

Sc

PROBLEMAS ANTROPOLOGICOS

EN PSICOLOGIA

TITULAR: Prof. MENDEZ

**TITULO: "NUEVAS CONCEPTUALIZACIONES SOBRE LA
REVOLUCION EN NUESTRO TIEMPO" Caps. 2 y 3**

AUTORES: LACLAU

CARRERA: PSICOLOGIA

CÓDIGO: 089-1-15

HOJAS: 2

Si el presente es lucha, el futuro es nuestro

el CEP

Facultad de Psicología
Universidad de Buenos Aires

LA IMPOSIBILIDAD DE LA SOCIEDAD

Querría referirme a varios problemas centrales en la teoría marxista contemporánea de la ideología. La simple discusión de estos problemas hace evidente que hoy nos encontramos en el centro de una paradoja teórica. Los términos de esta paradoja podrían formularse del modo siguiente: en ningún período anterior la reflexión acerca de la "ideología" ha estado tan en el centro de los enfoques teóricos marxistas; al mismo tiempo, sin embargo, en ningún otro período los límites y la identidad referencial de "lo ideológico" han sido tan borrosos y problemáticos. Si el creciente interés en la ideología corre paralelo a la ampliación de la efectividad histórica atribuida a lo que tradicionalmente fue considerado como el dominio de las "superestructuras"—y esta ampliación es una respuesta a la crisis de una concepción economicista y reduccionista del marxismo—entonces esta misma crisis pone en cuestión la idea de la totalidad social constituida en torno de la distinción base/superestructura. Como consecuencia, ya no es posible identificar al objeto "ideología" en términos de una topografía de lo social.

Dentro de la tradición marxista podemos identificar dos enfoques clásicos al problema de la ideología. Con frecuencia —pero no siempre— estos dos enfoques se han presentado combinados. En uno de ellos la "ideología" ha sido pensada como *nivel de la totalidad social*; en el otro, ha sido identificada como *falsa conciencia*. Actualmente ambos enfoques han sido desacreditados, como resultado de la crisis de los supuestos en los que se fundaban. La validez del primero dependía de una visión en la sociedad que la concebía como una totalidad inteligible, que veía en esta última la estructura fundante de sus elementos y procesos parciales. La validez del segundo enfoque dependía de una visión de los sujetos sociales que les atribuía una última homogeneidad esencial cuyo desconocimiento era postulado como fuente de la "ideología". Desde este punto de vista, ambos enfoques se basaban en una concepción esencialista, tanto de la sociedad como de los agentes sociales. Para ver claramente los problemas que han conducido a la teoría de la

ideología a sus dificultades presentes, necesitamos referirnos a la crisis de esta concepción esencialista en sus dos variantes.

Comencemos por la crisis en el concepto de totalidad social. La ambición de todos los enfoques totalizantes ha sido la de fijar el sentido de todo elemento o proceso social fuera de sí mismo, es decir, en un sistema de relaciones con otros elementos. Desde este punto de vista, el modelo base-superestructura jugaba un papel ambiguo: si bien afirmaba el carácter relacional de la identidad tanto de la base como de la superestructura, al mismo tiempo dotaba a ese sistema relacional de un centro. Y así, de un modo muy hegeliano, las superestructuras concluían por vengarse al afirmar la "esencialidad" de sus apariencias. Más importante aun, la totalidad estructural se presentaba como un objeto dotado de una positividad propia, que era posible describir y definir. En tal sentido, esta totalidad operaba como principio subyacente de inteligibilidad del orden social. El estatus de esta totalidad era el de una esencia del orden social que era preciso reconocer por detrás de las variaciones empíricas expresadas en la superficie de la vida social. (Adviértase que de lo que aquí se trata no es de la oposición estructuralismo versus historicismo. Es irrelevante que la totalidad sea diacrónica o sincrónica; el punto importante es que en los dos casos ella es una totalidad fundante que se presenta a sí misma como un objeto inteligible de "conocimiento", concebido, este último, como proceso de re-conocimiento). Frente a esta visión esencialista, hoy día tendemos a aceptar la *infinitud de lo social*, es decir, el hecho de que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado por un "exceso de sentido" que él es incapaz de dominar y que, en consecuencia, la "sociedad" como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad. Examinemos el doble movimiento que este reconocimiento implica. El gran avance llevado a cabo por el estructuralismo fue el reconocimiento del carácter relacional de toda identidad social; su límite fue la transformación de estas relaciones en un sistema, en un objeto identificable e inteligible (es decir, en un esencia). Pero si mantenemos el carácter relacional de toda identidad y si, al mismo tiempo, renunciamos a la *finitud* de esas identidades en un sistema, en ese caso lo social debe ser identificado con el juego infinito de las diferencias, es decir, con lo que en el sentido más estricto del término podemos llamar *discurso* —a condición, desde luego, de que liberemos al concepto de discurso de un significado que lo restringe al habla y a la escritura.

Este primer movimiento implica, así, la imposibilidad de fijar el sentido. Pero esto no puede ser el fin de la cuestión. Un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso del psicótico.

El segundo movimiento consiste, por consiguiente, en llevar a cabo una fijación que es, en última instancia, imposible. Lo social no es tan sólo el infinito juego de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden. Pero

39/24
5c

PROBLEMAS ANTROPOLOGICOS EN PSICOLOGIA

TITULAR: Prof. MENDEZ

TITULO: "NUEVAS CONCEPTUALIZACIONES SOBRE LA
REVOLUCION EN NUESTRO TIEMPO" Caps. 2 y 3

AUTORES: LACLAU

CARRERA: PSICOLOGIA

CÓDIGO: 089-1-15

HOJAS: 2

Si el presente es lucha, el futuro es nuestro

el CEP

Facultad de Psicología
Universidad de Buenos Aires

LA IMPOSIBILIDAD DE LA SOCIEDAD

Querría referirme a varios problemas centrales en la teoría marxista contemporánea de la ideología. La simple discusión de estos problemas hace evidente que hoy nos encontramos en el centro de una paradoja teórica. Los términos de esta paradoja podrían formularse del modo siguiente: en ningún período anterior la reflexión acerca de la "ideología" ha estado tan en el centro de los enfoques teóricos marxistas; al mismo tiempo, sin embargo, en ningún otro período los límites y la identidad referencial de "lo ideológico" han sido tan borrosos y problemáticos. Si el creciente interés en la ideología corre paralelo a la ampliación de la efectividad histórica atribuida a lo que tradicionalmente fue considerado como el dominio de las "superestructuras"—y esta ampliación es una respuesta a la crisis de una concepción economicista y reduccionista del marxismo— entonces esta misma crisis pone en cuestión la idea de la totalidad social constituida en torno de la distinción base/superestructura. Como consecuencia, ya no es posible identificar al objeto "ideología" en términos de una topografía de lo social.

Dentro de la tradición marxista podemos identificar dos enfoques clásicos al problema de la ideología. Con frecuencia —pero no siempre— estos dos enfoques se han presentado combinados. En uno de ellos la "ideología" ha sido pensada como *nivel de la totalidad social*; en el otro, ha sido identificada como *falsa conciencia*. Actualmente ambos enfoques han sido desacreditados, como resultado de la crisis de los supuestos en los que se fundaban. La validez del primero dependía de una visión en la sociedad que la concebía como una totalidad inteligible, que veía en esta última la estructura fundante de sus elementos y procesos parciales. La validez del segundo enfoque dependía de una visión de los sujetos sociales que les atribuía una última homogeneidad esencial cuyo desconocimiento era postulado como fuente de la "ideología". Desde este punto de vista, ambos enfoques se basaban en una concepción esencialista, tanto de la sociedad como de los agentes sociales. Para ver claramente los problemas que han conducido a la teoría de la

ideología a sus dificultades presentes, necesitamos referirnos a la crisis de esta concepción esencialista en sus dos variantes.

Comencemos por la crisis en el concepto de totalidad social. La ambición de todos los enfoques totalizantes ha sido la de fijar el sentido de todo elemento o proceso social fuera de sí mismo, es decir, en un sistema de relaciones con otros elementos. Desde este punto de vista, el modelo base-superestructura jugaba un papel ambiguo; si bien afirmaba el carácter relacional de la identidad tanto de la base como de la superestructura, al mismo tiempo dotaba a ese sistema relacional de un centro. Y así, de un modo muy hegeliano, las superestructuras concluían por vengarse al afirmar la "esencialidad" de las apariencias. Más importante aun, la totalidad estructural se presentaba como un objeto dotado de una positividad propia, que era posible describir y definir. En tal sentido, esta totalidad operaba como principio subyacente de inteligibilidad del orden social. El estatus de esta totalidad era el de una esencia del orden social que era preciso reconocer por detrás de las variaciones empíricas expresadas en la superficie de la vida social. (Adviértase que de lo que aquí se trata no es de la oposición estructuralismo versus historicismo. Es irrelevante que la totalidad sea diacrónica o sincrónica; el punto importante es que en los dos casos ella es una totalidad fundante que se presenta a sí misma como un objeto inteligible de "conocimiento", concebido, este último, como proceso de re-conocimiento). Frente a esta visión esencialista, hoy día tendemos a aceptar la *infinitud de lo social*, es decir, el hecho de que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado por un "exceso de sentido" que él es incapaz de dominar y que, en consecuencia, la "sociedad" como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad. Examinemos el doble movimiento que este reconocimiento implica. El gran avance llevado a cabo por el estructuralismo fue el reconocimiento del carácter relacional de toda identidad social; su límite fue la transformación de estas relaciones en un sistema, en un objeto identificable e inteligible (es decir, en un esencia). Pero si mantenemos el carácter relacional de toda identidad y si, al mismo tiempo, renunciamos a la *finitud* de esas identidades en un sistema, en ese caso lo social debe ser identificado con el juego infinito de las diferencias, es decir, con lo que en el sentido más estricto del término podemos llamar *discurso* —a condición, desde luego, de que liberemos al concepto de discurso de un significado que lo restringe al habla y a la escritura.

Este primer movimiento implica, así, la imposibilidad de fijar el sentido. Pero éste no puede ser el fin de la cuestión. Un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso del psicótico.

El segundo movimiento consiste, por consiguiente, en llevar a cabo una fijación que es, en última instancia, imposible. Lo social no es tan sólo el infinito juego de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden. Pero

este orden —o estructura— ya no presenta la forma de una esencia subyacente de lo social; es, por el contrario, el intento de actuar sobre lo "social", de *hegemonizarlo*. De un modo similar al nuestro, Saussure intentaba limitar el principio de la arbitrariedad del signo con la afirmación del carácter relativo de esa arbitrariedad. De tal modo, el problema de la totalidad social se plantea en términos nuevos: la "totalidad" no establece los límites de "lo social" mediante la transformación de este último en un objeto *determinado* (es decir, la "sociedad"). Por el contrario, lo social siempre excede los límites de todo intento de constituir la sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, la "totalidad" no desaparece: si la sutura que ella intenta es en última instancia imposible, resulta posible, sin embargo, proceder a una fijación relativa de lo social a través de la institución de puntos nodales. Pero si este es el caso, las cuestiones que conciernen a esos puntos nodales y a su peso relativo no pueden ser resueltas *sub specie aeternitatis*. Cada formación social tiene sus propias formas de determinación y de autonomía relativa, que son siempre instituidas a través de un complejo proceso de sobre-determinación y no pueden, por consiguiente, ser establecidas *a priori*. Como consecuencia de esto, cae la distinción base/superestructura, y con ella la concepción de la ideología como nivel necesario de toda formación social.

Si pasamos ahora al segundo enfoque acerca de la ideología —la ideología como falsa conciencia— nos encontramos en una situación similar. La noción de falsa conciencia sólo tiene sentido si la identidad del agente social puede ser fijada. Es sólo sobre la base de reconocer su verdadera identidad que podemos afirmar que la conciencia de un sujeto es "falsa". Y esto implica, desde luego, que esa identidad debe ser *positiva y no contradictoria*. Dentro del marxismo, una concepción de la subjetividad de este tipo está en la base de la noción de "intereses objetivos de clase". No voy a discutir aquí en detalle las formas de constitución, las implicaciones y las limitaciones de tal concepción de la subjetividad. Tan sólo mencionaré dos procesos que condujeron a su progresivo abandono. En primer lugar, el hiato entre la "conciencia efectiva" y la "conciencia atribuida" se tomó crecientemente más amplio. El modo en que este hiato fue llenado —a través de la aparición de un Partido, instituido como la encarnación de los intereses históricos objetivos de la clase— condujeron al establecimiento de un despotismo "ilustrado" por parte de intelectuales y burocratas que hablaban en nombre de las masas, en realidad a éstas sus verdaderos intereses e imponían sobre ellas formas crecientemente reaccionarias de control. La reacción a esta situación tomó inevitablemente la forma de una afirmación de la identidad efectiva de los agentes sociales frente a los "intereses históricos" con los que se intentaba agobiarlos. En segundo lugar, la propia identidad de los agentes sociales fue crecientemente cuestionada cuando el flujo de las diferencias en las sociedades capitalistas avanzadas indicó que la identidad y homogeneidad de los agentes sociales era una ilusión, que todo sujeto social es esencialmente decentrado, que su identidad

no es nada más allá de la articulación inestable de posicionalidades constantemente cambiantes. El mismo exceso de sentido, el mismo carácter precario de toda estructuración, que encontramos en el terreno del orden social, se encuentra también en el campo de la subjetividad. Pero si todo agente social es un sujeto decentrado, si cuando intentamos determinar su identidad no encontramos otra cosa que el movimiento calcidoscópico de las diferencias, ¿en qué sentido podemos decir que los sujetos se representan falsamente a sí mismos? El terreno teórico que daba sentido al concepto de "falsa conciencia" se ha disuelto, evidentemente.

Parecería, por lo tanto, que los dos marcos estructurales que habían dado previamente sentido al concepto de ideología se han disuelto, y que el concepto mismo, en consecuencia, debería ser eliminado. No creo, sin embargo, que ésta sea una solución satisfactoria. No podemos abandonar enteramente el concepto de falsa representación, precisamente porque la misma afirmación de que "la identidad y homogeneidad de los agentes sociales es una ilusión" no puede formularse sin introducir el supuesto de una representación falsa. La crítica a la "naturalización del sentido" y a la "esencialización" de lo social es una crítica a la falsa representación de su verdadero carácter. Sin esta premisa, toda desconstrucción carecería de sentido. Parece, por lo tanto, que podríamos mantener el concepto de ideología y la categoría de falsa representación en la medida en que invirtamos su contenido tradicional. Lo ideológico no consistiría en la falsa representación de una esencia positiva, sino exactamente en lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de toda sutura final. Lo ideológico consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base del cierre, de la fijación del sentido, del no reconocimiento del juego infinito de las diferencias. Lo ideológico sería la voluntad de "totalidad" de todo discurso totalizante. Y en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social. Lo social sólo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad. La utopía es la esencia de toda comunicación y de toda práctica social.

PSICOANÁLISIS Y MARXISMO

Pensar las relaciones que existen entre el marxismo y el psicoanálisis nos obliga a reflexionar acerca de las intersecciones entre dos campos teóricos, cada uno formado independientemente del otro, y cuyas posibles formas de referencia mutua no se combinan en ningún sistema obvio de traducción. Es imposible, por ejemplo, afirmar —aunque ha sido hecho— que el psicoanálisis *añade* una teoría de la subjetividad al campo del materialismo histórico, dado que este último se ha constituido, en buena medida, como negación de la validez y pertinencia de toda teoría de la subjetividad (aunque ciertamente no de la categoría de "sujeto"). Por lo tanto, ningún modelo simple de suplementación o de articulación es de la menor utilidad. El problema reside, más bien, en tratar de encontrar un *índice de comparación* entre dos campos teóricos diferentes; pero esto implica, a su vez, la construcción de un nuevo campo dentro del cual la comparación tenga sentido.

Este nuevo campo es el que podemos caracterizar como "posmarxista", y es el resultado de una multitud de intervenciones teórico-políticas cuyo efecto acumulativo en relación con las categorías del marxismo clásico es similar a lo que Heidegger denominó como "destrucción de la historia de la ontología". Para Heidegger, esta "destrucción" no significa la operación puramente negativa de rechazar una tradición, sino exactamente lo opuesto: es a través de un cuestionamiento radical que se sitúa más allá de esa tradición —pero que es sólo posible en relación con ella— que el sentido originario de sus categorías (desde hace mucho entumecido y trivializado) puede ser recobrado. En este sentido, efectuar una "destrucción" de la historia del marxismo implica ir más allá de la engañosa evidencia de conceptos tales como "clase", "capital", y otros, y recrear el sentido de la síntesis originaria que estos conceptos aspiraban a establecer, el sistema total de alternativas teóricas respecto de las cuales ellos representan tan sólo opciones limitadas, y las ambigüedades inherentes a su constitución —los himenes en el sentido derridiano— que aunque violentamente reprimidos se muestran, aquí y allá,

en diversas superficies discursivas. Es el bosquejo sistemático y genealógico de estos núcleos de ambigüedad el que permite inicialmente una destrucción de la historia del marxismo y el que constituye al posmarxismo como terreno de nuestra reflexión política presente. Pero es precisamente en estas superficies de ambigüedad discursiva donde es posible detectar la presencia de lógicas de lo político que permiten establecer un *verdadero* diálogo, sin metafóricas complacientes, entre el marxismo y la teoría psicoanalítica. Querría subrayar dos puntos, que considero fundamentales, en lo que concierne a esas superficies discursivas.

1. El marxismo ha sido presentado tan a menudo como una prolongación y culminación del Iluminismo —y, en consecuencia, como uno de los puntos más altos de la modernidad— que todo intento por desconstruir sus categorías debe comenzar subrayando dos puntos decisivos en los que el marxismo *rompe* con la tradición de las luces. Estos puntos son: (a) la afirmación del carácter central de la negatividad —la lucha y el antagonismo— en la estructuración de toda identidad colectiva; y (b) la afirmación de la opacidad de lo social —la naturaleza ideológica de las representaciones colectivas— que establece un hiato permanente entre lo real y los sentidos manifiestos de las acciones individuales y colectivas. Es fácil ver *cómo* es posible, a partir de estos dos puntos, establecer un diálogo con el psicoanálisis. El segundo punto puede ser ligado a la acción del inconsciente y a la pluralidad de "sistemas" establecida en las varias tópicas freudianas. El primero, al establecer el carácter no immanente y siempre amenazado de toda identidad colectiva (resultante de la negatividad inherente al antagonismo), permite considerar a la lucha de clases como una dialéctica de identificaciones construida en torno de un núcleo *real/imposible*.

No procedamos demasiado rápidamente, sin embargo. Esta lectura del marxismo, que ve en él *no* el punto más alto de la modernidad sino una de sus primeras crisis, es sólo posible si se deja de lado — en un cálculo optimista — la mitad de la obra de Marx. (Lo mismo podría decirse de Hegel.) El marxismo no es sólo un discurso sobre la negatividad y la opacidad de lo social; es también un intento — perfectamente compatible con el Iluminismo — de limitar y dominar a aquéllas. La negatividad y opacidad de lo social existen tan sólo en una "prehistoria humana", que será definitivamente dejada atrás por el comunismo concebido como sociedad homogénea y transparente. Es como resultado es esta ambición de dominio de la totalidad que el momento de negatividad pierde su carácter constitutivo y fundante: brilló por un breve momento en el discurso teórico, para disolverse en seguida en la positividad plena que lo reabsorbe. ^{positividad} La historia y de la sociedad como totalizaciones de sus procesos parciales —; positividad del sujeto — las clases sociales — como agente de la historia. Sería absurdo negar que esta dimensión de dominio/transparencia/racionalismo esté presente en el marxismo. Más

ción: ésta es la dimensión que se reafirma crecientemente del *Anti-Dühring* a Stalin.

2. Como consecuencia, si queremos trazar la genealogía del posmarxismo, no podemos detenernos en las dicotomías positividad/negatividad, opacidad/transparencia. Debemos también sacar a la luz la radical incoherencia de estas dos dimensiones. Es necesario detectar la superficie en la que la lógica racionalista encuentra sus límites —en otras palabras, detectar aquellos núcleos de ambigüedad, aquellos hîmenes, donde se muestra la *arbitrariedad* y *contingencia* de toda lógica del cierre. Ahora bien, en el campo discursivo del marxismo histórico hay una zona privilegiada de efectos destructivos que disuelven la racionalidad, positividad y transparencia de las categorías marxistas: es el conjunto de fenómenos ligados a lo que se ha llamado el "desarrollo desigual y combinado".

Consideremos el problema en sus términos más simples. Hay "desarrollo desigual y combinado" cuando tiene lugar una articulación sincrónica de etapas que la teoría marxista consideraba como sucesivas (por ejemplo, la articulación entre tareas democráticas y dirección socialista de esas tareas). El término clave para describir esta articulación es "hegemonía". En verdad, el concepto de hegemonía tal como fue desarrollado en la tradición marxista, de Plejanov y Axelrod a Gramsci, es el de una dislocación estratégica irreductible a una presencia plena que abarcaría, como totalidad autosuficiente, al conjunto diferencial de sus términos. Hay hegemonía cuando aquello que hubiera debido ser una sucesión racional de estadios, es interrumpido por una *contingencia* que no puede ser subsumida bajo las categorías lógicas de la teoría marxista; en otra palabra, cuando las tareas (democráticas) que en un desarrollo "normal" hubieran debido corresponder a una cierta clase (la burguesía), deben pasar, dada la debilidad de esta última, a otra clase (en este caso la clase obrera). Un momento de reflexión es suficiente para advertir que lo que está explícitamente pensado en esta relación —los actores de la relación hegemónica (las clases sociales), la naturaleza de clase de la tarea hegemónica— es aquello que, estrictamente hablando, está ausente en la medida en que el desarrollo normal ha sido dislocado; en tanto que lo que está efectivamente presente —la relación de dislocación— está *nombrado* pero no *pensado*. Por consiguiente, la hegemonía es un gozne, dado que, por un lado, ella sutura la relación entre dos elementos (la tarea y el agente); pero, por otro, dado que esta sutura se produce en el campo de una relación primaria e insuperable de dislocación, sólo podemos atribuirle un carácter de inscripción, no de articulación necesaria. En otras palabras, la relación hegemónica sólo puede ser pensada presuponiendo la categoría de *falta* como su punto de partida. Aquí podemos ver claramente la pertinencia de algunos conceptos centrales de la teoría lacaniana. El sujeto hegemónico es el sujeto del significante y es, en este sentido, un sujeto sin significado; y es sólo a partir

de esta lógica del significante que las relaciones hegemónicas como tales pueden ser concebidas. Pero, en tal caso, las categorías de negatividad y opacidad, que hemos presentado como características de esta primera crisis de la modernidad, constituida por el momento hegeliano/marxista, no son reabsorbidas como momento parcial por ninguna transparencia racionalista. Ellas son constitutivas. No hay, por ende, ninguna *Aufhebung*. Este es precisamente el punto en que la lógica del inconsciente, como lógica del significante, se muestra como una lógica esencialmente política (en la medida en que la política, a partir de Maquiavelo, es primariamente un pensamiento acerca de la dislocación); y en que lo social, irreductible en última instancia al estatus de una presencia plena, se revela también como político. Lo político adquiere así el estatus de una ontología de lo social.

La "destrucción" de la historia del marxismo no es, por lo tanto, una operación especulativa —una operación epistemológica, si se quiere— dado que ella no presupone ninguna dualidad sujeto/objeto, sino, por el contrario, la generalización de la lógica del significante al conjunto de las categorías teóricas. Como consecuencia, estas categorías no son *dejadas de lado* ni *reabsorbidas* por una racionalidad más alta, sino *mostradas* en su contingencia e historicidad. Por la misma razón, esta generalización no es un proceso especulativo/abstracto, sino práctico/discursivo. Es la generalización de los fenómenos del "desarrollo desigual y combinado" a toda identidad social en la era imperialista la que, como en la imagen heideggeriana del instrumento roto, transforma la *dislocación* en un horizonte a partir del cual toda identidad puede ser pensada y constituida (estos dos últimos términos son exactamente sinónimos).

Esto indica la dirección y la forma en que una posible confluencia entre el (pos)marxismo y el psicoanálisis es concebible. Ni como la adición de un suplemento al primero por parte del segundo, ni como la introducción de un nuevo elemento causal —el inconsciente en lugar de la economía— sino como la coincidencia entre los dos en torno de la lógica del significante como lógica del desnivel estructural y de la dislocación, una coincidencia que se funda en el hecho de que esta última es la lógica que preside la posibilidad/imposibilidad de la constitución de *toda* identidad.

4

