

## Modos intelectuales

*La producción cultural suele ser pensada por fuera de la dimensión colectiva de la que surge; una vasta red de saberes y experiencias de las que emerge un diagrama de intercambios culturales en el que es difícil descifrar y reconocer el origen de la creación. Lo dado en la cultura, en su forma más atávica (si la intuimos primigeniamente en los términos propuestos por Ezequiel Martínez Estrada: “la naturaleza habitada por el hombre”), se combina con experiencias, formaciones, relecturas, críticas, incidentes, coyunturas*

*temporales y nuevas sensibilidades que abren laberintos expresivos, signos de renovación capaces de reorganizar las tradiciones.*

*De ese magma común e histórico, preindividual, surgen nombres, y en ellos, modos del quehacer intelectual y artístico que producen una torsión en el curso de los acontecimientos. Los nombres son estilos, trazos personales que, en su ambigüedad, elaboran una diferencia respecto a lo existente, pero también capturan una porción de lo común como marca propia. Y en esta tensión se juega la deriva civilizatoria. La invención de estilos, individuales o colectivos, que siempre estuvo ligada a la búsqueda de formas expresivas para dar cuenta situaciones inéditas hoy, paradójicamente, es el requisito para la valorización en el mercado de las variedades. Por ello, cuando pensamos en los modos intelectuales singulares no podemos caer en la tentación de recortar la trama de problemas en la que éstas se realizan. Pues haciendo esa desvinculación, perderíamos de vista su espesor y su historicidad.*

*Las amistades intelectuales son parte esencial de la propagación y el intercambio de ideas, un diálogo que se sostiene sobre la premisa de una igualdad, de un reconocimiento de los argumentos del otro. Jorge Aleman –lector reconocido de Heidegger y Lacan–, y Ernesto Laclau, forjaron una amistad que allana el camino para explorar el vasto itinerario de éste último, desde los primeros análisis, en la vieja Facultad de Filosofía y Letras de la calle Viamonte, acerca de la constitución de*

*las identidades populares, apoyándose en Gramsci, y más tarde en el descubrimiento de Derrida hasta llegar a su reconocida obra sobre el populismo que propicia buena parte de las discusiones en Sudamérica.*

*La experiencia intelectual admite una necesidad de reafirmación individual, subjetiva, que no puede estar exenta de luchas internas, de duelos terminales, y de combates perpetuos. Horacio González recorre una historia del duelismo en Argentina, en el que se juega la propia individualidad agredida, la humillación y el honor, en combates que deambulan entre el escarnio y la verdad.*

*José Luis de Diego interpela a diversos autores (Borges, Arlt, Piglia, Saer, Puig) acerca de la relación de lectura con los personajes literarios, o mejor dicho, con las escenas de ficcionalización de la lectura. Los interroga acerca de cómo el acceso a las propias bibliotecas se recrea en la vida textual, dando lugar a una extensión de sus indagaciones y curiosidades literarias en las historias narradas.*

*Dardo Scavino recupera la figura de Mariano Moreno, cuyos escritos (que han desatado las polémicas más intensas en el campo de la historiografía) dan cuenta de las tensiones doctrinarias que recorrían la constelación de posiciones de los grupos independentistas de Mayo de 1810.*

*Diego Benthivegna retoma las intuiciones de Marcel Jousse y de Leonardo Castellani, quienes desarrollaron deslumbrantes estudios acerca del lenguaje gestual como el antecedente del lenguaje abstracto, como el gesto inicial que denota la voluntad comunicativa y que no puede reducirse a un simple complemento de la lengua hablada. Su antropología del gesto es una original intervención para repensar las formas expresivas que desbordan la oralidad.*

*Las investigaciones de José Luis Grosso en la región mesopotámica de Santiago del Estero le han permitido —a partir de la formulación del concepto de “añoranza” como una forma de rememoración cargada de posibilidades— reformular la identidad indígena y negra de la región, en oposición a las élites intelectuales santiagueñas que han negado esa historia hecha de migraciones y deseos de volver al cobijo “ensoñado” de la madre tierra. La historia del indigenismo en Santiago del Estero es recobrada en la figura de Francisco René Santucho, retomando un capítulo fundamental de esta perspectiva, nunca del todo reconocida.*

*Liliana Lukin presenta unos fragmentos sobre la compleja relación entre literatura y recuerdo, pensados desde la imposibilidad de representar los cuerpos sometidos a la tortura y los vejámenes practicados por los regímenes del terror. Diversos nombres de la literatura, la filosofía y la poesía, son convocados para rescatar las formas en que la escritura pudo hacerse cargo del trauma social por el que atraviesa la memoria.*

# Psicoanálisis, retórica y política<sup>(\*)</sup>

*Por Jorge Alemán y Ernesto Laclau*

Esta conversación que ofrecemos aquí, entre Jorge Alemán y Ernesto Laclau, que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional, releva el estado de un futuro proyecto académico. En las exposiciones de ambos autores no sólo se encuentran los fundamentos de la iniciativa, sino los recorridos teóricos y biográficos que marcan la confluencia entre ambos. Una amistad intelectual tramada por trayectos y lecturas, por afinidades, hechas de distancias y proximidades.

Alemán lee a Laclau y lo vincula con los nombres de Heidegger y Lacan, autores que, en su consideración, intentaron develar los puntos ciegos de la acción colectiva, aquellos que no tenían lugar en las retóricas emancipatorias y se alojaban como un pliegue interno de estas gestas que, en su vocación radical, no podían ser pensadas. Laclau vuelve sobre sus pasos. Revisa los antecedentes, repasa las continuidades y los desplazamientos. Desde las primeras discusiones en la vieja Facultad de Filosofía y Letras acerca de la constitución de las identidades nacional-populares –tema ineludible en el surgimiento del peronismo– a los modos en los que ha leído a autores tan disímiles como Gramsci y Derrida; estaciones previas a su reciente y reconocida obra sobre el populismo.

**Jorge Alemán:** Permítanme presentarles a ustedes una suerte de narración teórica que me parece puede conducir a los problemas que nos interesa discutir en esta oportunidad. En primer lugar, me voy a remitir a mi propia historia intelectual, simplemente para enmarcar el problema. Comencé hace muchos años atrás, en la década del ochenta, una lectura de Heidegger a través de las puntualizaciones de Jacques Lacan. Esa lectura, me permitió descubrir que había una intención por parte de Lacan de transformar la realidad por fuera de la dialéctica, de establecer, con respecto a la realidad una brecha estructural incurable, no superable, no cancelable históricamente (los conocedores de la enseñanza de Lacan saben que esa brecha toma el nombre particular de “lo real” y “la realidad”). Me interesó conjugar la subversión del sujeto que propone el texto *El ser y el tiempo* de Martín Heidegger, con la teoría del sujeto dividido en la enseñanza de Lacan. Y por último, después de muchas vueltas, terminé decidiendo, con el legado de izquierda sobre mis espaldas, por la herencia simbólica a la que uno pertenece, que la verdadera salida de la metafísica de la que hablaba Heidegger, el verdadero “otro inicio” que Heidegger se empeñó tanto en glosar, el verdadero acontecimiento, era de naturaleza política. Es decir, que la superación de la metafísica, la transformación de la historia de la metafísica en otro comienzo, que Heidegger buscó en los poetas y en los pre-socráticos, en mi caso personal tomó la forma de la cuestión política. A su vez, en Lacan había muchísimas ironías (Lacan no era de izquierda, era más bien un pensador radical pero conservador) dedicadas a los proyectos

revolucionarios, a los proyectos utópicos. Son célebres sus comentarios en aquel seminario que transcurre durante Mayo del 68: “si ustedes tienen un amo, lo van a volver a tener”; “la revolución es volver al mismo punto”, sus ironías con respecto a los domingos de las mañanas que cantan. Toda la enseñanza de Lacan está tejida con el estilo de la ironía con respecto a los procesos colectivos. Sin embargo, a mi me pareció, que ese podía ser el gran laboratorio para pensar las transformaciones colectivas. Pues también había en Lacan distintas puntuaciones del texto de Marx, distintas puntuaciones de lo que es un proceso de transformación, en este caso extraído de la propia experiencia analítica, que podían valernos como un verdadero laboratorio de experiencias para pensar qué es lo colectivo y de qué es capaz lo colectivo con respecto a un proceso de transformación histórica.

Es decir que, a diferencia de otros colegas que se valieron de Lacan para cultivar una suerte de escepticismo en materia política, o una suerte de cinismo sabio, o una suerte de laicismo descreído (el psicoanálisis es algo que sólo interesa para el “uno por uno”, o para el “caso por caso”, ya que los colectivos están siempre tomados por la psicología de las masas descripta por Freud o por los procesos de alienación e identificación); por el

**A diferencia de otros colegas que se valieron de Lacan para cultivar una suerte de escepticismo en materia política, o una suerte de cinismo sabio, o una suerte de laicismo descreído [...] en esta vía de lecturas entre Lacan y Heidegger, fui pensando en las distintas posibilidades de retomar los *impasses* que Lacan señalaba con respecto a estos procesos emancipatorios como un verdadero campo de trabajo que habilita el pensamiento desde otro lugar.**

contrario, en esta vía de lecturas entre Lacan y Heidegger, fui pensando en las distintas posibilidades de retomar los *impasses* que Lacan señalaba con respecto a estos procesos emancipatorios como un verdadero campo de trabajo que habilita el pensamiento desde otro lugar. Y sobre todo, me interesaba algo que había en común entre Lacan y Heidegger: la brecha entre lo real y la realidad, la subversión del sujeto y, por lo tanto, la invitación a pensar la emancipación por fuera de la semántica que la dominaba. Esta semántica consistía en el siguiente razonamiento: hay una fuerza exterior que nos oprime e impide, por distintos procedimientos y a través de distintos dispositivos, realizar nuestro propio ser. En cambio esa fuerza no es exterior, si consideramos el dato de la servidumbre voluntaria como algo originario del propio sujeto, si consideramos las inercias a las que el propio sujeto se debe y en las que está atrapado, las relaciones del sujeto con ciertas relaciones que lo fijan en determinadas posiciones. Y, a pesar de todo, no renunciamos a la emancipación, aún admitiendo que esa emancipación no va a ser ni total (porque no hay sociedad que vaya a reconciliarse consigo misma), ni revolucionaria (porque no hay un retorno al punto fundante de la sociedad), ni progresista (porque finalmente la temporalidad que el propio Lacan dilucida es la del futuro anterior: lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser, donde se reúnen dos conjeturas).

En este contexto, en el año 2000, me encontré con el profesor Laclau en una mesa que se realizó en la Escuela de Orientación Lacaniana. Yo había leído simplemente *Emancipación y diferencia*, donde la presencia de

Derrida era todavía muy importante, pero en el encuentro (que después fue desgrabado y circuló en un librito) empecé a percibir que había un gran problema, en la relación Lacan-Laclau. Un problema extraordinario, pues hay un aire de familia en un conjunto vasto de términos, pero a la vez hay que ser muy minucioso y estar muy atento para poder, verdaderamente, situar diferencias que son muy determinantes en el modo de concebir la cosa que queremos pensar. Entonces, para empezar, lo primero que advertí en la enseñanza y en el texto del doctor Laclau fue que, en efecto, había una vocación de construir una teoría de las significaciones. Pero no una teoría de la significación política, sino una teoría política de la significación, que es distinto. Es decir, no es el politólogo quién va a explicar cómo se produce el sentido político, sino alguien que piensa después de la metafísica, perspectiva que le daría un acento heideggeriano también al texto de Laclau, cómo es el sentido desde el punto de vista de lo político.

Esto tiene muchísimos problemas que por razones de tiempo puedo sólo enumerar. Y además, no voy a explicarlos a Ernesto Laclau, cuando tenemos la suerte de tenerlo aquí. En primer lugar, en esta vocación de construir una teoría de la significación, surge en Laclau la premisa de que la realidad está construida discursivamente. Su ontología, podríamos decir, es una ontología discursiva o retórica, a diferencia de otros filósofos que tomaron inspiración en Lacan, como Badiou, que se apoyan en las matemáticas o en la teoría de los conjuntos. Esta realidad está construida discursivamente, pero esta construcción discursiva no se puede saturar discursivamente, no es un cons-

truccionismo discursivo, porque la brecha está operando. Y allí, surgen en Laclau los distintos temas que empiezan a guardar un aire de familia sumamente peligroso entre Lacan y su propio texto. Por ejemplo, la realidad está construida de manera discursiva pero siempre hay, precisamente porque la totalidad es imposible, elementos que emergen en el discurso y que lo atraviesan, producen rupturas, irrupciones. Y hay distintas maneras, por parte de Ernesto Laclau, de nombrar estas irrupciones, estos puntos de rupturas que son sumamente complejos, y que yo, de una manera un poco brutal, por sólo nombrarlas aquí, las llamaría la dislocación, la heterogeneidad y el antagonismo. Que vendrían a ser los modos que tiene Ernesto Laclau de mostrar que no puede haber un universo de discurso constituido en su límite desde el discurso mismo, sino que hay todo el tiempo brechas que vuelven

al campo discursivo un campo que no se puede cerrar. Y la dislocación, la heterogeneidad, el antagonismo, podrían ser la manera de llamar, en el texto de Ernesto Laclau, los encuentros con lo real.

Pero junto con eso, aquí viene el otro gran problema, hay una enorme meditación sobre cómo se cierra lo que no se puede cerrar. Es decir, que la totalidad sea imposible no quiere decir, como lo asegura el propio Ernesto, que no sea necesaria. Por lo tanto, empieza a funcionar todo un aparato lógico en el texto de Laclau que podríamos considerar como una meditación acerca de cómo la sociedad, que por un lado es imposible y no la podemos pensar nunca como una totalidad, se separa del proyecto marxista, de creer que la transformación va a estar en su lógica interna a partir del movimiento de sus propias contradicciones y por la mera concurrencia de la acción política. ¿Cómo

Jorge Alemán y  
Ernesto Laclau,  
por Marcelo Huici



puede una sociedad transformarse si no lo hace dialécticamente? Esa es la cuestión, para mi clave, de lo político en Laclau: pensar la transformación desde un horizonte distinto al horizonte dialéctico. Esta es su diferencia y, de nuevo, su vecindad (lejana si ustedes quieren) con el propio Lacan.

Estos procesos de transformación exigen, como dije antes, una meditación sobre el cierre. Y por eso está

**Es verdad que en Lacan hay muchos pensamientos referidos a las inercias sociales: el racismo como el odio al goce del otro, la fijeza de un sujeto a determinados modos de goce que le impiden transformar su propia identidad y lo obligan a una sujeción consentida, a lo que sería una suerte de *servidumbre voluntaria*... En fin, las temáticas de la inercia, las que hacen obstáculo a la transformación, están siempre en Lacan del lado de lo que se llama el goce. Y, sin embargo, es interesante contraponerlas con los procesos de articulación hegemónica que propone Ernesto.**

la teoría del *significante vacío* como uno de los modos en que una diferencia particular puede asumir eventualmente la representación de la totalidad inconmensurable. Está también un uso particular, por parte de Laclau, del “objeto pequeño a”, sobre todo del destino que le da Lacan en el Seminario 7 cuando, precisamente analizando la sublimación, habla de “elevar el objeto a la dignidad de la cosa”. De esta manera, a la vez, sostiene una polémica con aquellos que aún ven los procesos sociales de modo hegeliano, donde sería posible saturar conceptualmente la realidad y acceder por fin a la cosa. En parte, ciertos debates, con alguien que también está inspirado en Lacan pero que podemos decir que no ha construido una teoría propia, me refiero a Slavoj Žižek, están muy vinculados a esta concepción del “objeto a” que lleva, además, al pensamiento de

Laclau a una revalorización de lo que podrían llamarse las transformaciones parciales; no como mero gradualismo o como transformaciones que dimiten frente a la transformación total, sino que la transformación parcial es ella misma totalidad. Como también, en la lógica lacaniana, el “objeto a” no es la parte de la totalidad sino que el “objeto a” es lo que hace el semblante de la totalidad imposible.

Bien, esto exige un programa de trabajo que yo espero que en este seminario se pueda llevar a cabo. La relación entre lo que Lacan llama el *significante amo* y Laclau llama el *significante vacío*; la relación del “objeto a” como la posibilidad de que lo parcial encarne la totalidad imposible o la función del “objeto a” en relación al goce. Hay muchos autores que, leyendo a Laclau, dicen que la función del goce no es suficientemente explícita en su texto. Yo pienso que sí, porque cuando él piensa las sedimentaciones sociales y la manera en que queda investido el *significante vacío* para articular un proceso hegemónico, ahí vuelve a cumplir un papel importante lo que en el psicoanálisis se llama *función libidinal*. Pero, en cualquier caso, es verdad que en Lacan hay muchos pensamientos referidos a las inercias sociales: el racismo como el odio al goce del otro (¿quién duda que hay una metamorfosis política de Europa en relación a la xenofobia, y que este odio al goce del otro profetizado por Lacan, en el año 64, se iba a cumplir, cuando dijo que el porvenir del mercado común europeo nos iba a traer formas de racismo desconocidas?), la fijeza de un sujeto a determinados modos de goce que le impiden transformar su propia identidad y lo obligan a una sujeción consentida, a lo que sería una suerte

de *servidumbre voluntaria*... En fin, las temáticas de la inercia, las que hacen obstáculo a la transformación, están siempre en Lacan del lado de lo que se llama el goce. Y, sin embargo, es interesante contraponerlas con los procesos de articulación hegemónica que propone Ernesto.

Queda también, por último, repensar la relación hegemonía y emancipación. Esas fueron preguntas que le hice, también en aquel debate del año 2000, porque la construcción de la hegemonía no lleva necesariamente a la emancipación, pero gracias a Ernesto ya sabemos también que la emancipación no puede ser pensada de una manera objetiva y abstracta, tiene que estar siempre anclada en una coyuntura concreta. A la vez, esta emancipación no puede ser nunca una emancipación del poder, porque no hay forma de establecer un proceso de transformación que no sea a su vez una nueva instauración de determinado orden. En fin, hay todo un campo que también es apasionante recorrer, en esta tensión irreductible y problemática entre la enseñanza de Lacan y los escritos de Ernesto Laclau. Por supuesto, no he nombrado el problema de la retórica, que hace a la esencia de la relación entre el texto de Laclau y la enseñanza de Lacan. La apelación de Ernesto a las figuras retóricas de la catacrisis, del sinécdoque, los problemas que conllevaría hacer un análisis comparativo de la metáfora y la metonimia. Todo esto es simplemente, y lamento no poder hacerlo de manera más exhaustiva frente a ustedes, una brisa, un perfume, apenas un pequeño signo de lo que se podría poner en juego si se hace un trabajo serio en la relación entre la las enseñanzas de Lacan y los textos de Laclau. Muchísimas gracias.

**Ernesto Laclau:** Quisiera simplemente explicarles un poco la génesis de lo que hemos tratado de hacer en la estructuración de este seminario, y al mismo tiempo referirme al espacio intelectual que estamos intentando construir, que esperamos, sirva como un espacio de reconceptualización del campo social.

¿Cómo se gestó el proyecto que está detrás de este Seminario y que incluirá a varios investigadores de renombre, tanto a nivel nacional como internacional?

En mi mente, este proyecto consistió en varias etapas. El momento en que yo comencé a pensar en estos temas es bastante distante.

Tengo que remitirme a los años setenta, a un triángulo que iba de Viamonte 430, la Facultad de Filosofía y Letras, al Bar Florida y el Bar American, que quedaban todos en un circuito sumamente cerrado, en el cual teníamos discusiones apasionadas y a través de las que lentamente se fue configurando, en mi mente, una

cierta perspectiva intelectual que originariamente fue de carácter político. Estábamos en los años setenta, con el proceso de constitución de la centralidad de las identidades nacional-populares, con un peronismo que estaba resurgiendo. Y cada vez resultó más evidente, para un grupo de nosotros,

**La historia intelectual del siglo XX había dependido de tres transformaciones fundamentales: la primera fue la perspectiva fenomenológica, que culmina en el replanteo de la fenomenología husserliana y heideggeriana, esto es, la analítica existencial; la segunda fue la tradición analítica, cuando el segundo Wittgenstein comienza a cuestionar el esencialismo de la perspectiva de Russell, Frege y la filosofía analítica tradicional; y la tercera fue el posestructuralismo, que se liga a la reconceptualización de la lingüística saussuriana.**



que el estricto clasismo del marxista no podía dar cuenta de ese proceso. Que había que pasar a hacer un análisis de las identidades colectivas de carácter más amplio. En ese momento, en esa primera etapa, hubo dos autores que para mi fueron fundamentales. El primero fue Althusser que, con su noción de *contradicción sobre-determinada* permitía ir más allá del estricto clasismo del marxismo clásico. De otro lado, mucho más importante todavía, fue Gramsci con la noción de la centralidad de lo nacional-popular que reemplazaba la categoría de clase por la noción de voluntades colectivas, de *bloque histórico*, de *guerra de posición*, que dieron un comienzo a la posibilidad de pensar las identidades colectivas desde una perspectiva distinta a la forma en que la izquierda argentina las había encarado.

En una segunda etapa, ubico el encuentro con el pensamiento posestructuralista. Y también con el pensamiento poswittgensteiniano, que fue sumamente importante en la elaboración de una nueva perspectiva intelectual. Porque se trataba de pensar cómo ciertos particularismos podían asumir la representación de una identidad global más amplia. Yo recuerdo que, cuando fundamos el Cedis (Centro de Estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas de la Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional de San Martín), hace algunos años, en mi presentación inicial dije que la historia intelectual del siglo XX había dependido de tres transformaciones fundamentales: la primera fue la perspectiva fenomenológica, que culmina en el replanteo de la fenomenología husserliana y heideggeriana, esto es, la analítica existencial; la segunda fue la tradición analítica, cuando el

segundo Wittgenstein comienza a cuestionar el esencialismo de la perspectiva de Russell, Frege y la filosofía analítica tradicional; y la tercera fue el posestructuralismo, que se liga a la reconceptualización de la lingüística saussuriana. Estas tres grandes tradiciones intelectuales, de alguna manera, están detrás de todo lo que hemos estado haciendo durante estos años. En mi caso personal, primero creé un programa de doctorado en Inglaterra, en la Universidad de Essex, el Programa de Ideología y Análisis de Discurso, en el que se elaboraron más de 50 tesis, tratando de desarrollar tanto estudios empíricos parciales, como perspectivas teóricas sobre estos temas. Algunos de estos libros han sido traducidos al español, especialmente por el Fondo de Cultura Económica, pero también por otras editoriales, y yo creo que hacen una contribución importante al pensamiento contemporáneo.

En una segunda etapa traté de constituir en la Universidad Buffalo, en Estados Unidos, donde enseñé algunos años, un seminario doctoral con mi colega Joan Copjec acerca de "Psicoanálisis, retórica y política". Y tratamos allí de ir fijando, esto fue un punto muy importante en la estructuración de todo el proyecto, las homologías que se planteaban entre distintos campos. Allí llegamos a determinar que lo que Saussure llamaba "relaciones de sustitución" y "relaciones de combinación" es algo que se reproduce a todos los niveles del análisis de la realidad humana. En el caso de la lingüística, se trata de la relación entre sintagmas y paradigmas. En el caso de la retórica, la relación entre metonimia y metáfora. En el caso del psicoanálisis, el vínculo entre condensación

y desplazamiento. Y en el caso de la política, especialmente si la consideramos desde una perspectiva gramsciana, es la relación entre lo que hemos llamado “lógicas de equivalencia” y lo que hemos considerado como “lógicas de diferencia”. Hay una homología real entre todos estos planos. Junto con Copjec, cuando colaboramos en nuestro programa en la Universidad de Buffalo, tratamos de estudiar las posibles homologías estructurales entre el objeto “petit a” de Lacan y la lógica hegemónica. Y lo estudiamos desde distintos ángulos, tratando de no caer en conclusiones fáciles. Pero las conclusiones se impusieron. La conclusión básica es que la lógica de la hegemonía y la lógica del objeto “petit a” no son simplemente homólogas, son idénticas. Es la misma lógica, que en un caso ha sido descubierta desde un punto de vista del análisis político, en el otro caso desde el punto de vista psicoanalítico.

Lo que estamos tratando de hacer ahora, aquí en la Universidad de San Martín, es crear un programa de doctorado, con un grupo de investigadores de primer nivel, en el cuál una serie de tesis empiecen a explorar, tanto a nivel de los estudios concretos como a nivel de la perspectiva teórica, todas las dimensiones de

este proyecto. Jorge Alemán ha señalado la importancia de la deconstrucción. Yo creo que la deconstrucción fue muy importante en el sentido de mostrar el carácter contingente de lo que antes había sido considerado como “lógicas necesarias”. Y la obra de Derrida, desde este punto de vista, ha sido fundamental. Pero hay, en segundo lugar, toda otra dimensión reconstructiva. Una vez que uno ha deconstruido el carácter lógico de una serie de relaciones, sin embargo ellas siguen existiendo. Y ese tipo de relaciones requiere otro tipo de enfoque que aquel que la deconstrucción puede aportar. Es ahí donde, yo creo, la teoría lacaniana representa una ayuda fundamental. Esto es lo que estamos tratando de hacer y lo que queremos es que, entre psicoanalistas, estudiantes de la retórica y la lingüística, y estudiantes de la política, se vaya estableciendo como una perspectiva teórica, cada vez más unificada. Y creo que podemos tener éxito en esta tarea.

**(\*) Presentación del Seminario de Posgrado sobre “Psicoanálisis, retórica y política”, 9 de junio de 2011, Biblioteca Nacional.**