabo de describir -que es en realidad nuestra hipótesis- pero el segundo real -que para nuestro análisis político es mucho más importante- es el hecho de que las estructuras presentan lo que él llama los *deckeins* (¿?) *in the symbolic order*: las fallas dentro del orden simbólico porque no hay en el orden simbólico la posibilidad de un cierre completo, lo que se va a dar necesariamente es un real que va a ser reproducido por las mismas fallas estructurales, y ese real es absolutamente ineliminable, es decir, que la dimensión ontológica de los límites de toda positividad y la dimensión óptica de aquellas superficies que sirven como puntos de identificación es algo que se va a reproducir indefinidamente.

En la vida política ustedes lo pueden ver eso muy claramente, por ejemplo, hay un hecho que está formado a través de este discurso como responsable de la falta, hay una

positivización de la falta originaria, una transferencia de la falta de la estructura, por ejemplo, ustedes dicen “estos malos bichos de la universidad no me promueven y si me promovieran yo podría ser tal y tal cosa y tal cosa” y la falta de promoción se transforma entonces en el símbolo de la falta y un buen día el desastre ocurre: son ustedes promovidos y entonces los edificios siguen sin haber sido conmovidos en lo absoluto, el mundo sigue como antes, la falta está allí adentro pero uno está peor que antes porque ya no tiene un discurso con el cual tú consigas positivizar la falta, eso está allí. Es lo mismo que ocurre en el amor, se piensa que una determinada persona es la persona que va a producir esa sutura y que va a llenar totalmente la falta, ahora la pobre otra persona pudientemente no puede cumplir ese rol, no hay ninguna persona que pueda cumplir ese rol porque la falta es constitutiva y entonces incluso la más exitosa de las relaciones va a ser siempre la negociación de un fracaso último. Ahora, esto es importante en el sentido de que precisamente por que hay esta falla estructural es porque hay sujeto y entonces el sujeto se liga a esta doble experiencia por la cual hay una falla en la estructura y, de otro lado, hay un intento por llenarla y por esto mismo también hay historia porque hay una sucesión de intentos de lograr este cierre último que claramente no puede lograrse en ningún caso.

Y esto me lleva a dos puntos que son centrales para la teoría del sujeto. En primer lugar, la experiencia de la indecidibilidad. En mi trabajo yo he definido al sujeto como la distancia, - he definido la decisión pero el sujeto ocupa un lugar central en el momento del paso a la decisión- como la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión, es decir, hay sujeto cuando esta falta originaria debe positivizarse en algún sentido y lo único que puede lograr esta positivización es el momento de la decisión. Ahora, la decisión no es nunca una decisión radical, la decisión es siempre una decisión parcial porque la estructura falla, pero nunca falla totalmente, es decir, que nosotros tenemos la experiencia de que ciertas áreas de la vida social están dislocadas y sólo pueden ser reconstituidas a partir de una decisión. Pero, por otro lado, no todas las áreas de la vida social están dislocadas, nadie tiene un punto de partida que pueda ser considerado como absoluto, por tanto nadie es enteramente un sujeto. En la medida en que yo vivo dentro de prácticas sedimentadas y obedeciendo al mecanismo de la repetición yo no soy un sujeto. Yo solamente soy un sujeto en la medida en que la decisión crea la necesidad de una identificación de tipo nuevo. Si el sujeto tiene esta función ontológica de positivizar la falta y de identificarse con aquello que está destinado a ser una forma de plenitud, en ese caso, el sujeto solamente existe ligado a experiencias de dislocación.

Ahora, una vez que hemos dicho esto el problema que nos queda es la naturaleza de la decisión y, allí nosotros tenemos dos tendencias extremas y, de esas dos tendencias yo me delimitaría de ellas. La primera es que la decisión tiene que estar siempre fundada en una norma, es decir, que la eticidad de toda decisión presupone una norma y allí es donde se puede amplificar, por ejemplo, la posición originaria de Rose o la ética comunicativa de Habermas como formas típicas de un normativismo en términos de la decisión. De otro lado, ustedes pueden encontrar el decisionismo radical, es decir, toda decisión es últimamente arbitraria y lo decidido no se funda más que en el acto de la decisión, que es una posición con la cual se ha identificado el pensamiento de Karl Shmitt no necesariamente en una norma correcta porque no es exactamente lo que Karl Shmitt está diciendo.

Pero ¿cuáles serían mis desacuerdos con estas dos proposiciones? En primer lugar, que todo normativismo de la decisión hace imposible el pensar la condición de sujeto porque si hay una norma que dicta el modo en que la falta debe ser llenada en ese caso la falta no es la experiencia de una falta constitutiva, en segundo lugar, con el decisionismo radical, que todavía quiero que me muestren quién exactamente lo sostiene. Lo que se estarían afirmando, en teoría, sería que el sujeto de la decisión es el omnipotente, si algo se acerca a eso sería un poco el sujeto sartreano, es decir, aquél que puede decidir cualquier cosa pero por eso mismo no tiene razones para decidir ninguna. El problema es que un decisionismo radical presupone una situación de omnipotencia, es decir, un sujeto que no está limitado por ninguna falla estructural pero si el momento del sujeto es solamente un momento parcial dentro de la construcción general de la subjetividad, en ese momento nunca vamos a estar en esa posición de omnipotencia desde la cual la decisión va a operar.

Para darles un ejemplo que creo discutimos una vez allá en México, una novela que estaba leyendo, una novela italiana acerca de una huelga a comienzos del siglo en Italia, los obreros han estado en huelga por cerca de dos meses, se están agotando los fondos, los patronos no están dispuestos a ceder absolutamente en nada y ellos no saben qué hacer. Entonces, tienen una asamblea y en la asamblea simplemente no tienen más razones para una cosa que para la otra entonces el secretario general está aquí como yo frente a ustedes y todos lo miran al secretario general para que él decida, le están atribuyendo la responsabilidad de la decisión al pobre diablo éste y él está allí sin saber qué hacer y sabe muy bien que si decide terminar con la huelga nadie lo va a culpar, pero de otro lado él tampoco está convencido de que sea la mejor solución y mira por un minuto y en un momento dado una mosca viene y se posa en su frente y él dice: “¡Ah! bueno, sigamos la huelga”. Es un poco un ejemplo de una decisión que aparentemente sería radical en el sentido de arbitraria, pero no es arbitraria porque todo el contexto de la huelga limita las posibilidades de lo que es pensable y decible, pero hay ciertas situaciones dentro de ese momento estructural en las cuales la decisión tiene que ser una decisión radical.

Ahora, por eso mismo he tratado de sostener en mis trabajos que esta decisión, este decisionismo concebido de este modo es también la condición de la libertad ¿por qué? Porque si la decisión no fuera en la última instancia arbitraria querría decir que hay una racionalidad que me precede que es la misma que decide por mí, por ejemplo, uno no tiene posibilidades de decisión dentro de una estructura matemática. Es decir, que la experiencia de la decisión es al mismo tiempo la experiencia de la complementariedad entre poder y libertad. Poder y libertad tradicionalmente serían presentados como antagónicos, es decir, cuanto más poder exista en una situación menos libertad va a haber, sin embargo, esto no es así, es decir, hay poder ¿por qué? porque en una situación donde hay varias decisiones posibles una decisión se impone que no es la decisión que prefieren otros sectores de la población, es decir, para otros sectores de la población esta decisión va a ser una relación de poder, incluso si la relación de poder se manifiesta a través de una elección libre.

Pero si no hay en última instancia una racionalidad de la decisión, si la decisión es arbitraria, en este caso lo que se asegura es que quien decide es realmente libre porque no hay ninguna racionalidad anterior que lo esté oprimiendo a tomar esa particular decisión. Entonces, como esa decisión va a tener relaciones de imposición sobre otros sectores, estos otros sectores la van a vivir como poder, pero sin ese poder no habría tampoco libertad, es

decir, que la más democrática de las sociedades no es una sociedad que va a eliminar el poder es una sociedad que va a estructurar el poder de una manera distinta. Hegel, por ejemplo, en la *Filosofía de la historia* tiene toda esa ablución con la cual él trata de presentar el trazado de la libertad y entonces él dice, “en las sociedades orientales el único que es libre realmente es el déspota” porque posteriormente se va pasando al cuerpo de ciudadanos y el momento del sujeto en el momento de la elección libre empieza a generalizarse en la sociedad moderna y a partir de la revolución francesa él ve el momento en que la libertad pasa a identificarse con el cuerpo de los ciudadanos, pero esa libertad de todos modos él la considera como necesariamente idéntica con la necesidad, el argumento que él hace es el siguiente: -es interesante para la cuestión del sujeto porque toda la base del argumento de Hegel es que donde antes existía la sustancia tiene que existir el sujeto, es decir, que cuando reconocemos el mundo por lo que es, reconocemos el mundo como absolutamente transparente a la razón, es decir, como subjetivo. No mi subjetividad particular desde luego, el sujeto absoluto y, entonces para él el problema de la libertad y el problema del poder se elimina al llegar una situación en que el poder como constricción exterior no existe más porque el momento del objeto ha sido totalmente absorbido dentro del momento del sujeto.

Para Hegel infinitud y libertad significan exactamente lo mismo, el sujeto infinito es el sujeto que es absolutamente libre, ahora ¿cómo soy yo absolutamente libre como individualidad personal en una cierta estructura? Lo soy en la medida en que lo que aparecía antes como constricción exterior lo empiezo a vivir ahora como algo que pertenece a mi propia racionalidad. Hegel decía “la verdad del individuo es el pago” ¿esto significa que el individuo debe subordinarse al Estado? No. Lo que significa es que el individuo cuando se piensa hasta el fondo de su ser empieza a ver que solamente se puede realizar dentro de un sistema ético-político comunitario y la necesidad interna del Estado para la comunidad en ese sentido pasa a ser aceptada por el individuo como parte de su propia identidad y de esa manera todo lo que antes era constricción interior aparece simplemente como realización de la propia subjetividad, la propia subjetividad se realiza en el sujeto absoluto de la historia o se reconoce en el sujeto absoluto de la historia y entonces no hay más limitación del sujeto por el objeto.

La noción de libertad y de subjetividad que estoy presentando aquí es la opuesta y yo creo que es la única compatible con la teoría de la hegemonía, es decir, la subjetividad nunca va a ser una subjetividad universal en este sentido, va a ser siempre una subjetividad parcial, pero esta subjetividad parcial que puede universalizarse, en cierta medida, sobre la base de los mecanismos hegemónicos que hemos definido en este seminario, es una subjetividad que nunca va a eliminar su carácter de particularidad, puede superar la particularidad a un cierto punto pero no puede eliminar este momento de particularismo de manera plena. En ese caso la relación del poder va a estar presente siempre en lo social, pero la relación de poder va a ser necesaria para liberar a ciertas fuerzas de ciertas restricciones, es decir, que la relación libertad-poder de alguna manera se desplaza dentro del tejido social pero no puede ser nunca eliminada modo completo.

Ahora quisiera pasar a un punto que me parece capital para completar toda nuestra discusión acerca del significativo vacío, del significativo flotante, de la categoría del significativo como tal que hemos distinguido antes, creo que también puede iluminar ciertos

aspectos de esta discusión que hemos tenido aquí, el problema es el siguiente: lo importante en este tipo de análisis es ver que la relación entre significante y significado tiene que ser tal que el momento del significado no desaparezca sino que se reduzca al momento del significante, o sea, que les voy a dar una pequeña descripción lingüística cuyas consecuencias políticas voy a pasar a explicar luego. La pequeña explicación lingüística en una forma super resumida que ustedes la pueden encontrar en mi artículo “Discourse”; discurso que creo que están en los materiales que han sido repartidos, pero ahora quiero dar la explicación paso por paso. El problema está ligado estrictamente al tipo de formalización que es requerido por un análisis de tipo estructural.

Como ustedes saben, para Saussure el lenguaje -eso lo hemos visto ya- era un sistema de diferencias, y su análisis tenía dos tesis fundamentales: la primera que hemos ya descripto que en el lenguaje no hay términos positivos sino diferencias; la segunda que era que el lenguaje era forma y no sustancia, esto es muy importante. Para él lo que cuentan como tal son las relaciones formales entre términos, por ejemplo, él da el ejemplo del juego de ajedrez. Cuando yo juego al ajedrez y no importa cuales sean las piezas, lo que importa son las reglas de movimiento que las que unen. Yo puedo tener, por ejemplo, que las piezas de ajedrez son de mármol, que son de madera, que sólo son papelitos que se mueven en cierta forma y, en la medida en que todas cumplan el mismo sistema de reglas yo voy a estar jugando al ajedrez. Es decir, que tenemos siempre en el análisis discursivo que movemos de la estricta lógica de los contenidos al momento de la forma, es decir, al conjunto de reglas que los une. Por ejemplo, para darles un ejemplo de política, ha sido muy importante en la política francesa desde fin del siglo pasado que haya un movimiento político radical que cumpla lo que se llama la función tribunicia, es decir, que es un grupo que rara vez llega a ocupar el gobierno pero que de otra forma organiza lo que se llama *le peuple de gauche*, el pueblo de izquierda y la función tribunicia es atacar al sistema existente de modo que una cierta guerra de posición se mantenga permanentemente allí y la gente está acostumbrada a esto.

En los años sesenta y ochenta esta función tribunicia desaparece simplemente por que la izquierda, primer lugar, llega al gobierno y, en segundo lugar, cuando ya está en el gobierno es cada vez menos distinguible de la derecha porque ha hecho una especie de centro global en el cual esa función de guerra de posiciones, esta función tribunicia ya no es ocupada por nadie. El resultado es que los que pasan a ocupar esta posición son los sectores de la extrema derecha: el Frente Nacional de Le Penn son los que están afuera del sistema y representan la opción radical que es una opción radical ya no de izquierda sino de derecha, pero el resultado es que por el hecho mismo de que ellos ocupan ese lugar muchos votantes de izquierda se mueven en la dirección de Le Penn, el electorado del Partido Comunista, una sección por lo menos ha comenzado a votar por el Frente Nacional, es decir, que lo que está ocurriendo es que la forma predomina sobre la sustancia, la gente se reconoce en un cierto momento de oposición, y el hecho de que el movimiento de oposición sea de izquierda o sea de derecha es un segundo tipo de consideración. La sustancia “izquierda” o “derecha” empieza a no ser tan importante y la forma es lo que predomina y el periodo de crisis orgánica como lo llamaba Gramsci, en que hay cambios políticos de todo tipo, en que ya no hay una estabilización en la relación entre forma y sustancia, lo que se va a dar es que la forma tiende a emanciparse de la sustancia y puede adherirse a la sustancia de los contenidos más diferentes imaginados.

Ahora, el análisis de Saussure presentaba la siguiente dificultad; por un lado Saussure decía que hay un isomorfismo completo entre el orden del significante y el orden del significado, es decir, que en cada palabra por cada serie de sonidos, que constituyen la palabra va a corresponder un concepto y un solo concepto, es decir, que entre el orden del significante y el orden del significado va a haber un isomorfismo radical, de modo que nosotros vamos a tener (escribe en la pizarra) aquí supongamos este es el orden del significante y sea un isomorfismo radical; este va a ser el orden del significado como ustedes ven completamente isomorfo respecto al Ahora, el problema que se planteaba a este tipo de análisis es que si hay un isomorfismo radical y, de otro lado, el orden lo que cuenta es la forma y no la sustancia. Yo tengo que olvidarme que esta es sustancia fónica y esta una sustancia conceptual concentrada sólo en la forma, pero si hay un isomorfismo, la forma va a ser total e igual, exactamente igual y entonces va a ser imposible diferenciar el orden del significante del orden del significado y, por consiguiente, toda la concepción del signo de Saussure aparece amenazada y la única forma en que Saussure resuelve este problema es brandeando?, es decir, reintroduciendo subrepticamente la sustancia dentro de la definición del signo. El resultado de esto es que la segunda generación de lingüistas estructuralistas, la Escuela de Copenhague, lo que trató de hacer es superar esto rompiendo el isomorfismo entre estos dos órdenes, por eso se llamó la escuela glosemática dividiendo también el orden del significado en fonemas, por ejemplo, si tenemos el significante vaca, acá tenemos un elemento de cuatro sonidos, es decir, ellos pasan de la palabra como unidad lingüística a esta unidad menos que son los fonemas y, de otro lado, puedo desglosar el experimento esta sucesión de elementos en otra serie de distinciones al nivel conceptual, por ejemplo, vaca es animal; femenino; adulto, etcétera y cada una de estas distinciones está claro que no corresponde con las distinciones de un fonema y, entonces, sobre esta base pensaban que podían distinguir al nivel de la pura forma el orden del significante y el orden del significado y esto tuvo una influencia enorme en la formación del estructuralismo contemporáneo, toda la semiología(fin de la primera parte del cassette)

....si la relación es estrictamente formal, no tiene porque aplicarse simplemente al lenguaje hablado o escrito puede aplicarse a cualquier materia significativa a condición de que este formalismo radical haya sido aceptado y, entonces, comenzaba a describir en términos lingüístico el sistema de alimentación, el sistema de los muebles, los automóviles, la moda todo podía describirse estrictamente en estos términos porque el análisis había pasado a ser estrictamente formal. Para darles un ejemplo, tenemos la distinción entre sintagmas y paradigmas -que ya he explicado previamente- entonces nosotros tenemos, por ejemplo, un menú, y tenemos un arreglo sintagmático en el menú, tenemos primero la entrada, después el plato principal y después el postre. Estos elementos están en la relación sintagmática porque no los puedo alterar, no puedo empezar por el postre y terminar con la entrada y, de otro lado, dentro de la entrada puedo encontrar varias opciones de varios platos, o sea, que estos varios platos están en una relación de sustitución unos con otros, es decir, que están en una relación de tipo paradigmático y así con todas las otras distinciones lingüísticas, pero la condición de este progreso fue que realmente se consiguiera definir la relación entre significante y significado de manera estrictamente formal porque de otro modo hubiera estado siempre dependiente de la introducción de la sustancia en la definición de la distinción y hubiera de esa manera el análisis estado amarrado a el lenguaje en el sentido estricto y no se hubiera podido generalizar en una dirección semiológica.

Ahora, ¿por qué esto es importante para el problema que quiero tratar con ustedes? Porque en realidad la generalización de este modelo formal permite llegar a una teoría de la hegemonía que no está estrictamente dependiendo de la materialidad de los contenidos, por supuesto que no permaneciendo en lo semántico incorporando todas las otras tradiciones que se han desarrollado a partir de ese momento. Les voy a dar un caso que está discutido en el libro que he escrito con Zizek y Butler, que es tomado de Freud, del “hombre de las ratas”. El hombre de las ratas ha formado un complejo a partir del cual la palabra “rata” se liga con una serie de otros contenidos que es lo que forma el complejo. Ahora, algunos de estos contenidos operan al nivel del significante, otros contenidos operan al nivel del significado, por ejemplo, al nivel del significado: rata se liga con pene porque las ratas esparcen las enfermedades venéreas y otro tipo de enfermedades de este tipo, en ese caso la ligazón rata-pene está ligado a algo que las ratas hacen, está ligado a un cierto contenido, pero por el otro lado ustedes tienen que la palabra rata es similar a la palabra “raten” en alemán, la palabra raten significa un pago a plazos y de esa manera se ligan las ratas con los florines, de otro lado, la palabra rata evoca “Spilraten” que significa jugar a las cartas y el padre del hombre de las ratas era un jugador, de modo que a través de estos elementos el padre entra en la formación del complejo general.

Ahora, raten, shpilraten opera a nivel de la similitud del significante; sífilis opera al nivel del significado, pero el problema importante es que independientemente de que operen al nivel del significante y del significado, todos son elementos que definen posiciones dentro de una estructura formal total y esto es absolutamente importante en psicoanálisis porque lo que se puede ver a través de esto es que hay una substitución de contenidos con una estructura formal que es la estructura del complejo que se mantiene similar, es decir, que la gente varía, por ejemplo, si uno piensa en el instinto de repetición, el instinto de repetición significa que ya sea que yo esté en el Hotel Misión en Jalapa, o ya sea que yo esté en Londres aunque el contenido de mi experiencia sean totalmente distintos yo voy a repetir un cierto mecanismo entonces, va a haber una sustitución de los contenidos en tanto que la estructura formal del complejo se mantenga sin mayor cambio.

Ahora, por esto mismo es que cuando los lacanianos hablan de la materialidad del significante, el término es ambiguo y en realidad la escuela lacaniana, en algunos casos lo ha aclarado, pero no en otros casos, y el mismo Lacan en sus escritos es un tanto ambiguo en este respecto. En un artículo que ha escrito Jasón Glynos? ha hablado de este problema y ha mostrado que en realidad el significante, el significado y el signo son todos significantes porque son posiciones que no están ancladas a ningún significado fundamental, por eso como digo, cuando se habla de la materialidad del significante se pueden querer decir dos cosas, o bien que esta relación estructural entre significante, significado y signo se reproducen o cambia, pero siguiendo ciertas reglas que pueden determinarse a nivel formal, más allá de los contenidos, en este caso no habría ningún problema, o bien, lo que se refiere uno con materialidad del significante es a la sustancia fónica como tal, pero si uno se refiere a la sustancia fónica como tal uno vuelve a la posición saussuriana original por la cual el momento de la sustancia tiene que ser incluida en la definición del signo. Si, por el contrario, se supera esta noción sustancialista de la materialidad del significante y se llega a una concepción formalista por la cual el significado y el significante son los dos significantes en ese caso uno puede tener un horizonte de posibilidades mucho más amplio.

Para darles un par de ejemplos de la política. El emperador de Japón, a partir de la guerra mundial era considerado un ser divino y la noción de la divinidad asociada al sistema político era algo que era consustancial a toda la psique del pueblo japonés, nadie podía ver al emperador, nadie escuchaba la palabra del emperador, la primera vez que el emperador habló por radio fue dos días antes de la rendición de Japón en la guerra y su discurso consistió en una frase que dijo “los últimos desarrollos armados no han sido muy favorables al Japón” esa fue la única vez hasta ese momento que el pueblo japonés había escuchado hablar a Hiroito. Después de la guerra como posición de los aliados, el emperador es mantenido pero el emperador renuncia a sus atributos divinos. Ahora, el hecho de que el emperador renunciara a sus atributos divinos crea un vacío en la psique colectiva porque cualquiera fuera el emperador algo tenía que cumplir esa función divina en relación con el sistema político y uno no puede entender el sistema de los partidos y como van evolucionando en Japón a partir del momento, sino a partir de las lógicas sustitutivas de la divinidad, es decir, la sustancia el emperador ya no está allí como ser divino, pero lo divino empieza a reintroducirse en el sistema político japonés a través de una variedad de otros métodos.

Por supuesto, estas estructuras formales no son eternas, estas estructuras formales pueden cambiar pero lo que quiero insistir en que para el análisis del discurso es absolutamente importante determinar la sucesión de los contenidos, por un lado, y la permanencia o ruptura en la estructura formal, por el otro, porque las más dispares formas de sustitución pueden operar. Yo no sé, por ejemplo, estudiando el sistema mexicano y la noción de democracia cómo la asociación de ciertos mitos fundadores de la revolución y el funcionamiento del sistema democrático funcionan, por ejemplo, en la disolución del mito revolucionario o la persistencia es algo que me parece que es absolutamente importante si uno va a entender el sistema político mexicano, hay ciertas estructuras políticas en las que la divinidad de los orígenes juega un papel absolutamente importante para mantener psicológicamente el sistema político en su conjunto.

Hay otras sociedades en las que, por el contrario, el mito de los orígenes ya no juega ningún papel, en Inglaterra, por ejemplo, el mito de los orígenes no es un elemento importante, los únicos que explotan el mito de los orígenes son ciertas extremas sectas de derecha que apuntan la Union Jack y demás, pero no tienen ninguna influencia real sobre el sistema político. En Irán por supuesto el mito de los orígenes es absolutamente dominante y de esta manera a lo que voy es que podemos ir distinguiendo toda una serie de aspectos, pero en la medida en que entendamos que la relación entre contenido y forma es una relación que se renegocia todo el tiempo.

Bien, hay una última serie de puntos que quisiera por lo menos esbozar aquí, ayer lo empezamos en la reunión del equipo de investigación a tratar y que no están no relacionados con lo que acabamos de decir, que son los problemas concernientes a la cuestión de la ética. A mi modo ver lo que es necesario en relación con la cuestión de la ética es distinguir o deconstruir dos tipos de relaciones; un tipo de relación se refiere a la relación entre lo descriptivo y lo normativo, el otro se refiere la relación entre lo normativo y lo ético.

¿Cómo concebir la relación entre lo descriptivo y lo normativo? En principio nosotros tenemos una distinción que viene de Kant por la cual yo puedo describir una situación en términos factuales y por otro lado evaluarla, una se refiere al conocimiento, la primera que es la razón pura, la otra se refiere a la práctica social, las dos son prácticas a la razón práctica y entre las dos hay una separación que es fundamental, eso mismo se repite, por ejemplo, en Weber con la distinción entre las ciencias de hecho y ciencias de valor y es una distinción que está presente en buena medida en el pensamiento contemporáneo, por ejemplo, una cosa es decir “yo estoy sosteniendo un micrófono” esto es un hecho independientemente de toda afirmación de valor, de otro lado, yo puedo decir “Jalapa es bella” y este sería un acto evaluativo.

Esta distinción no es una distinción que halla existido siempre en el pensamiento filosófico, es una distinción que empieza realmente con Kant, como ya decíamos si uno ve la *Ética Anicomá* de Aristóteles en la cual se describen las virtudes esa descripción de las virtudes es completamente independiente que es al contrario; es a la vez descriptiva y normativa, es muy difícil saber si la descripción de una virtud es una descripción o si es una evaluación, porque en la mente de Aristóteles la distinción entre estos dos aspectos simplemente no se presentaba y en el marxismo, por ejemplo, una afirmación muy frecuente que hay en el marxismo descriptivo pero no es normativo, es decir, que en el marxismo hay un déficit normativo que no puede ser fácilmente colmado, sino en los términos de la teoría. En realidad esto no me parece que sea así, hay una normatividad implícita en el marxismo pero esta normatividad nos conduce a la noción de libertad como infinitud y autonomía de Hegel a la cual me estaba refiriendo antes, por ejemplo, una afirmación en el marxismo tal como la postulación de una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de los demás, ¿es esta una afirmación normativa o descriptiva? Es, por un lado, descriptiva porque él está describiendo el mecanismo histórico que a su modo de ver va a conducir a ese tipo de sociedad, pero al mismo tiempo hay un postulado moral de aceptar este tipo de sociedad ¿por qué las dos cosas no se dan separadas en Marx? Precisamente porque Marx se sigue moviendo dentro del modelo hegeliano según el cual el reconocimiento de la universalidad es al mismo tiempo el reconocimiento de la norma subjetiva que gobierna mi conducta, lo que les decía antes, el Estado es lo universal, la revolución es lo universal para Marx, pero entonces si el agente social llega hasta el fondo de sí mismo va a descubrir que la revolución es su verdadera naturaleza, entonces lo descriptivo y lo normativo simplemente se confunden.

Es característico que solamente el problema de la ética como problema separado se planteara en el marxismo en la obra de Bernstein o en la obra del austromarxismo, es decir, a un momento en el cual la confianza en las leyes internas de la historia se había debilitado en la cual no se pensaba que lo descriptivo condujera a un cierto final y, por consiguiente, se sintió la necesidad de empezar a ver una cierta fundamentación ética del socialismo, pero su problema de cualquier modo está allí. Un primer momento deconstructivo consiste en ver hasta qué punto esta distinción entre lo descriptivo y lo normativo es una distinción válida y, yo creo que no es una distinción válida porque los hechos sólo emergen en la vida práctica como decíamos ayer, por ejemplo, si yo trato de ir caminando hasta la ventana todas estas mesas van a ser un obstáculo, ese va a ser un hecho, si yo por el contrario trato de protegerme de un ataque, todas estas mesas van a ser una protección y entonces la presencia de la mesa va a ser algo distinto y se va a constituir en el acto de encontrar

facilidades y dificultades en mi vida práctica y, por consiguiente, dependiendo mis objetivos de tipo normativo en la vida práctica distintos tipos de hechos van a aparecer, es decir, no hay un orden de lo factual a menos que aceptáramos el mito de un observador totalmente exterior a la vida en la cual está participando, pero esta es la visión de alguien que vive en Marte y no tiene ninguna importancia práctica.

Lo que se da en la práctica son complejos descriptivos-normativos que constituyen el campo sedimentado de las prácticas sociales. Ahora, ¿qué es el momento de lo ético? A mi modo de ver, lo ético corresponde a una experiencia completamente distinta, lo ético es la experiencia de la distancia entre lo que factualmente se da y el momento de una plenitud alcanzable o no alcanzable, eso no importa por el momento, y a partir de esto se constituye una experiencia de la relación entre el ser y el deber ser, el ser incluye lo normativo, el deber ser incluye esta dimensión de *fullness*, de plenitud. En este momento, entonces podemos empezar a ver lo siguiente, lo ético sería, por un lado, la aspiración a colmar ese hiato entre el ser y el deber ser, entre la finitud y la infinitud, entre la limitación y la plenitud. Entonces, ¿cuál sería el contenido de lo ético? Y ahí me remito a lo que estaba explicando con anterioridad, si la plenitud es por definición inalcanzable, en ese caso lo ético no puede tener un cierto contenido y empieza a tener un contenido lo ético solamente en el momento en que yo invierto este sentido ético en un cierto orden normativo, pero el orden normativo en el cual yo voy a invertir lo ético como tal no se puede deducir de la experiencia de lo ético en cuanto tal.

Un ejemplo de experiencia de lo ético sería por ejemplo, la experiencia mística, el místico trata de llegar al momento de lo absoluto y, lo absoluto es algo que por definición es inefable porque si yo empiezo a dar un cierto contenido a lo absoluto en ese caso yo empiezo a empañar lo absoluto, a absolutizar lo relativo y en ese caso la experiencia de lo absoluto deja de ser experiencia de lo absoluto. El místico dice “Dios es absolutamente inexpresable” aunque después inmediatamente trata de expresarlo, pero de todos modos es la idea de lo inefable, la idea de la teología negativa es exactamente eso, la idea de definir a Dios a través de la negación de todo lo que existe como diferente al hombre de Estado, por ejemplo, Dionisio...dice “Dios no es alto ni bajo, no es cielo, no tierra, no es esto, no es lo otro” bueno páginas y páginas y la serie va a ser siempre incompleta porque todo lo que existe se puede encontrar en este proceso de enumeración. Ahora, en ese caso después el místico considera que al entrar en el mundo esa experiencia de lo absoluto, del estar más allá de todo apego a las cosas concretas, lejos de llevarlo a una retracción como un anacoreta, lo lleva a intervenir en el mundo con un sentido mucho más militante porque como él no está primariamente dominado por los objetos inmediatos del mundo puede entrar dentro de ellos con una fuerza de la que de otra manera carecería, si estuviera dominado por todas las contradicciones del mundo en que vive en ese caso su voluntad sería mucho más débil.

El problema fundamental está en cómo se pasa de esa experiencia absoluta de lo ético a las prácticas concretas en las que el místico se compromete en el mundo, o bien yo puedo deducir de la experiencia de lo ético un cierto tipo de actividad práctico-normativa o bien con lo que nos estamos enfrentado es con una inversión radical. Si yo pudiera deducir de la experiencia de lo ético un cierto orden normativo en ese caso la experiencia de lo ético no sería la experiencia de un absoluto imposible de trascender. Es decir, toda deducción

establecería una cadena de relación entre dos elementos y no hay deducción que pueda proveer eso a mi modo de ver. En ese caso lo que se trata por parte del místico es una inversión radical de ese momento de lo absoluto en una cierta práctica concreta, del mismo modo en que uno invierte la necesidad del amor en un cuerpo determinado o de la misma manera que uno invierte la necesidad de una sociedad totalmente justa en un orden indeterminado, es decir, que lo que el místico hace es proceder a esta inversión radical, en realidad en la práctica no es tan radical porque el místico se ha transformado en místico dentro de un cierto ámbito religioso en que la gente ya cree en ciertas cosas.

Un segundo ejemplo que les puede dar una imagen quizás menos apartada de nuestra experiencia que la experiencia del místico, la idea de la huelga general en Sorel. Sorel quiere mantener la pureza del espíritu revolucionario que impida la decadencia inherente a la sociedad burguesa, y considera que la clase obrera es la única clase en la sociedad que puede proceder a una regeneración moral de esta sociedad, pero entonces es importante que la clase obrera no se mezcle en política, sino que tenga una acción revolucionaria violenta, este es el tema fundamental de sus reflexiones sobre la violencia porque el problema importante no es la toma del poder, sino a través de la violencia proletaria proceder a la reconstitución moral de la sociedad, entonces es un discurso de la separación radical del obrero respecto a toda práctica político social, pero el obrero está comprometido en una serie de actividades, por ejemplo, el obrero va a participar en una huelga, el obrero va a participar en una toma de fabricas, el obrero va a participar en una manifestación, entonces lo importante para Sorel es cómo se efectúa esta participación. Si hay una huelga, la huelga va a ser por un alza de salarios, supongamos y, en ese caso, si el alza de salarios se obtiene, entonces todo el espíritu revolucionario desaparece. Cada una de las acciones en las que el proletariado interviene presenta ese problema, lo único que puede mantener vivo el espíritu originario del proletariado es un mito social, que para él es mito de la huelga general. La huelga general va a ser el momento en el cual el conjunto de la sociedad burguesa va a desaparecer y va a ser remplazada por un nuevo tipo de sociedad.

Ahora, ¿cuál es el contenido de la huelga general? La huelga general no tiene contenido, ni siquiera es un hecho que pueda ocurrir, es simplemente un horizonte como una idea regulativa kantiana, un cierto horizonte que impide que se disgregue la voluntad proletaria en una serie de objetivos parciales y, entonces, la participación en la huelga, en la toma de fabricas, en la manifestación va a ser una participación encaminada a entrenar la voluntad proletaria con vistas hacia ese objetivo que puede ocurrir o no, y más bien él preferiría que no ocurriera, pero que en el proceso va a ir produciendo un cambio en la relación de fuerzas de la sociedad, entonces ese objetivo final de alguna manera produce dos cosas: el militante que se lanza con vistas hacia ese objetivo final no está realmente limitado por los objetivos parciales de cada una de las movilizaciones, pero, por el otro lado, paradójicamente, por el hecho mismo de que no está limitado por ellas es mucho más militante en las acciones concretas en las que se compromete, estoy de acuerdo un poco con este tipo de lógicas de mi participación en el movimiento estudiantil en Argentina, la distinción entre la izquierda y la derecha se producía cuando nosotros teníamos objetivos concretos y los objetivos concretos daban lugar a movilizaciones, entonces, desde el punto de vista de la izquierda, nosotros que estábamos en la izquierda del movimiento estudiantil, el peor enemigo nuestro era el administrador universitario que venía con una solución a los problemas que planteábamos porque entonces la solución era obtenida y se producía una desmovilización

de los estudiantes que no era lo que nosotros queríamos, entonces la solución era proponer ciertos objetivos últimos que mantuvieran la movilización siempre en pie, era un poco como la idea de la huelga revolucionaria en Sorel.

Y de esa manera se iba creando una cierta subjetividad de masas, sus objetivos no importaban cuáles fueran eran significantes vacíos realmente, pero lo importante es que ellos mantenían la voluntad independientemente de las concesiones que se fueran obteniendo. Ahora, la conclusión que quiero deducir de este análisis acerca de lo ético y lo político es que una sociedad que no mantiene una distancia entre el orden ético y el orden normativo-descriptivo es una sociedad que es profundamente enferma. Una sociedad en la cual la administración gobierna y que no tiene un horizonte de transformación más allá de esas puras prácticas organizativas, es decir, una sociedad que no produce sus propios significantes vacíos es una sociedad en la cual no sólo la voluntad política, sino la moralidad general de sus participaciones va a necesariamente desvanecer. Yo creo que uno de los problemas de este comienzo de siglo es el hecho de que tenemos menos ideales que en el pasado, que este momento de lo ético, que puede ser invertido en ciertas acciones, empieza a ser experimentado en una forma mucho más difusa y en la medida en que esto ocurra evidentemente nuestra civilización va a estar en...y creo que realmente el objetivo que debemos plantearnos es cómo construir un nuevo imaginario en el cual este momento de lo ético, este momento de los significantes vacíos pueda volver a galvanizar la imaginación del.... Con esto termino.

Comentarios de Rosa Nidia

Mi contestación se pronuncia en tres ejes. El primero alude a la dimensión ontológica como instituyente de lo político, el segundo a la dimensión ontológica de lo ético y el tercer eje corresponde a un intento por hacer un puenteo, un puente conceptual entre lo político, lo ético y lo educativo entorno a la indecidibilidad de la estructura, la decisión y la identificación.

Primera parte. Cuando el estatus ontológico de los fundamentos del pensamiento ilustrado se erosionan hay una serie de efectos intelectuales en nuestra manera de pensar lo político. Se pone de manifiesto el carácter contingente de los fundamentos de la acción política, lo político como constitutivo de lo social y de lo normativo se reposicionan como dimensiones de dislocación que abre la posibilidad de la decisión. Decisión que siempre será situada óntica, contextual y singular.

Las estructuras resultantes de la reordenación posibilitada por la dislocación y por la decisión, es decir, estructuras o sistemas de diferencias sociales educativas, éticas, culturales, etcétera, siguen siendo vulnerables al exterior constitutivo, a la negatividad y a la contingencia. Son estructuras que siguen estando incompletas y no logran una sutura final. También se evidencia la dimensión de la lógica hegemónica como figura de intelección, pero también como categoría intermedia para pensar las relaciones de antagonismo y articulación que intervienen en toda estructuralidad o función estructurante de lo social, cultural, educativo, etcétera. En esta medida pensar lo político como dimensión ontológica, aunque para algunos como Rorty (1998) parezca una sobrefilosofización, es

decir, un exceso filosófico de la política resulta para nosotros o para mi personalmente una operación intelectual que abre un horizonte amplio a la vez que exige un rigor conceptual de gran productividad y riqueza para imaginar posibilidades y alternativas diversas, singulares y situadas entorno a lo cultural, lo social, lo ético, lo educativo etcétera, en el mundo contemporáneo.

Segunda parte. En el terreno de la normatividad la erosión del estatus metafísico de la razón, la historia y el sujeto entre otros, también tiene efectos profundos en el debate sobre lo ético y con esto cerró hoy Ernesto Laclau su intervención. En un libro reciente en el que dialogan y debaten Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek ampliamente ya mencionados en este ámbito, es un libro del 2000, Laclau concluye en su capítulo dos con seis puntos que me voy a permitir leer: Primero. La sustancia ética de la comunidad representa un objeto necesario e imposible. Imposible por la inconmensurabilidad entre lo particular y lo universal; lo óntico y lo ontológico -que le agradezco a Ernesto Laclau que haya profundizado hoy como su primer comentario- necesario, o sea, ya dije por qué imposible para ahora voy a decir por qué necesario, pues tiene que ser representado si lo ético se inscribe en un orden normativo. Segundo, esta inscripción no tiene condición intrínseca o lógica entre lo investido, -lo que él llama invertido y yo prefiero llamar investido de investidura- entre lo investido y las normas sociales que reciben esta investidura dependen en cambio de una decisión que es constitutiva y condicionada, ya también habló extensamente Laclau sobre las decisiones que no se dan al margen de todo contexto, o sea no son totalmente libres son relativamente libres. Es constitutiva -decía yo- y condicionada pero no obedece a algún principio apriorístico. Tercero. El sujeto que se constituye en esta decisión es siempre resultado parcial de prácticas sedimentadas por lo que su decisión es siempre un desplazamiento. Él también ya habló en las sesiones de ayer sobre la función del desplazamiento y de la metonimia, particularmente de la metáfora y de la catacrexis también.

Cuarto. Toda decisión que está escindida internamente como respuesta a una situación de dislocación es una decisión en el sentido ontológico, pero a la vez es ésta decisión particular contingente, singular, óntica planos que están contingentemente articulados por la inscripción de la primera en la segunda. Por ello se rechaza tanto la identificación de la ética con cualquier núcleo duro normativo aunque se puede estar de acuerdo en sentido óntico como también el decisionismo que desconoce las sedimentaciones normativas como condiciones de toda decisión. Si la decisión es contingente, es irrelevante la pregunta sobre en qué nos basamos para elegir una u otra opción ya que las decisiones son siempre desplazamientos en el marco de órdenes comunitarios normativos y en ese marco tiene sentido y son convincentes. La contextualización radical del orden normativo-descriptivo es posible por la descontextualización del momento ético. Sexto. El momento ético en una comunidad está ligado a los símbolos vacíos, también esto ya ha sido ampliamente tratado en este seminario.

En una comunidad que se quiera democrática es particularmente importante mantener abierta e indicible la posibilidad de las articulaciones entre la particularidad de la normatividad y lo universal del momento de lo ético. Una comunidad democrática es aquella que muestra la contingencia de sus propias bases, mantiene permanentemente la

distancia entre el momento ético y el orden normativo. Con esto termino el segundo bloque y paso al tercero.

La ilusión del carácter positivo de los fundamentos del pensamiento ilustrado tiene efectos en los horizontes de inteligibilidad que permiten posicionarnos ante las condiciones existenciales de formas variadas. Este tercer y último bloque de comentarios alude al reenvío simbólico, al contacto y a la contaminación, y en este sentido es la lógica de la sobredeterminación, entre lo político, lo ético y lo educativo, es un intento por construir puentes entre campos o registros o dimensiones de análisis distintos aunque fenoméricamente entretreídos. Indecidibilidad del sistema, decisión e identificación son tres figuras de intelección con las que pretendo fabricar este puente y el motivo es el de la problematización sobre el sujeto. La lógica aporética, es decir, de aporía que regula lo político es también la que regula las relaciones diferenciales de lo educativo, lo ético, lo cultural. A esto me referiré en dos aspectos, por una parte la aporía necesidad e imposibilidad y, por otra, la lógica de lo indecible, he mencionado anteriormente que también está la lógica de la sobredeterminación, pero en esta no me voy a meter en este último comentario.

El primer aspecto. En 1937 Freud decía en su texto *Análisis finito e infinito* que la educación, el gobierno en el psicoanálisis eran tareas imposibles. En 1985, Laclau y Mouffe sostenían que la sociedad es imposible, ni Freud, ni Laclau y Mouffe postularían una renuncia a dichas actividades, el hecho de que sostengan que son imposibles no implica que se renuncie a ellas. La lógica aporética puede entenderse como esta tensión irresoluble entre postular la imposibilidad de un cierre al tiempo que se sostiene también su carácter necesario. También a esta lógica algunos les llamamos lógica conjuntiva por oposición a una lógica disyuntiva, es decir, generalmente estamos habituados a decir o esto o aquello. Por lógica conjuntiva me estoy refiriendo a que es esto y aquello; es imposible y necesario. Imposible –afortunadamente- es garantizar la domesticación de la sociedad, el control total de la conducta humana, también imposible es eliminar el inconsciente o dominarlo mediante un férreo consciente. Lo imposible es predefinir el curso de los acontecimientos en la historia, no obstante siempre lo intentamos aparece como una necesidad y se intenta mediante diversos recursos; la tecnología, la educación, el gobierno, las religiones, los diversos programas, valores el psicoanálisis, las terapias etcétera. Es una tarea necesaria, aunque cada intento resulte siempre inadecuado, inadecuado como una representación que excede pero también es insuficiente en su pretensión de cerrar las fisuras, de llenar el vacío y de compensar la falta constitutiva. La falta estructurante de lo social, de lo simbólico y las demás formaciones diferenciales lo educativo, lo cultural, lo ético etcétera.

La segunda lógica a la que me he referido es a la de la indecidibilidad. En el análisis político de discurso así como en otras perspectivas contemporáneas afines, el pragmatismo, la deconstrucción, el psicoanálisis lacaniano, entre otras, operan estas lógicas aporéticas: sobredeterminación, desplazamiento, condensación, metonimia, metáfora, catacrexis. La lógica aporética que mencioné en el bloque primero, necesidad y posibilidad y, la lógica de lo indecible que opera como premisa en la posibilidad de decisión e identificación.

Sostengo que esta última, la lógica de la indecidibilidad, ofrece un puente conceptual entre los registros social, cultural, educativo y ético, entre otros, cuando se conceptualiza al sujeto

como la distancia entre la estructura indecible y la decisión que involucra identificaciones. Dicho de otra manera, la formación, la educación, la constitución de la subjetividad es coextensiva a los registros diferenciales mencionados.

La indecidibilidad como figura de intelección no es únicamente conceptos sino que involucra además una lógica en los límites de lo pensable. En este sentido, el aporte derrideano al análisis político de discurso ha contribuido en forma compatible y productiva al despliegue conceptual de la lógica hegemónica que hemos venido trabajando en estas tres sesiones, especialmente en la realización de la categoría sujeto más allá del ideal ilustrado.

Termino parafraseando las ideas que aparecen el libro de *Emancipación y diferencia* donde el sujeto con S mayúscula y en singular, el sujeto de la ilustración, el sujeto de la razón, el sujeto que tiene una misión histórica, el sujeto completo, etcétera, donde ese sujeto con S mayúscula pierde sentido en un horizonte postfundacionalista o postfundamentalista o antisencialista. Los sujetos en s minúscula, en plural, barrados y borrados como diría Stuart Hall, tienen posibilidad de ella.

Con esto termino mi intervención y les invito a que hagan sus comentarios aunque seguramente mi profesor me va a pedir el micrófono.

Comentarios de Laclau a Rosa Nidia:

Laclau: Simplemente quería hacer una pregunta, ha quedado muy claro todo el planteo que has hecho. Me parece muy importante el punto sobre lógicas conjuntivas y disyuntivas que has planteado, de pronto creo que podrían aclarar aquí algunas de las nociones que hemos discutido si tu extendieras un poquito este tipo de reflexiones, explicara un poco más de qué se trata.

Rosa Nidia: Como siempre el momento de la improvisación es siempre más difícil que el de la preparación de un escrito. Por lógicas disyuntiva y lógica conjuntiva me refiero a estas dos operaciones de intelección con las que aprehendemos, hacemos nuestras, nos apropiamos, lo que aparentemente es visto como de lado, como lo inmediato. Generalmente hemos estado habituados a pensar que si algo es blanco no es negro, que si algo es... (fin del cassette).