

## Conversaciones con Ernesto Laclau

Mario Sebastián Román (Introducción y notas) | UNER , UADER  
sromanreybet@yahoo.es

### **Introducción: Invitación a la conversación**

| 201

Estas conversaciones con el Dr. Ernesto Laclau<sup>1</sup> tuvieron lugar el 23 de abril de 2001 en la Sede de la Fundación Alpha, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El encuentro fue organizado por miembros de la asociación antes mencionada y el Proyecto de Investigación «El retorno de la política: la utopía democrática», con sede en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

Lo que presentamos en este *dossier* es la reproducción de las conversaciones del Dr. Laclau con los asistentes al evento, versión corregida estilísticamente, a la que hemos incorporado notas con algunos comentarios y referencias bibliográficas a fin completar información aludida en estos diálogos.

La forma dialogada que hemos decidido mantener evidencia un doble juego: por un lado, pone de manifiesto un gesto de interrogación y problematización sobre los marcos teóricos, las herramientas conceptuales y el recorte de problemáticas, posicionamiento que consideramos imprescindible a la hora de avanzar en análisis críticos que no sólo alberguen diagnósticos sino que también incluyan cierta dimensión prospectiva; por otro, la recuperación de una intuición que asumimos como propia: el reposicionamiento de la conversación<sup>2</sup> como espacio privilegiado del pensamiento, como forma de participación en el mismo —ya sea para el encuentro, ya sea para el distanciamiento,

incluso de manera perturbadoramente intermitente—. Conversar, en este sentido, trasciende incluso la pluralidad de voces: oír un decir en el que cabe demorarse, hablar, dejar hablar y dejar de hablar. Transformar la enunciación propia de la conferencia —monocorde— en conversación implica, así, persuasión a seguir diciendo: «es la persuasión al decir y a su proseguir. Pero sólo es posible proseguir *conversando*»<sup>3</sup> (Gabilondo, 1997: 96). Pensada así, la conversación surge como un espacio de interlocución donde no hay lugar para el anquilosamiento del auditorio; es un lugar *con* el otro, *entre* otros.

202 |

Desde esa enunciación, Laclau delinea reflexiones sobre el modo en que ha retomado a autores como Jacques Lacan, al iniciar la conversación. Al tiempo, traza toda una red textual que trae y abandona a pensadores contemporáneos claves con los que dialoga permanentemente, sea en clave polémica o de alianza teórica: tales son los casos de Judith Butler, Slavoj Žižek y el propio Jacques Derrida. Los ecos de pensadores como Michel Foucault y Ludwig Wittgenstein y de la polémica mantenida con su compatriota Raúl Cerdeiras<sup>4</sup> ocupan un lugar relevante; pero la trama no se agota allí: también emergen vivas las voces de clásicos como Karl Marx, Wilhelm Hegel, Antonio Gramsci y Jean-Paul Sartre.

Ernesto Laclau, desde una mirada postestructuralista, antiesencialista y fuertemente desedimentadora, traza un itinerario que recorre lúcidamente puntos claves de la filosofía política contemporánea, ineludibles para pensar las profundas transformaciones de los sujetos, las sociedades y las formas de vida actuales.

Este itinerario incluye temas clásicos, pero abordados desde una perspectiva contemporánea y disruptiva (propuesta aquí fuertemente signada por la articulación entre la Teoría Psicoanalítica y la Teoría Política): los debates teóricos en torno al lugar del Estado, la lógica del mercado, el problema de la representación, la democracia radical y el papel de los intelectuales, las tensiones entre particularismos y universalismo y su importancia a la hora de pensar alternativas a la hegemonía imperante<sup>5</sup>,

todo esto anclado de alguna manera no sólo en el escenario global sino también en escenarios argentinos y latinoamericanos actuales. Dicho esto, conversemos.

**E. L.: Dr. Ernesto Laclau**

**N: Intervenciones de los participantes.**

E. L.: Comenzaré con una reflexión en torno al modo en que retomo la obra de Jacques Lacan en mi trabajo.

| 203

En el libro con Judith Butler y Slavoj Žižek<sup>6</sup> se dio una discusión en torno a distintas teorías. Para ese libro, los tres escribimos un cuestionario que cada uno respondió por separado, después tuvimos una segunda vuelta contestándonos los unos a los otros y finalmente hubo una tercera vuelta. Lo más divertido consistió que no fue posible ejercer ningún sistema de alianzas en esa discusión, porque con Žižek nos encontramos aliados contra Judith Butler en defensa de la teoría lacaniana, con Judith Butler me encontré aliado en contra de Žižek en defensa de la deconstrucción, y ellos dos se encontraron aliados contra mí en la defensa de Hegel.

El punto central de esa discusión es si la idea de sujeto barrado es algo que opera como un marco trascendental ahistórico o si, por el contrario, el hecho de que el sujeto esté barrado es la condición de la historicidad. La segunda alternativa fue la posición de Žižek y la mía en ese debate, mientras que Judith Butler es antilacaniana. Sostenía que el sujeto barrado introducía una dimensión de ahistoricidad porque era un apriorismo trascendental que se aplicaba a todo tipo posible de sociedad. La posición nuestra fue la contraria, porque el sujeto barrado no tiene ningún contenido definido; define las condiciones de la historicidad, porque la forma en que ese momento de la falta va a ser llenado es algo que no puede ser decidido a priori, de ninguna manera, sino que por el contrario, es algo que es históricamente negociado, en cada caso.

Ahora, para abordar el aspecto central de este tema, la cuestión del lacanianismo se plantea en los siguientes términos. Quiero decir que yo no soy exactamente un lacaniano, mi tarea no es aplicar la teoría lacaniana a un cierto campo específico, simplemente tengo mi agenda teórica, que es pensar la política en términos de hegemonía, y en el curso de esto me encontré con una serie de categorías del análisis lacaniano que me han parecido útiles.

204 |

El punto central de la teoría lacaniana, es la forma en que se articulan necesidad e imposibilidad. En mi libro, que en español se llama *Emancipación y Diferencia*<sup>7</sup>, en uno de los ensayos<sup>8</sup> que incluye, traté de mostrar de qué manera, a partir de una perspectiva saussureana, no hay posibilidad de un cierre de la estructura que no implique una exclusión. Una vez que llegamos al momento de la exclusión, tenemos un doble efecto de esa exclusión sobre la estructura. Por un lado, en la medida en que hay exclusión, puesto que todo el sistema de diferencias se cierra como sistema frente al elemento excluido, es lo que asegura el momento diferencial. Por el otro, en la medida en que ese aseguramiento procede a través de establecer entre todas las diferencias una equivalencia frente al momento excluido, se introduce una lógica equivalencial que pone en cuestión el carácter diferencial de las identidades. O sea que, de alguna manera, toda la entidad se construye en un espacio mutuamente subvertido en el cual hay diferencia. Pero lo contrario de la diferencia es la equivalencia y esta forma de articulación entre una lógica de la equivalencia y de la diferencia, es lo que está en el centro de mi análisis.

Ahora bien, el argumento que ahí se sostiene (que creo que es un argumento que va en el sentido de la teoría lacaniana y está insuficientemente desarrollado en los deconstructivistas), es que si hay un objeto que es a su vez imposible y necesario, va a tener que tener acceso de una u otra forma al nivel de la representación. Pero en ese nivel de la representación va a tener que ser el objeto de una representación distorsionada, y para los psicoanalistas no ofrece mayor problema

entender esa situación. Es decir que vamos a tener la sistematicidad del sistema como algo imposible —que no tiene forma de representación— y que sin embargo tiene que ser representado de alguna forma por la condición de la identidad diferencial de los elementos. Los únicos medios de representación son las particularidades diferenciales del sistema, entonces una cierta particularidad va a asumir la representación de una totalidad que la rebasa, que es esencialmente inconmensurable con ella.

Este tipo de relación por el cual una cierta particularidad asume la representación de una universalidad que la excede enteramente es una relación hegemónica. Hay una serie de problemas que se vinculan a cómo un objeto puede ser a la vez imposible y necesario. Es, como en Kant, un objeto que se muestra a sí mismo a través de la imposibilidad de su representación adecuada y ahí es donde encuentro que la idea de la falta en Lacan y la idea de la presentificación de la falta en un cierto elemento que asume su representación en cierto momento, es algo que tiene puntos de contacto con lo que estoy tratando de desarrollar en la teoría de la hegemonía. A partir de ahí, de varias de las categorías lacanianas —el *point de capiton* y el *imaginario*— aparece algo que fija, a través de su propia limitación, una fijación de tipo contingente, el proceso de nombrar. La nominación es un proceso que siempre envuelve este tipo de situación; todas estas cuestiones creo que van en la dirección de la teoría de la hegemonía.

Lo importante de la obra de Žižek<sup>9</sup> es que él trató de ligar esa idea que planteábamos del significante vacío con la noción de lo real en Lacan<sup>10</sup>, y que después trató de pensar la hegemonía exactamente en la forma en que la estoy describiendo ahora.

Por otro lado, en lo que he estado trabajando últimamente es en expandir la cuestión de las diferenciaciones de identidades populares e identidades democráticas, y para esto la idea del significante vacío se centra en el desarrollo anterior. Éste es el ángulo a través del cual me interesa la teoría lacaniana.

**N: ¿Cómo piensa el lugar del Estado en la sociedad contemporánea? ¿cómo centralidad?**

E. L.: No exactamente. Planteemos la cuestión del Estado tal como aparecía en la teoría hegeliana. Para Hegel el Estado, es decir, la burocracia, es la clase universal, la sociedad civil es el campo de lo particular, la vida económica es un tipo de actividad en el cual cada uno tiende a sus propios fines. La sociedad civil es el campo de un particularismo sin esperanzas. Entonces ¿cómo se totaliza como universalidad lo social a nivel del Estado? Para eso es necesario que el Estado cumpla esa descentralización universalizadora.

206 |

De otro lado, Marx va a decir que no es verdad que el Estado ocupe ese lugar central; el Estado es simplemente un instrumento de la clase dominante y también el campo de lo estatal es el campo del particularismo.

Pero entonces, si hay particularismo al nivel de la sociedad civil y hay particularismo al nivel del Estado, ¿cómo surge al momento de la universalidad? El argumento de Marx era que la sociedad civil, por sus propias contradicciones (y ahí vendría la lógica del mercado) va a generar la emergencia de una clase que va a representar por sí misma la universalidad, y entonces el Estado no va a ser necesario, va a tener que extinguirse, porque una vez que la universalidad sea verificada en el ámbito de la sociedad civil, la existencia de instituciones separadas del momento de la particularidad no va a ser requerido, porque la particularidad como tal va a ver simplemente desaparecida.

El momento gramsciano es un intento de mezclar estos dos niveles. Es decir, el momento de la universalidad surge al nivel de la sociedad civil, como Marx decía, pero va a ser una universalidad de tipo político. Por ejemplo, la clase obrera, en el caso de Gramsci, no toma el poder del Estado sino que deviene Estado a través de la universalidad de una serie de relaciones, pero va siempre a ser una universalización precaria. El momento de la falta es algo que está ahí como constitutivo de lo social y que no puede ser superado, pero lo que va a haber es una inversión en ciertos

contenidos que en determinadas circunstancias pasan a representar por un determinado período, desde el momento de la universalidad, por ese tipo de análisis corta las relaciones sociedad civil y Estado. No es ni el campo de los aparatos políticos ni el campo de la sociedad civil, como completamente separados de ellos; es una cierta articulación en la cual se dan los dos elementos. Por eso una hegemonía es algo a la vez al nivel de la sociedad civil y al nivel del Estado, y la misma diferenciación entre sociedad civil y Estado es lo que está puesto en cuestión.

El momento de la centralidad sería un momento que depende de este conjunto de articulaciones. Por ejemplo: la discusión que tiene lugar en el Partido Comunista italiano al final de la Segunda Guerra Mundial. Allí la cuestión es: si el Partido Comunista es el partido de la clase obrera y la clase obrera es un enclave en el norte de Italia, hay algunos que dicen que el partido sólo puede ser el partido del norte industrial, y hay otros que dicen que el partido también tiene que ser representativo de las reivindicaciones democráticas. ¿Y cómo hacerlo si la clase obrera y el partido son débiles? Hay que transformar al partido y al sindicato en los puntos de concentración de una serie de problemas, como la lucha por el agua, la lucha contra la mafia, las cooperativas escolares, de modo que al final un conjunto de organizaciones —en parte estatales y en parte privadas— pongan en cuestión esa distinción entre lo público y lo privado y vayan construyendo una sociedad local de tipo nuevo. Como si Alpha se transformara no sólo en el tipo de institución que es, sino que organizara grupos de autoprotección contra los robos de taxis, grupos de defensa de las travestis, o que empiecen a haber problemas locales y que todo el mundo que tuviera problemas locales de este tipo concurra a Alpha. De alguna manera Alpha empieza a ser el significante vacío de toda una serie de reivindicaciones concretas que tienen lugar en la zona. Esa era una de las ideas en pugna de cómo construir por entonces la hegemonía del Partido Comunista. No pueden ser simplemente las tareas diarias de un partido político o del movimiento obrero; todo tiene que partir del

tejido de reivindicaciones democráticas que tiene lugar en una sociedad. Entonces la centralidad no es puramente una centralidad de Estado.

Respecto al mercado, tuvo al momento de la caída de los regímenes comunistas en 1989 un valor simbólico, el valor de un significante vacío. El mercado era el gran significante vacío que unificaba toda la cadena de equivalencias democráticas porque el mercado no era visto solamente como el mercado. El mercado era la posibilidad de equipararse al oeste y el fin de la burocracia represiva y el desarrollo de las libertades públicas. Era un poco la palabra mágica, el *master*, significante amo alrededor del cual se iban organizando todas las otras actividades. Esto es lo que pasaría si Alpha representara ese papel en el Viejo Palermo. O, por ejemplo, a principios del siglo xx se decía que la socialización de los medios de producción técnicamente es una forma de organizar la actividad productiva, pero socialización de los medios de producción implicaba una serie de equivalencias que se expandían a niveles mucho más globales.

La idea del mercado, además, en ese momento tenía la connotación de ruptura, de ser una panacea universal para la auto reproducción de lo social que comenzó a vaciarse de ese contenido cuando se vio que ninguna lógica de mercado puede realmente cumplir ese rol. Hoy en día toda esa mitología en torno al mercado en Europa Oriental se está desintegrando.

Veamos ahora el tema de la representación y democracia radical. El problema de la representación es central tanto en la Teoría Psicoanalítica como en la Teoría Política. Lo que me parece central en una teoría de la representación es advertir que ésta no es una solución de segundo nivel; la representación es ontológicamente constitutiva de toda identidad. Por ejemplo, en la Teoría Política, la teoría rousseauneana de la voluntad general suponía que la sociedad verdaderamente democrática sería una sociedad en la cual las relaciones de representación no serían necesarias, porque toda decisión emanaría de la voluntad general, y la voluntad general y la comunidad se yuxtaponían exactamente. No



había un particularismo de los agentes que se encontrarían limitados respecto al espacio comunitario en que ellos se movían. La falta, en el sentido psicoanalítico, no ocupaba ningún lugar; una perfecta sociedad democrática era una sociedad sin huecos.

En cuanto nosotros admitimos que hay una imposibilidad lógica de que las entidades se yuxtapongan exactamente en sus dimensiones como con la sociedad global, como la teoría del proletariado de Marx o como la teoría de la voluntad general de Rousseau lo pretendían, lo que vamos a encontrar es que hay un desfase entre las dimensiones de la comunidad y los agentes que actúan dentro de ella. En la medida en que ese desfase pasa a ser constitutivo, la relación de representación no puede ser dejada de lado, la relación de representación pasa a ser también constitutiva de lo social. Por eso pienso que toda relación social se construye como relación hegemónica, hay una imposibilidad estructural de representar la totalidad del espacio social como sistema sin exclusiones y en la medida en que tenemos exclusiones tenemos el desencadenamiento de la lógica contradictoria entre diferencias y equivalencias. ¿Es tan mala la representación?

| 209

Supongamos el caso que discutí recientemente en la reunión con Raúl Cerdeiras<sup>11</sup>, sobre un grupo social determinado, un grupo de agricultores, cuyo único interés en la política nacional es que el gobierno establezca un impuesto contra la importación de trigo extranjero para proteger su producción y estos agricultores envían un diputado al parlamento. La tarea del diputado en el parlamento no puede ser ir a decir que vota esto porque es el mandato que tiene. Su tarea va a tener que ser articular un discurso nuevo en el que la demanda de los agricultores se muestre compatible con el interés nacional. Entonces la acción del representante va a su vez a recluir sobre la identidad de los representados, porque los representados van a empezar a identificar con un discurso más amplio que el discurso de la demanda originaria. Es decir, que toda relación de representación implica este desajuste fundamental entre las dimensiones

de la comunidad y las dimensiones de los grupos que se constituyen a su interior. No hay un sujeto universal como el proletariado de Marx o la voluntad general de Rousseau. En ese caso todo grupo va a tener que estar dependiendo en una relación de representación, y la relación de representación va a actuar en las dos direcciones, de representado a representante, y de representante a representado.

¿Cuál de esas dimensiones es más democrática? Creo que es imposible decirlo a priori. Está bien que la acción del representante de alguna manera conforme la identidad del representado, pero es más importante que la voluntad del representado no sea distorsionada en el proceso de representación. Pero el problema es más complicado que eso porque hay, en muchos casos, situaciones en las que el representado no tiene un interés y una voluntad propia y depende para lanzarse a la historia de los discursos de los nuevos lenguajes que el representante está produciendo.

En el caso de los agricultores, está claro porque tienen un interés perfectamente definido y están en un grupo específico. Pero si uno llega a masas marginales, a gente en las villas miserias, lo más difícil es cómo constituir un interés. Y allí muchas veces el proceso comienza por los discursos políticos, de líderes populistas empiezan a dotar a esta gente de un lenguaje, de una cierta identidad, de patrones de identificación a partir de los cuales se puede producir la movilización. O sea que las ambigüedades del proceso de representación y el grado de radicalismo democrático del proceso no dependen de que una de las dos dimensiones predomine sobre la otra.

**N:** En su obra, «posmarxismo»<sup>12</sup> implica un alejamiento y una toma de distancia efectiva del esencialismo, aun apoyándose en la herencia del pensamiento marxista y un descentramiento del proletariado como sujeto privilegiado de la historia por pertenecer a un determinado sector de la producción. En función de eso, reconceptualiza el rol de los intelectuales apoyándose en Gramsci y su definición de «intelectual orgánico».

E. L.: Tendríamos que ver primero cuál es la idea del intelectual orgánico en Gramsci y luego la diferencia con el intelectual leninista.

En primer término, la cuestión de los intelectuales junto con la del nacionalismo fueron los dos problemas en los cuales el esencialismo de clase del marxismo empezó a encontrar sus límites y dio lugar a muchísimas polémicas en el campo de la Segunda Internacional.

El problema de los intelectuales durante este período era que, por un lado, eran pequeños burgueses, y por otro, el mundo se daba cuenta que el socialismo no surgía espontáneamente de la clase obrera, se necesitaba la mediación de los intelectuales. Entonces ¿cómo podía ser que siendo los intelectuales de origen pequeño burgués pudieran ser necesarios para la constitución de una perspectiva socialista si se mantenía irrestricto el principio de la determinación de la conciencia por las clases?

Hubo varias tendencias. Un famoso ensayo de Kautsky, que era el clasismo más estricto, y hubo de otro lado, la posición más matizada en donde se trataba de ir más allá del puro determinismo clasista, trataba de plantear la función intelectual con una cierta autonomía.

El problema central fue que, para el leninismo, la clase aparece dividida entre su propia materialidad que es alienada y la conciencia de clase que es la que corresponde al destino histórico de la clase. En esa medida, va a haber una división interna en la clase, que es esencial en toda la tradición leninista, por un lado, entre la materialidad de los obreros como tales, que están sometidos a la presión y a la alienación de la sociedad donde viven y, por otro lado, la encarnación de los intereses históricos de esa clase, y esa encarnación es el partido.

El leninismo va a pretender crear un prototipo de militantes que es la encarnación de esta misión histórica y que en la medida en que se transforman en militantes del partido, están más allá de las determinaciones de clases de su origen; los obreros dejan de ser los obreros que son, de la misma manera que los pequeños burgueses que en realidad son, para pasar a ser militantes. Pero todo este análisis estaba

basado en la reducción del intelectual al militante. Esto suponía que había una división muy simple entre materialidad de la clase e intereses históricos de esa clase, y que de alguna manera la relación de tensión entre los dos nunca tenía que llegar a una función de ruptura.

Ahora, el punto de partida de Gramsci con la teoría de los intelectuales es distinto. Lo que se va a pensar es que los agentes históricos no son clases sino que son voluntades colectivas, y por esto lo que se entiende es que la lógica capitalista está generando una serie de antagonismos y de puntos de ruptura que no coinciden necesariamente con los antagonismos que emergen al nivel de las relaciones de producción.

212 |

Por lo tanto, la tarea del partido no es simplemente expresar los intereses históricos de una clase sino aglutinar una serie de elementos diversos en una voluntad colectiva unificada. Una vez que el problema se plantea en estos términos, uno está fuera de la perspectiva clasista y la cuestión del intelectual se plantea de una manera distinta. Si es cuestión de crear una voluntad colectiva, lo importante es ver cómo una serie de mediaciones van a ayudar a la construcción de esas mentalidades.

¿Qué es un intelectual orgánico para Gramsci? Supongamos el caso de un sindicato que trata de obtener influencia política amplia en una zona. Va a necesitar periodistas, organizadores sindicales que ponen juntas unas series de funciones, escuelas a través de los cuales ciertos cuadros pueden ser formados. Es decir, en la medida que se va ampliando la influencia de ese grupo, va a necesitar una serie de lazos que no están determinados en forma esencialista y esa es la idea del intelectual orgánico.

Él estableció una diferencia entre la clase corporativa y la clase común. La clase corporativa es la que no trata de expandir su influencia más allá de un cierto tipo de actividad, por ejemplo, obtener salarios más altos. La clase hegemónica es la que trata de ir poniendo juntas una serie de funciones y de actividades de modo tal que finalmente se va reconstituyendo un sujeto histórico mucho más amplio. Lo que tenía, por

ejemplo, en mente la construcción de la hegemonía burguesa en la Francia del siglo XVIII en el momento en que llega la Revolución. La influencia a todo nivel de la burguesía ha reducido la influencia monárquica a una cáscara casi vacía.

Supongamos que Alpha decide movilizar una serie de actividades del viejo Palermo que vaya más allá de la práctica psicoanalítica. En ese caso, va a tener que empezar a establecer contactos de tipo muy distinto y va a encontrar que necesita un *know how* que por sí misma es incapaz de proveer. Esta expansión es lo que significa el lazo intelectual. El lazo intelectual se concibe de esta manera, y si toda relación social es fundamentalmente una relación discursiva, la actividad del intelectual es simplemente la práctica del discurso como práctica articuladora y de esto es de lo que se trata.

Dentro de la perspectiva que hemos estado desarrollando, que de alguna manera retoma ciertas intuiciones de Gramsci, hay ciertos límites en la teoría gramsciana: toda práctica social es una práctica discursiva. Es decir, discurso y sociedad son términos que se superponen exactamente. Estoy en contra de la concepción de Foucault<sup>13</sup> que establece al momento de la arqueología la distinción entre prácticas discursivas y extradiscursivas<sup>14</sup>. Para mí no hay prácticas extradiscursivas, sino que esto significa que el discurso no se puede considerar como reducido al lenguaje escrito o hablado; simplemente el discurso es cualquier totalidad de tipo significativa. Para dar un ejemplo muy simple que está tomado de Wittgenstein<sup>15</sup>: estoy construyendo una pared, le pido a alguien que me pase un ladrillo y después pongo el ladrillo en la pared. El primer acto —pedir el ladrillo—, es un acto lingüístico; el segundo acto —ponerlo en la pared—, es un acto extralingüístico pero los dos forman parte de una totalidad significativa que es construir la pared. Ahora, si este acto total que es construir la pared tiene elementos discursivos y no discursivos, evidentemente el mismo no puede ser o bien discursivo o bien extradiscursivo.

214 |

Esta totalidad que incluye acciones y palabras es lo que llamamos exactamente discurso; los límites internos de las aporías que todo discurso presenta en términos de los límites de la significación es lo que constituye lo real en el sentido lacaniano. Si esto es así, las totalidades discursivas pueden moverse en una pluralidad de direcciones, porque las totalidades discursivas son articulaciones contingentes. Si hay articulaciones contingentes, uno no puede decir que tiene un elemento *a* y naturalmente va a desarrollar los elementos *b*, *c*, *d*, como si se diera una relación de tipo algorítmico. Lo que va a tener lugar es una relación contingente entre estos elementos. Ahora, la práctica de construcción de estas articulaciones es lo que llamamos un discurso, en el sentido estricto de la palabra, y coincide exactamente con el rol de los intelectuales en Gramsci: el intelectual es el que está concentrado en la práctica de la articulación, en la medida que la articulación es contingente y no necesaria.

**N: Usted plantea que puede haber dos formas en que puede aparecer esta función de libertad de un producir. A una, usted la liga con la existencia de un elemento particular que en torno a las diferencias singulares ordena el equivalente, supera las ciencias particulares y pone como ejemplo los símbolos peronistas. Pero también plantea que hay otra posibilidad, que un universal no aglutine diferencias singulares y pone los ejemplos de los grupos feministas, grupos de defensa de derechos particulares. En este caso, ¿qué articulación con el universal se produce?**

E.L.: Es un problema políticamente muy importante hoy en día. Supongamos que tenemos una demanda feminista que no se articula para nada equivalencialmente con demandas antirracistas, de los gays, políticas institucionales; no se universaliza sino que aparece limitada a su demanda específica. Slavoj Žižek sostiene que el multiculturalismo, el feminismo y todo este tipo de movilizaciones son esencialmente conservadoras porque presentan demandas tan particularizadas que pueden ir siendo absorbidas una a una por el sistema a través de todo un ejército de trabajadores sociales, psicoterapeutas, de modo que

finalmente el sistema va a conseguir absorber todas estas demandas y no va a haber una alternativa política frente al sistema. Yo estoy en desacuerdo con esa posición.

Si fueran absorbidas una a una como era la política de *One Nation* de Israel en Inglaterra en el siglo XIX, lo más probable es que las demandas empiecen a realimentarse equivalencialmente. Es decir, una demanda que no es satisfecha crea una especie de solidaridad con otra demanda que no es satisfecha y, finalmente, si durante cierto período histórico hay muchas demandas que no son satisfechas una cierta frontera política va a dividir un sistema que va a ser percibido como opresivo de un conjunto de demandas que van a ser vistas como constituyendo una unidad popular.

Si estamos hablando de una sociedad como la actual, hay tendencias que se mueven en las dos direcciones y hay tendencias peores, porque hay propensión a crear equivalencias de tipo muy negativa desde el punto de vista de una política de izquierda. Durante el período del *New Deal*, en la sociedad americana se dio una cadena de equivalencias de carácter progresista que dominó con su imaginario liberal el imaginario político de la época, mientras que todas las fuerzas conservadoras estaban a la defensiva, desde la primera elección de Roosevelt, o después de ella, hasta la campaña presidencial de Wallace a mediados de los '40, que fue como un canto de cisne del progresismo liberal del *New Deal*. Fue una campaña que tuvo cierta repercusión pero fue prácticamente financiada y dirigida por el partido comunista americano. Después de eso, lo que empieza a ocurrir es una reacción conservadora que hoy día se expresa a través de la *Moral Majority*. Pero esa reacción conservadora no es simplemente el rechazo de todas las demandas democráticas puntuales, sino que es la articulación de muchas de esas demandas en una dirección diferente, con lo que uno empieza a decir: nosotros nos oponemos a las oligarquías liberales del este de los Estados Unidos y representamos al americano medio. Muchas demandas que en el

período anterior se vieron articuladas en el imaginario liberal ahora se empiezan a ubicar en el imaginario conservador.

**N: ¿Es posible analizar si algún movimiento está produciendo una alteración o una ampliación del campo de las particularidades?**

216 | E. L.: Esas demandas, como la *Moral Majority* en Estados Unidos, están creando un discurso de universalidad en el cual las políticas antiaborto — *New Born Christianity*—, la lucha contra las drogas, van produciendo una larga cadena de equivalencias y esa cadena, a través de ese imaginario de la *Moral Majority*, empieza a crear una cierta universalidad. Porque *Moral Majority* es el nombre de un significante vacío que unifica desde el punto de la derecha una larga cadena de equivalencias. No quiere decir que el momento de universalidad sea un momento evolutivo. Lo que se universaliza puede ir en cualquier dirección, el imaginario político nazi universalizaba una gran cantidad de demandas, muchas democráticas, producidas por la crisis de Weimar, en un significante flotante que operaba alrededor de elementos universales que iban en esa dirección. Lo importante en la teoría de la hegemonía es ver que esa universalidad nunca tiene un contenido propio; es siempre un contenido particular que se universaliza y empieza a representar la totalidad de la serie. No creo que sea un problema de que no hay universalidad, el problema es que es una universalidad distinta a la que nosotros querríamos producir.

**N: En la experiencia en estas regiones de América no veo el punto de articulación universal de estas demandas.**

E. L.: El punto es que toda demanda empieza por ser una demanda particular, por ejemplo, pedir que se construya una línea de ómnibus para llevar a la gente al lugar de trabajo a partir de un barrio. Esa puede ser una demanda que unifique una serie de cosas en un punto. Esa demanda es particular, pero la forma en que va a ser articulada puede tener diversas formas, como reducirse a mera particularidad —que haya una institución administrativa del Estado que cree la línea de ómnibus—, entonces la



demanda muere porque ha sido satisfecha. En ese caso tenemos puro particularismo. Pero supongamos que no empieza a construirse la línea de bus; al mismo tiempo hay en esa región problemas de escolaridad y problemas de agua, la gente se encuentra con puntos críticos de distinto tipo. Es muy probable que cierta equivalencia en estas demandas vaya a producirse. El problema es que aquello que los va a unificar más universalmente como un imaginario global puede ser de cualquier tipo. Puede ser desde el nazismo hasta el comunismo, no hay ninguna garantía en las demandas mismas de que su forma de articulación más global vaya a ir en cierta dirección o en otra. Desde luego, hay ciertos contextos donde ciertas articulaciones son imposibles. Por ejemplo, el imaginario nazi no hubiera podido cumplir esa función del signifiante vacío en la Alemania de principios del siglo xx, porque todas las formas institucionales, los sistemas de diferencias, no permitían ese tipo de equivalencias. Pero una vez que empiezan a romperse esos canales, cualquier cosa es posible y ahí entramos en el mundo de los mitos que Derrida llamaría «las grandes mentiras».

| 217

Derrida, en una conferencia en Nueva York a la que asistí, analizó dos ejemplos sobre las grandes mentiras del siglo xx. Dice que las grandes mentiras son las que se dicen a cara descubierta, que convencen, y sin embargo todo el mundo tiene los elementos para saber que no son verdad.

Los dos ejemplos que dio fueron: el primero, Kolt, que consiguió convencer a los alemanes que el antisemitismo había sido la ideología de una élite muy reducida en Alemania y que jamás había tenido ningún afín popular. El segundo fue el de De Gaulle que consiguió convencer a los franceses que habían ganado la segunda guerra mundial.

**N: Desde el punto de vista de la axiología se plantea la relación entre la particularidad y la universalidad, los valores subjetivos propios del individuo en un grupo y valores universales y objetivos que tendrían más que ver con los valores de la colectividad. Parece que siempre es problemático ese punto de articulación. Para algunos, la política**

es el medio o la práctica por la cual se dan estas articulaciones. Mi pregunta va a la práctica política entendida como práctica significativa pero como práctica colectiva al fin. Un riesgo es la fragmentación y la adhesión al propio grupo sin la posibilidad del pacto universal. En ese paso universal hay una historia, la colectividad tiene valores, hay una situación de cambio que no me parece tan abierta a que se produzca cualquier cosa, o que de la práctica sectorial se pase a un universal nazi, en tanto hay una historia del nazismo y una historia de las dictaduras. **¿Cuáles son sus límites, habida cuenta que tenemos democracias que han sido instauradas desde procesos dictatoriales, tanto en el terreno de lo práctico gubernamental como en el terreno valorativo?**

E.L.: Hay dos aspectos a analizar en lo que dice. En primer lugar, la relación entre lo sectorial y lo universal. Lo importante es ver el tipo de análisis a partir del cual se piensa la articulación o desarticulación de estas dos dimensiones. Ahora, el modelo que he tratado de presentar en mi trabajo es exactamente un modelo que se refiere a esta articulación.

Ahí tenemos ciertas teorías que son de un particularismo extremo, que dicen esa dimensión más global de la comunidad a la que usted se refiere; simplemente se ha disuelto porque se han disuelto las grandes narrativas y lo único que quedan son juegos particularizados de lenguaje. De otro lado tiene usted la posición opuesta. Es decir, tenemos que tener valores universales y todo interés sectorial tiene que ser directamente subordinado al interés universal. Lo que he tratado de hacer es mostrar las limitaciones de estos dos tipos de enfoques, el de Habermas, porque su tipo de análisis supone esencialismo de los intereses, y creo que en el caso de Lyotard, se puede mostrar que tiene una serie de incoherencias lógicas.

Con el modelo hegemónico se trata de pensar una forma de producción de lo universal a partir de lo particular y no con lo universal teniendo un contenido a priori, es decir, el modelo comunitario no es distinto de las particularidades concretas, es algo que se da a través de una articulación de las particularidades concretas.

En el libro que citamos de Butler y Žižek, he presentado un diagrama: supongamos que tenemos un régimen represivo. Un día en una cierta localidad los obreros metalúrgicos empiezan una movilización por el alza de salarios; esta movilización es una reivindicación, llamémosla reivindicación que es particular, pero en el contexto de un régimen represivo es visto como un ataque al sistema. La demanda, por un lado, tiene un contenido particular; por el otro lado es portadora potencial de una cierta universalidad.

Supongamos luego que como resultado de esto, en otra localidad los estudiantes empiezan una movilización por la modificación del plan de estudio contra la disciplina escolar que es alimentada por la huelga metalúrgica. Esta reivindicación, desde el punto de vista de la particularidad, es completamente distinta de la reivindicación anterior, pero por el hecho mismo de que es una reivindicación antisistema, establece una relación de equivalencia con la primera reivindicación.

En una tercera localidad, los políticos liberales empiezan una campaña de banquetes por la libertad de prensa —reivindicación tres— y así sucesivamente. En ese momento se va creando una relación de equivalencia entre todas estas demandas y en un momento dado habrá que significar a la totalidad de la cadena. Es el momento en que una cierta identidad popular empieza a surgir; allí los únicos medios de representación son las reivindicaciones particulares.

**N: Mi pregunta es si no habría una identidad popular antes.**

E.L.: No, definitivamente, si la vía era una identidad que era el recibo de otra cadena que había sido constituida de la misma manera. Estoy planteando un origen absoluto para simplificar el argumento, pero toda nueva cadena empieza en un terreno que la precede, siempre hay un conjunto de prácticas más o menos sedimentadas donde particularismos y universalismos operan; estoy tratando de explicar el mecanismo, no la génesis.

## **N: ¿Usted piensa que hay política?**

E. L.: Empieza a haber política en el momento en el cual se dan estas varias lógicas. Si tuviéramos una particularidad pura que fuera directamente satisfecha, dentro del sistema no habría política. Se da política en la medida que hay una práctica de articulación de tipo nuevo.

Pero lo que quería señalar es lo siguiente: este momento a partir del cual se simplifica la totalidad de la cadena, solamente puede ser una de estas reivindicaciones concretas que entra en la cadena porque no hay otros medios de representación. Entonces allí la demanda asume la representación de la cadena y esa es la relación hegemónica: una particularidad asume la representación de una totalidad que la trasciende.

En la medida en que la cadena va siendo más extendida, tanto más vacío va a ser el significante que la unifica, y cada vez menos va a estar relacionado con la demanda originaria de la que surgió, o sea que la hegemonía es un arma de doble filo.

La cuestión es que esto simplifica el sistema. En esta situación con la extensión de las demandas populares del cartismo en Inglaterra en siglo XIX, esta cadena se había extendido mucho: republicanismo, libertad de prensa, libertad de comercio, reforma electoral. A mediados del XIX Israel dijo: «si seguimos así vamos a acabar como Luis XVI», entonces la única forma es evitar que haya dos naciones constituidas por esta frontera; hay que constituir una nación, y ¿cómo constituirla? Simplemente si usted tiene una demanda de vivienda acá va a haber una institución estatal que va a ocuparse del problema de la vivienda, pero note que va a ser una práctica tendiente a la disolución de las cadenas de equivalencias.

Por el contrario, la dicotomización del espacio social va a desarrollar el momento equivalencial a expensas del momento del particularismo. No hay ninguna garantía de que va a ir en un sentido o en el otro, pero todo el juego político es un juego por el desplazamiento entre las relaciones de equivalencia y diferencia.

Hay algo más, supongamos que dijera «esta demanda va a ser articulada equivalencialmente, pero con otras demandas»; en ese caso lo que tenemos es un significativo flotante más que un significativo vacío, porque hay distintos proyectos de articulación que van a tratar de recomponer la situación. En la práctica, significantes flotantes y vacíos se entremezclan totalmente; es importante distinguirlos analíticamente, pero en la práctica no hay nada que sea puramente vacío porque eso supondría una frontera estable, ni nada totalmente flotante porque supondría que no hay ninguna construcción de frontera.

El ejemplo que di anteriormente es que en el momento en que cae el fascismo, en 1943, el rey se va al sur y hace la paz con los americanos y en el norte Mussolini empieza la república, bajo la ocupación alemana. Entonces tiene que legitimar la república y la forma de hacerlo es usar los símbolos republicanos italianos, los símbolos de la democracia radical, los símbolos garibaldinos, etc., que aparecen en todos lados. Y la actitud de los comunistas que eran la principal fuerza de oposición de la guerrilla en el norte era «ellos están usurpando los verdaderos símbolos del pueblo italiano», «nosotros somos los verdaderos italianos, los verdaderos garibaldinos, porque luchamos contra el invasor alemán» y toda la última fase de la guerra de liberación es una lucha entre fascistas y comunistas por hegemonizar los mismos símbolos. Ahí tenemos un caso de significantes flotantes en el sentido puro.

Hoy día hay una tendencia a la dilución de fronteras, esa tendencia a diluir la frontera significa que hay una amenaza a lo político en cuanto tal, porque sin frontera no hay política. De alguna manera los significantes no consiguen capturar el imaginario colectivo porque no se ven como significantes frente a un sistema definido en términos negativos. Cuando no hay dicotomización del espacio social no hay política. Por eso dije que mis enemigos teóricos de la tercera vía lo que tratan de plantear es un espacio en el cual la política muere porque se confunde con una administración, como en el siglo XIX con la idea de Saint-Simon de pasar

del gobierno de los hombres a la administración de las cosas. La idea es que hay tan pocas diferencias al centro del sistema político, que la política se confunde con la administración. Cuando esto ocurre, el ideal es un puro sistema de diferencias en que las lógicas equivalenciales mueren, pero las lógicas equivalenciales no. En realidad, lo que empieza a ocurrir es que la gente enfrenta un desencanto frente al sistema político y el radicalismo aparece en los márgenes del sistema político, por ejemplo: movimientos de derecha que son vistos como alternativos al sistema; una cierta parte del sistema del electorado del Partido Comunista ha pasado al Frente Nacional en Francia porque muchas veces la idea de radicalismo es más importante que el contenido concreto de ese radicalismo. Eso explica por qué en los orígenes del fascismo hubo tanto movimiento de gente de la izquierda a la derecha, del comunismo al fascismo.

**N:** Sería como la oposición entre globalización y diferencia y las tentativas que se oponen a la globalización. Esta diferencia de la que hablás, siempre en relación con la historicidad, a mí me hizo pensar en algunas de las lecturas de Derrida, que creo que vos las tomás cuando hablabas de los márgenes, de los bordes, de los límites donde esta historicidad debe ser leída, donde la construcción de lo histórico debe ser leído a partir de estos límites, márgenes y bordes, partir de eso particular que sería lo vacío y cómo se va universalizando.

E. L.: Creo que lo que la deconstrucción aporta para este tipo de análisis es expandir el área de indecidibilidad en la consideración de las estructuras. Muchas cosas que antes se consideraban como necesariamente ligadas, la deconstrucción empieza a mostrar que dependen de lazos contingentes.

Desde ese punto de vista, la diseminación y todo este tipo de análisis creo que para una teoría de la hegemonía son importantes porque la construcción de lo hegemónico tiene que ser considerado a un nivel mucho más micro que lo que el análisis político clásico había presupuesto. Lo que creo que la deconstrucción no aporta —y creo que es el aporte importante del lacanismo— es que una vez que uno tiene la imposibilidad de la

estructura, esa imposibilidad de la falta, tiene que tener acceso al momento de la representación. Creo muy difícil pensar una teoría de los significantes vacíos desde una perspectiva deconstruccionista, y en realidad es el punto en el que siempre hemos llegamos a un impasse con Derrida<sup>16</sup>. La teoría lacaniana tiene esta idea de que hay un significante de la falta y que éste es central en la constitución del proceso de la significación; desde el punto de vista de mi análisis el significante vacío puede ligarse a este momento. **N: Hay un significante de la falta pero es inexistente. Es de lo que vos hablabas anteriormente. Es una contradicción, como algo que no puede ser nombrado como significante y es nominado como tal, nombra una ausencia. Pero al mismo tiempo, al ponerle un nombre se le da una cierta caracterización. Hay una circunscripción desde el punto de vista de lo simbólico.**

| 223

E. L.: Pero ahí yo vería dos aspectos. Primero, lo que hay que nombrar es una ausencia, pero en segundo lugar para nombrar la ausencia hay que utilizar un nombre que nunca deja de tener un residuo de significación, y si el nombre tiene un residuo de significación el nombre aparece dividido entre el residuo de significación que aporta y la función de nombrar una ausencia. Si la hegemonía no tuviera un contenido pleno no sería plena, sería pura y simple dominación, si fuera un nombre de una ausencia, pero el nombre fuera un nombre sin residuo de contenido ninguno, tampoco habría hegemonía. Lo ausente de una forma absolutamente directa, de ahí viene el doble movimiento.

Lo más interesante del lacanismo es la cuestión del cero que plantea Miller en el artículo inicial famoso sobre la estructura<sup>17</sup>. He leído artículos en los que se ha analizado el rol del cero; lo que se dice es que no se puede definir un sistema sin una lógica y sin definir aquello que está fuera de la lógica; para entender el movimiento tengo que entender aquello que no es el movimiento. Para definir la temporalidad tengo que definir aquello que no es temporal, que es el instante, y para definir la serie numérica necesito definir aquello que es radicalmente heterogéneo a la

serie numérica, que es el cero. Pero al decir el cero, por un lado, si el cero es el no número, es el no, al decir qué es el cero estoy transformando al cero en un uno porque le estoy dando un nombre y estoy transformando en una entidad aquello que no es una entidad. Desde el punto de vista del significante de la falta, creo que es eso lo que ocurre en la teoría psicoanalítica, y desde el punto de vista de la teoría de la hegemonía es este juego entre un cero que nombro, que es un uno, y que de ese modo atribuyo a la entidad aquello que no tiene.

224 |

**N: Hay un espacio donde hay un agujero, no hay forma de representarlo. Es el lugar de lo siniestro, por ejemplo, porque hay algo para lo que no hay representación.**

E.L.: En el caso del psicoanálisis, hay algo para lo cual no hay significado, pero está la experiencia de ese algo, la experiencia del vacío. Al decir el vacío, ya se está significando.

**N: Ahí hay una larga discusión. Lacan parte de que hay un agujero con el goce femenino. Ese agujero está dando una localización. Una cosa es la lógica del fantasma, donde tenemos toda la cosa significativa que muerde el objeto que está relacionado con el deseo. Apunto que desde el lado de la política, yo no sé cuándo decís «significante vacío» a qué te referís. Vos hablás de hegemonía, desde el psicoanálisis tenemos el significativo amo, pero la serie circula, el significativo no resulta nada, pero hay lugares en que está amarrado.**

E.L.: Lo que yo diría es que el goce y la representación están creados por una distancia; porque en el vacío de la representación, hay goce. Es lo que ocurre en la relación hegemónica, por los significantes vacíos. El argumento está en un artículo mío que se llama «Por qué los significantes vacíos son importantes para la política»<sup>18</sup>. El argumento es éste: si nosotros tenemos una situación como la descrita por Saussure, tenemos un sistema de diferencias, no hay términos positivos, hay solamente diferencias. En cada acto individual de significación la totalidad del



lenguaje aparece involucrado, pero el problema es que en ese caso la sistematización del sistema es la condición de cada acto individual de significación. Sin sistematicidad habría una disolución total; el problema es que para ver el sistema en su totalidad lo que necesito es ver los límites, y para ver los límites necesito ver algo que esté más allá de ellos. Eso es lo que decía Hegel, que la condición de ver un límite es ver lo que está más allá de ese límite; aquí hay algo que está más allá del límite, pero eso que está más allá del límite es una diferencia más y si éste es el sistema de las diferencias, esta diferencia más debe ser interior y no exterior al sistema. ¿Cuál es la posibilidad de que esta diferencia pueda ser interior y no exterior al sistema? Sólo si se trata de una exclusión: si este elemento se realiza, la totalidad de estos elementos no se realiza.

| 225

Por ejemplo en el curso de la revolución francesa, Anjou decía que la unidad de la república es la destrucción de lo que se opone a ella. Hay objetividad porque hay exclusión. Esto soluciona el problema al precio de crear otro más difícil. En relación al elemento excluido, todos estos elementos son equivalentes y no diferenciales y la equivalencia es lo que subvierte la diferencia, aquello que es condición de posibilidad del sistema. La exclusión es aquello que al mismo tiempo es condición de imposibilidad del sistema porque desencadena una lógica equivalencial, cada elemento se constituye a la vez de un lado diferencial y de otro como equivalente, no como una manera total, ahí tenemos un real.

**N: ¿Le da a ese punto el lugar de la no identidad?**

E.L.: Sí, porque la identidad del significante consigo mismo sería un sistema diferencial total. La exclusión es lo que es condición de la identidad, pero al mismo tiempo condición de la no identidad.

**N: ¿La política parece un método axiomático?**

E.L.: Sí, esta sistematicidad es necesaria, pero al mismo tiempo el objeto que designa esto es imposible. Por un lado, es algo que está fuera de lo representable, pero al mismo tiempo tiene que entrar al campo de la

representación, como a través de una representación distorsionada. Es decir que uno de estos elementos puede llegar a presentificar ese objeto imposible, ausente, pero al mismo tiempo necesario. Ahí es donde veo que la relación del goce y la representación empieza a operar. Si hubiera representación distorsionada pero pura, sin ese elemento del goce, no podría darse el juego que estoy tratando de describir aquí.

Ninguna representación política cubre exactamente lo que trata de representar. Si hubiera una posibilidad de mantenerse en el campo de la representación, lo real no actuaría, pero si hay una imposibilidad radical de representación, eso crea una movilidad en las representaciones por la cual circula algo que es esencialmente irrepresentable.

226 |

**N: En ese punto ¿el significante estaría prolongándose?**

E. L.: El amor puede ser una forma de totalitarismo, porque uno puede decir este cuerpo particular va a ser aquello que va a llenar radicalmente mi falta, incluso la más exitosa de las relaciones es la negociación de un fracaso último.

**N: ¿Cómo entiende el poder?**

E. L.: El problema del poder es que es inherente a la libertad; las nociones de libertad han sido entendidas como ausencia de determinación. Por ejemplo, en Hegel, la autodeterminación, la libertad, la verdadera infinitud y la universalidad coinciden enteramente. Hoy día también la libertad es algo que se logra bajo la eliminación del poder. Si nosotros tuviéramos que tomar una decisión y hubiera la posibilidad de una decisión algorítmica, una decisión que fuera totalmente racional, entonces no sería yo sino una racionalidad que me precede la que estaría decidiendo por mí. O sea que para que sea yo el que decide y no una instancia a la que estoy sujeto tiene que haber una dimensión de arbitrariedad, cuando uno tiene que reprimir posibilidades que no desarrolla.

Sartre llega a la idea de un sujeto infinito de decisión. Si uno pasa a decisiones colectivas esto significa que decidir en este sentido implica

crear una relación de poder, porque hay otras posibilidades que otro grupo de gente preferiría, y sin embargo sin una racionalidad última se adoptan ciertas soluciones. Pero eso, para mí, es constitutivo de la libertad, porque si hubiera una decisión totalmente racional no habría posibilidad de decisión ni de disenso. Si esto es así -poder y libertad que van juntos- siempre va a ser una libertad relativa, no va a ser una libertad del espíritu absoluto de Hegel que sería pura autodeterminación. Uno libera ciertas cosas sobre la base de establecer relaciones de poder de otro tipo. Incluso la más democrática de las sociedades no implica la eliminación del poder sino la construcción de un poder de tipo distinto. Si la libertad es una condición ontológica, las limitaciones de una cierta situación van a estar siempre allí creando ciertas limitaciones, eso no es tan «sartreano».

| 227

El doble subjetivo-objetivo no me termina de gustar porque tiene otras connotaciones, prefiero subvertir la distinción subjetivo-objetivo, pero si se entiende como la oposición entre sedimentación y reactivación, que no tiene la connotación de un sujeto en el sentido de la libertad absoluta, en ese caso yo sí aceptaría.-

## Notas

1. Corrección de estilo: Marcelo Bechara, Mario Sebastián Román y Andrea Vittori. Algunos pasajes inaudibles por defectos de la grabación fueron suprimidos sin perjuicio del sentido de la conversación. Introducción y notas: Mario Sebastián Román.
2. En torno a la cuestión de la conversación, retomamos los desarrollos de Ángel Gabilondo, en: *Trazos del eros. Del leer, hablar y escribir*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997.
3. La cursiva es nuestra.
4. Cabe señalar que incluimos entrevista a Raúl Cerdeiras en este dossier.
5. Dado el momento en que tuvo lugar lo que podríamos denominar esta «entrevista colectiva», tales temas de reflexión que atravesaron la obra de Laclau no incluyen, obviamente, los desarrollos y debates posteriores que el autor desplegara y mantuviera, por ejemplo, en: Laclau, Ernesto, *La Razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2005; *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2008, o *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2014.
6. Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2003.
7. Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Ariel. Buenos Aires, 1996.
8. Se refiere a: «Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad».
9. En relación con los desarrollos de este autor, también se puede consultar: *El sublime objeto de la ideología*. Ed. Siglo XXI. México, 1992.
10. Se puede consultar: Lacan, Jacques. *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires, 1999.
11. Esta discusión fue publicada bajo el título: «Debate Laclau-Cerdeiras» en: *Revista Acontecimiento*. Nº 24-25. Especial. Buenos Aires, 2003
12. Ver: Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. «Postmarxismo sin pedido de disculpas». En: Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión. Buenos Aires, 1993.
13. Ver: Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Ed. Siglo XXI. México. 1990.
14. El análisis que el autor, junto a Chantal Mouffe realiza de esta cuestión puede relevarse en sus obras: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, especialmente el capítulo: «Más allá de la positividad de lo social» y «Postmarxismo sin pedido de disculpas». En: Laclau, 1993.
15. Ver: Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1983. (hay edición en español).
16. Por estos temas y autor, se puede consultar: Derrida Jacques. *De la gramatología*. Siglo XXI. México, 1978; *Posiciones. Pre-Textos*. Valencia, 1977; *La diseminación*. Fundamentos. España, 1997.
17. Laclau se refiere a: *Matemas*, de Jacques Alain Miller, editado por Manantial. Buenos Aires, 1993.
18. Ver: Laclau, Ernesto. «Por qué los significantes vacíos son importantes para la política», en su obra, *Emancipación y diferencia*.

## **Introducción y notas**

MARIO SEBASTIÁN ROMÁN | Argentino

Doctor en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Rosario y licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Entre Ríos. Profesor adjunto de las cátedras: Análisis del Discurso y Periodismo Científico en la Facultad de Ciencias de la Educación, UNER y profesor adjunto ordinario, con función de Coordinador de la cátedra: Semiótica en la Facultad de Humanidades Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos. Dirige la Maestría en Comunicación con sede en la FCEdu-UNER. Es Investigador categoría II del Programa de Incentivos. Director del PID UNER 3171. Autor de libros y artículos sobre temas de su especialidad. Director Editorial de la revista *Del prudente Saber...*, FCEdu -UNER

E-mail: [sromanreybet@yahoo.es](mailto:sromanreybet@yahoo.es)