



Tópicos del seminario

ISSN: 1665-1200

ISSN: 2594-0619

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Seminario
de Estudios de la Significación

Cuevas Calderón, Elder
¿Un sujeto trascendente para la semiótica?
Tópicos del seminario, núm. 41, 2019, Enero-Junio, pp. 113-128
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Seminario de Estudios de la Significación

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59460164005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿Un sujeto trascendente para la semiótica?

Elder Cuevas Calderón

Universidad de Lima

*Quien usa demasiado la razón se hace
sospechoso de estar atentando contra ella.*

Franz Kafka

Introducción

En *First as Tragedy, Then as Farce*, Slavoj Žižek (2009) narra un chiste de común conocimiento entre los disidentes del socialismo que puede servirnos como metáfora para ilustrar nuestro punto de partida. En la Rusia ocupada por los mongoles, un campesino y su mujer andaban por un polvoriento camino hasta que fueron interceptados por un guerrero mongol, quien le hace saber al campesino su intención de violar a la mujer de este último, pero le pide que cuando lo esté haciendo —ya que el camino está plagado de polvo—, el campesino le sostenga los testículos a fin de que no se le ensucien. Al término de la violación, el guerrero, satisfecho, se marcha en su caballo. Entonces, la mujer nota que su esposo, en vez de estar furioso o indignado, lanza una estruendosa carcajada. La esposa, furibunda, lo increpa: “¿Cómo puedes estar dando saltos de alegría si he sido brutalmente violada?”. A lo que el agricultor responde: “Pero lo he fastidiado: ¡Tiene los testículos llenos de polvo!”. Esta triste broma revela la situación de los disidentes. Mientras ellos pensaban que estaban haciendo algo terriblemente subversivo, un

severo golpe a la nomenclatura del partido, en realidad lo único que habían hecho durante su resistencia era ensuciar ligeramente los testículos al poder. Así, a pesar de los actos de resistencia y disidencia, aquellos disconformes con el *statu quo* no advertían cómo la élite gubernamental replicaba la infausta broma con ellos. Los disidentes devinieron en el campesino y la élite en el guerrero. De este modo, cada vez que los disidentes creían haber arruinado la violación, lo único que habían hecho era sostenerle los testículos para que los otros siguieran violando al pueblo. A primera instancia, parecería que el chiste de Žižek aseveraría la *muerte del hombre*, la entrega de la subjetividad a la voluntad de los *entes*. Nada más equivocado. A partir del relato de Žižek, nuestras preguntas en torno al sujeto, subjetividad y subjetivación empiezan a formularse.

¿Dónde está el sujeto de acción? ¿Qué ha hecho su subjetividad? ¿Acaso se convirtió en efecto (y defecto) de un discurso que lo ha creado y condenado? Žižek, al enfocar los gestos subversivos, dirige su crítica al historicismo posmoderno que tiende a explicar todos los fenómenos políticos y sociales recurriendo a la historia. Así, el núcleo de su crítica y punto de partida para nuestro trabajo, será que al sindicarse a la historia como el escenario único en donde se desarrolla la experiencia humana, se ignoran las condiciones *ontológicas de esa experiencia*. De tal forma que, nuestra apuesta en este trabajo será recuperar una lectura de la significación a partir del *sujeto trascendente*, examinar la confusión entre *subjetividad* y *subjetivación*, para finalmente apostar por la división del sujeto, aquel que no se reduce jamás a los procesos históricos de subjetivación, y que, por el contrario, siempre deja un resto, un *exceso* que no podrá ser subjetivado y que siempre retorna para evidenciar el *impasse* de nuestros proyectos emancipatorios. Para examinar la condición del sujeto, este escrito entrará en debate con *a) la dimensión ontológica del antagonismo, b) el estatuto negativo de la libertad, c) la relación entre política y universalidad y finalmente, d) el carácter incompleto del sujeto y la centralidad de las luchas democráticas.*

Huelga decir que, si bien podría parecer que nuestro análisis solamente enfocaría el desarrollo político de este tiempo, en realidad nos ofrece una pregunta que está en el centro del debate semiótico. ¿Qué hacemos con el resto? No es un secreto que tras la reformulación de Greimas (1990) de pasar de preguntarse por la vida de los signos a la formación del sentido, y luego ofrecer una visión fenomenológica, la coherencia y la congruencia hayan primado a fin de ofrecer una lectura del texto. Así, el esfuerzo de los semiotistas se ha concentrado en observar cómo se conforma el tejido textual, mas no en las anomalías del texto. Es decir, se han concentrado en todo aquello que ofrecía una dirección y se han dejado de lado aquellos elementos que podrían ser interpretados como fallas, excesos o errores. De tal forma, se ha tenido como práctica trabajar con lo *particular* (aquello que es una parte del todo) y con lo *singular* (islas relacionadas con la centralidad) mas no con lo *sin-lugar* (una parte sin parte). Razón por la que nuestro escrito, si bien debate sobre el sujeto trascendente, no dejará de interrogarse por el quehacer semiótico frente a la propuesta de una *semiótica sin garantías*.

1. Subjetivación por subjetividad y viceversa

Se dice que tras el levantamiento del Mayo del 68, Jacques Lacan les dijo a los estudiantes franceses que, si bien su propuesta podría ser entendida como revolucionaria, más allá de generar un cambio o nuevo orden, a lo único que aspiraba su lucha era a un nuevo amo y no a librarse de éste. Si creían que con sus protestas podrían ser sus propios amos, Lacan sentenció que la tan afamada *revolución* lo único que hizo fue cambiar de lugar las cadenas; se pasó de estar enganchado a un amo para pasar a otro. Cuarenta años después, Žižek (2008) confirmó la profecía de Lacan. El capitalismo usurpó la retórica izquierdista de los estudiantes y convirtió la autogestión, la descentralización y la sostenibilidad ecológica en ejes de una nueva forma de produc-

ción. Así, muy lejos de cambiar al modelo capitalista, que estaba siendo denunciado, se pasó a otro con la misma estructura pero con diferente dinámica. De una sociedad de la *disciplina* articulada por el *deber*, la *finitud*, el *control* y la *punición* se pasó a una del *rendimiento* conjugada con el *poder*, la *infinitud*, el (*des*) *control*, y la *motivación*. La advertencia de Žižek, que es también compartida por Han (2012; 2013; 2014), lejos de proponer un estadio más holgado, sostiene que es aún más complejo puesto que el látigo ya no está en las manos del amo sino del esclavo. Y éste sólo lo utiliza para la autoflagelación. ¿Cómo ese esclavo, que ahora tendría el látigo, no lo emplea para castigar a aquel que lo condenó a esa posición? Adelantamos una respuesta: porque el pase del látigo se hizo desde la *subjetivación* —aquella que ofrecía sentido, una razón al cambio, una motivación claramente determinada, con actores y actantes específicos, con una *identidad* definida— y no desde la *subjetividad* —aquello que excede al sentido, sin una hoja de ruta prístina, con una motivación indeterminada, sin actantes ni actores definidos, pero con un antagonismo marcado. Si a lo largo del tiempo las sociedades se han alterado pero no han cambiado, es principalmente porque aquello que ha comandado todo siempre ha sido la *subjetivación* y no la *subjetividad*. En pocas palabras, esta sociedad del rendimiento ha olvidado a los *sujetos* de la *subjetividad* y ha pasado a pensar en *posiciones de sujetos* de la *subjetivación* y, si se quiso hacer una emancipación, uno de sus componentes para que ésta nunca se diera es justamente porque se trató de hacer una *revolución sin sujetos*. Sobre esto volveremos más adelante.

En un siglo influido por los tres maestros de la sospecha, las preguntas erigidas eran con base en la preocupación del poder resistir. ¿Era posible un cambio? ¿Desde qué lugar se debería hacer? ¿Quién lo debería hacer? ¿Cómo se debería hacer? Ante la falta de una respuesta clara, el diagnóstico era que el poder y sus fauces se juntaban en un abrazo mortal en donde uno no permitía salir al otro (no hay poder sin resistencia y no hay resistencia sin poder). Justamente, ante este callejón sin salida,

Foucault propuso la búsqueda de un sujeto impoluto, capaz de eludir la *subjetivación disciplinaria*, un sujeto capaz de ir más allá de las instituciones mediante la aplicación de *tecnologías-otras* de subjetivación, autodisciplinario, carente de orden moral civilizador, un buen salvaje del siglo xx.¹

Aunque coherente, la propuesta de Foucault (1966) no hacía más que confundir la subjetivación con la subjetividad. Si bien su propuesta por encontrar a este sujeto que pudiera desestabilizar el sentido común, lo llevó a proponer una entidad que daba la ilusión de estar haciendo algo subversivo pero cuyo accionar nunca llegaba a nada [al igual que los disidentes socialistas], plantea un punto de partida. A Foucault le interesaba proponer, más que un *buen salvaje* de la Grecia edulcorada, un sujeto disruptivo, alguien que propusiera heterotopías, alguien que inquietase, que minase el lenguaje para impedir la nominalización. Sin embargo, allí está la aporía. El autor elimina la alteridad atópica a favor de las diferencias. En otras palabras, si bien la heterotopía puede detener las palabras, secarlas, desafiarlas, lo hace desde la positividad, desde un lugar, una posición incómoda, crítica, pero cuya daga nunca penetra, sólo raspa. Pensemos entonces cómo la pugna de los jóvenes franceses era en función de un sujeto heterotópico, pero que en vez de asestar el golpe final los condenó al cadalso.

Sin duda, un nudo gordiano que Foucault no pudo cortar al romantizar al sujeto, puesto que al hacer de éste una posición de enunciación (y no un sujeto), lo convirtió de algo atópico a heterotópico, de lo sin-lugar a lo singular. ¿Y qué con ello? Tal como lo propusimos al comienzo de este escrito, lo que se reduce a los procesos históricos nunca es el *sujeto* (puesto que éste es atópico, carece de lugar, no se puede hablar de él, sobre él, cualquier atributo dicho será falso) sino la *posición de un*

¹ Incluso Foucault propone una búsqueda en la Grecia más edulcorada (posterior al *Sturm und Drang* y la recuperación de Heidegger) pero que —bajo la perspectiva de Žižek (2011)— convierte su búsqueda en la misma que la de Rousseau.

sujeto y con ello se tergiversa un proceso emancipatorio de la subjetividad por uno de disensión de la subjetivación. En síntesis, si el historicismo posmoderno requiere de la posición de sujetos, heterotópicos, singulares, carentes de antagonismos, es porque a pesar de poder ser disidentes en cualquier discurso, su construcción originaria convierte lo *extraño*, lo indecible de lo *atópico* en algo *exótico* e inquietante pero ya disciplinado. De tal forma, el empleo de la subjetivación aunque pueda contemplar una oposición o una negación, nunca lidia con el exceso. Por más que aparece, lo hace entrar de alguna forma dentro del espacio simbólico y así en vez de lidiar con lo traumático e informe lo domestica para hacerlo inteligible y uniforme.

Pero esto no se encuentra únicamente en la obra de Foucault, puesto que también se plasma en el historicismo posmoderno. Ya sea desde la filosofía feminista, pasando por el poscolonialismo, los estudios culturales hasta llegar al posmarxismo, el historicismo es parte inmanente de cada uno de estos discursos.

En cualquiera de los casos, es en razón de generar una lucha desde la *subjetivación* (y no desde la *subjetividad*) que se sacrifica al *sujeto* y se da pase a las *posiciones de sujetos*, se muestra un antagonismo visible en lugar de aludir al antagonismo no-reconocido de la estructura; en síntesis, la lucha desde la subjetivación es la ilusión producida por el rechazo del sujeto a afrontar lo real (el exceso de la significación), lo que está al límite de lo social, y como tal, prefiere lidiar con lo *singular* (de las luchas feministas, racistas, ecologistas, etcétera) que sólo ofrece el recircular el discurso en vez de articularlo desde lo *sin-lugar* que horadaría el sistema en el que se sostiene.

No es gratuito que en la democracia radical de Laclau y Mouffe (2014) su propuesta se incline a desmarcarse del pensamiento dialéctico, dejando de lado el antagonismo fundamental de la lucha de clases, característica *inherente al sujeto*. Por eso, en lugar de analizar su estructura *trascendental*, universal, se avocan al descentramiento y autonomía de los distintos discursos y luchas, multiplicación de antagonismos y construcción de la

pluralidad de espacios dentro de los cuales puedan afirmarse y desenvolverse (Laclau & Mouffe, 2014: 216). En pocas palabras, sustituyen el *esencialismo de clase* por el reconocimiento *pos-moderno*, historicista, de la irreducible pluralidad de las luchas democráticas: luchas feministas, raciales, étnicas, sexuales, etcétera. Son postulaciones de subjetividades-otras —aunque para ser más preciso deberíamos referirlas como subjetivaciones, a medida que en su fundamento de ser *sujetos alternativos* (que están nominalizados, que están contemplados en tanto otredad, ya sea por *asimilación*, *admisión*, *exclusión* o *segregación*) operan como suplemento obsceno del poder.² De esa forma, insistimos en visualizar el entrampe en Foucault, al reducir la subjetividad (que es de exceso, de división, de falla, atópica) a la subjetivación (que es de contención, atomización, coherencia, heterotópica), porque los regímenes históricos de dominación se explican a partir de un elemento que, en sí mismo, no es de carácter histórico (Castro-Gómez, 2015: 21).

Si volvemos al chiste del inicio del escrito, podríamos encontrar que los actantes de ese relato podrían ser intercambiados por aquellos que encarnan diferentes luchas. Así podríamos dar cuenta de que en una lucha ecologista, ante el pedido opresivo de alguna multinacional, su capacidad de acción terminaría por ser el mismo gesto que el del campesino. Se estaría *fastidiando* al poder; sin embargo, lo trascendental no estaría en regular o implementar alguna medida específica, sino aunarla a una universal.

² Tomamos de Landowski (2007) sus políticas de acción frente a la otredad. Sin embargo, para efectos de nuestro trabajo debemos decir que ese *Otro* del que hace referencia no lo ominoso, sino la construcción discursiva de ese otro que ya está nominalizado y del que si bien se pueden generar políticas de *admisión*, *asimilación*, *segregación* o *exclusión*, es una parte lógica dentro de la empresa hegemónica. No es algo incómodo, algo innombrable, sino es algo nominal(mente) incómodo o cómodo. Un riesgo contemplado, una anomalía entendida, razonada y controlada. Por el contrario, el modelo de Landowski obvia al otro radical, y se concentra en el otro nominal.

Por eso Han (2012; 2013; 2017) advierte que este es el tiempo de la positividad. Aquel en el que todo *antagonismo*, toda *negatividad*, todo tipo de entidad inmunológica, todo tipo de característica de la otredad, ha sido borrada. Reiteramos que Han no se refiere a que éste sea un tiempo de paz y amor absoluto. Muy por el contrario, su lectura es aquélla que se conjuga con lo expuesto. A pesar de tener diferentes tipos de luchas (feministas, sexuales, raciales, étnicas), cada una de ellas con diferentes metas, orígenes y demandas, todas terminan sumándose en una lucha que, en vez de subvertir el orden, acaban por ser el exceso necesario que afianza el poder que los sanciona. Es decir, son luchas que lejos de desmarcarse, de proponer una singularidad subversiva, terminan por ser reducidas a extirpar o intentar superar el estatuto ontológico del antagonismo. Así se diluyen en sus búsquedas individuales porque se concentran en las condiciones que son producidas por diferentes formas de subjetividad a través de las relaciones de poder, con lo cual se dejan fuera del *radar* los condicionamientos no históricos de la subjetividad.

En concordancia con la observación de Castro-Gómez, Foucault reduce la subjetividad a los procesos de subjetivación, ignorando así la dimensión ontológica que hace posible no sólo las relaciones históricas de poder como tales, sino el comportamiento de los propios sujetos. Razón por la cual, desde la perspectiva de Žižek (2011), ni la subjetividad ni el antagonismo pueden ser historizados, reducidos a casualidades, a efectos acumulativos y, por lo tanto, escapan a cualquier tipo de análisis genealógico. De tal forma que si existen las luchas feministas, sexuales, ecológicas, no son el resultado de un mal-estar particular, histórico, o de un evento específico, sino de un acontecimiento, un vacío fundamental que no se reduce a ninguna de ellas y que es la condición de posibilidad de todas. Por eso es preciso detenernos en una teoría del sujeto que vaya más allá de los procesos de subjetivación histórica y recupere su dimensión universal; pero que en este proceso se concentre en la división (*Spaltung*) y no en la atomización.

2. Girar en el vacío

El costo de poder hacer esta lectura es alto. Incluso podría ser tomado como un delirio; sin embargo, se hace necesario, en un tiempo que prefiere el consenso, la protección, la estabilización en lugar de la discrepancia, la exposición, la emancipación.³

¿Fue acaso Descartes el padre de todos los males de la modernidad? Es común que las lecturas que se generan sobre el *cogito* cartesiano siempre se realicen desde la aventura del pensamiento, de la certeza, de la razón generatriz. Sin duda, una lectura historicista, que busca reducir al sujeto a la suma total o parcial de sus subjetivaciones particulares. Ese *cogito* era denunciado, justamente, porque era entendido como una prótesis adhesiva a los sujetos historizados desde su raza, sexualidad o etnicidad. Así la postura de Descartes se torna el blanco de los ataques de todos los pensadores posmodernos. Sin embargo, cada vez que algo hace causa común contra una postura, invita a la reflexión, ¿qué es a lo que se oponen?; ¿no será que la figura del *sujeto trascendental* es demasiado incómoda (y disruptiva) para sus posturas? Más aun, cuando ningún atributo histórico parece colmar al sujeto cartesiano. Pero tengamos cuidado. Con esta propuesta no queremos invocar la vuelta de la figura del *sujeto soberano*. Si proponemos una re-lectura de Descartes es por el objeto político que conlleva. No se trata de recuperar los derechos de la conciencia transparente, usurpados por el posmodernismo, “sino por la conexión entre el sujeto y la verdad que fue rota por la filosofía del siglo xx y que ha conducido a un relativismo cultural incapaz de frenar al universalismo del Capital” (Castro-Gómez, 2015: 23-24).

De lo que se trata aquí es de entender el *cogito* como aquello que corroe desde adentro todas las formas de experiencia cultural, como la posibilidad (sin garantías) de alternativas políticas

³ Para esta lectura seguiremos muy de cerca lo planteado por Žižek (2011) y Castro-Gómez (2015). A fin de no poder apresurarnos con alguna lectura, entablaremos un diálogo con las propuestas de ambos autores.

del mundo, y no verlo como esa maquinaria destructiva de los mundos pre-modernos, que pisotearon otras formas posibles de razonamiento.

Entonces, esta apuesta por Descartes se da en función de la división del sujeto y no de su unificación, parcialización o adecuación a un proceso historicista. En síntesis, se trata de pensar con Descartes desde la duda y no desde la certeza. Recordemos que en vez de ser: “piense lo que piense, hay al menos algo de lo que no puedo dudar porque estoy pensando”, la propuesta cartesiana es la de “dude lo que dude, hay algo que es cierto, el hecho de que estoy dudando”, pues —al fin y al cabo— el método es el de la *duda* metódica y no el de la *certeza* metódica.

Así, la característica de este sujeto cartesiano no es la transparencia ni la soberanía, sino la hendidura y la división (*Spaltung*). Un sujeto dislocado, escindido, que encuentra sus condiciones de posibilidad en la estructura interna del deseo, que en vez de ofrecerse como “soy una cosa pensante” se daría como “soy el deseo del otro”. Por tanto, lo que podemos entender de la lectura de Žižek refiere a la *ausencia de ser*, al *vacío constitutivo del ser humano*, la imposibilidad de reducción al historicismo posmoderno.

De todos modos, esta lectura nos ofrece a un Descartes como el primer gran *anti-humanista*, aquel que, en lugar de recubrir con idealizaciones el vacío constitutivo del sujeto, lo evidenció de forma brutal. Descartes, si bien es un héroe del pensamiento, se ha ganado ese estatuto porque en vez de erigirse como *el hombre constructor* se entendió como resto excrementicio:

La subjetividad moderna no fue anunciada en la celebración del hombre por los humanistas del Renacimiento, para quienes el ser humano coronaba la creación; la subjetividad moderna no se anunció en la tradición de Erasmo y otros, sino en el célebre enunciado luterano de que el hombre es el excremento que cae del ano de Dios (Žižek, 2011: 170).

Queda evidenciado entonces que la propuesta de lectura se aleja de la versión edulcorada, heroica, del sujeto soberano. Si

Foucault afirmaba la muerte del sujeto, a lo que apelaba su sentencia era a la muerte del hombre a manos de la subjetivación, mas no como sujeto trascendente. Por eso, en concordancia con Žižek y Castro-Gómez, el foco de análisis está en algo absoluto, en el sujeto que no depende del orden Simbólico y que va más allá del proceso de subjetivación. De allí la trascendencia de Descartes, como aquel que abre la grieta en el universo ontológicamente consistente del pensamiento clásico; y que encuentra en Kant la diferencia entre realidad *óntica* y su horizonte *ontológico* para entender la realidad y cómo ésta nos sobreviene.

¿Acaso Kant y Descartes propusieron una antifilosofía? ¿Acaso se ocuparon de un mundo ideal que serviría de espejo regulador al mundo realmente existente? ¿O al introducir esta mirada del sujeto trascendente, se ocupan de las fisuras, de las grietas del mundo en concreto? Pensemos que a diferencia de Foucault o Deleuze, “no se ocupan de cómo hacer encajar el resto dentro de ciertos ideales preconcebidos” (Ubilluz, 2010: 296). Anotemos que con este sujeto trascendente nos ocupamos de cómo un resto (excrementicio del año de Dios) sugiere un mundo hasta entonces impensado, un mundo emergente que no tiene nada que ver con los ideales existentes (ni con las más radicales de sus fobias). Kant mostró que la tarea filosófica ya no era representar al mundo, sino representar el sistema de nuestras representaciones del mundo, una pregunta por el sentido que da sentido al mundo, sin caer en la pregunta por las condiciones de aparición de la realidad a la conciencia.⁴ Así, podemos salir de la idea equivocada de un Kant como el gestor de hacer girar el mundo alrededor del sujeto, sino su propuesta es hacerlo girar *alrededor de sí mismo*. El sujeto rota alrededor de su propio vacío constitutivo, porque no es una cosa pensante sino una grieta, un elemento que rasga el tejido del ser y no se asimila en él. Por eso, en esta ausencia

⁴ Si jugamos con los términos podríamos preguntarnos en clave de Spinoza: “La pensée pensante pense la pensée pensée” o en clave semiótica, es la pregunta por “La structure structurante structure la structure structurée”.

del ser la razón por la cual el sujeto busca reconocerse a sí mismo en las *posiciones de sujeto* —que asume en la vida social— es porque intenta en vano llenar el vacío ontológico que lo constituye (Castro-Gómez, 2015: 30). A fin de cuentas, al denunciar Kant la metafísica como tarea ilusoria, da cuenta de que el ejercicio de la búsqueda ulterior de *la Verdad* es una labor estéril, puesto que *no hay nada detrás de la ilusión sino a partir de las ilusiones*.

Si no hay nada detrás, se torna evidente la trascendencia (trascendental) de la ideología en todo proceso de conocimiento y que además no puede ser superada. Claro está, esta ideología se aleja considerablemente de su versión marxista (*Ellos no saben lo que hacen, por eso lo hacen*) y más bien se concentra en la relectura althusseriana (*Ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen*). Esto quiere decir que a pesar de saber aún se sigue haciendo. O dicho de otra forma, no por saber cuál es el problema (o el engaño) se podrá despertar de la ilusión para empezar el cambio. El problema entonces está en cómo a pesar de saber las cosas, todo sigue del mismo modo.⁵

⁵ A fin de no dejar esta propuesta únicamente en el cinismo absoluto, podríamos interrogarnos a partir de Yannis Stavrakakis (2010). Él se pregunta por aquello que se afianza. Si otro, en tiempos del marxismo, proponía un despertar del embuste ideológico que sería el comienzo del cambio, Stavrakakis observa que, a pesar de saber cuál es el problema, las personas actúan pasivamente. Ya sea a modo de indiferencia, naturalización, indignación, o cual sea la reacción, no por saber qué o quién es el culpable, el *statu quo* cambiará. Llevamos años sabiendo que la raza no existe, que es un dispositivo del poder para nominalizar, pero aun así seguimos empleándola. La pregunta de Stavrakakis es así: ¿qué tiene el racismo que, a pesar de que se sabe lo que es, sigue siendo empleado? La respuesta es el goce. Si las cosas se afianzan es porque se goza con esto. Así podríamos decir que, aunque generemos todo el conocimiento posible sobre la raza, no podrá ser erradicado de su uso mientras siga generando goce en el que lo emplea.

3. De lo singular a lo sin-lugar

Pero Kant no termina por arriesgarse. Ante lo Real, prefiere arriesgar su teoría por lo Simbólico. Sin embargo, esta propuesta del sujeto trascendente nos invita a repensar más allá del historicismo posmoderno, más allá de las estructuras que bloqueaban con su aparato lógico cualquier forma distinta de emergencia de sentido. Ese sujeto trascendente que no se ajusta a una posición de sujeto y que por lo tanto nos invita a mirar en lo *sin-lugar* y no en lo *singular*.

Podríamos entender este desarrollo como el eje de discusión de la semiótica actual. Si bien Fontanille (2014; 2017) ha tornado su mirada hacia una semiótica de la cultura, su modelo nos presenta un recorrido historicista que en su rastreo de las prácticas y de las formas de vida busca una genealogía de lo cotidiano. Aquella que se concentra en observar lo *heimlich* y lo *unheimlich*, lo familiar y lo ajeno; sin embargo, no se ocupa del *resto*.

Inspeccionamos en nuestro hacer semiótico aquello que podríamos llamar *lo familiar* y *lo ajeno*. Sin embargo, pocas son las veces en las que nos preguntamos por aquello que está excluido al interior, aquello que pertenece a la totalidad sin tener plena representación ante la unidad rectora. Y es que, al pensar en clave de un historicismo, es habitual que el método de análisis que empleamos busque superar el antagonismo para poder ofrecer una semiótica *con garantías*. Claro está, que esta visión no recoge las mismas interrogantes que las de Greimas (1976) sobre el rol científico de la semiótica, sino el espiral de sentido (repetitivo, historicista, subjetivista) en el que se entra al ofrecer una lectura lógica a algo que lo excede.

Preferimos estar seguros a ser libres. Preferimos el refugio en la seguridad que nos ofrece el mundo simbolizado de la historia (el flujo de lo que ya conocemos) antes que ser libres, pues ello significa, “re-actualizar” el acto dramático y a-histórico del *Entscheidung* primordial. ¿No será acaso que nuestra disciplina

también ha coqueteado con las certezas y por lo tanto con el nudo gordiano de Foucault?

La libertad es aterradora y dolorosa porque no hay garantías de que eso que buscamos termine siendo lo que esperamos (pues si lo hubiera no sería producto de un acto libre). Tal vez nuestro reto como semiotistas sea empezar a trabajar con lo *Real*, originario —anterior, concomitante y posterior a la significación—, eso que Quezada (2017) llama lo vivido como primordial *sentir* e *íntimo sentir mover*, que deviene experiencia *significante* y *existencia* en el mundo significado. Aquello que está tapado por la significación. No porque haya algo detrás esperando a ser descubierto sino porque es el rostro más incómodo para deco-dificar. Pensemos en la semiótica como aquella que nos permite ser libres no porque nos ofrezca el control de nuestras vidas, sino porque nunca podremos expulsar de ella la oscuridad, el caos, la indecibilidad.

En otras palabras, en vez de renegar de aquello que es un exceso, aquello que no encaja y que —ante el ejercicio semiótico— es forzado a encajar, debemos enfrentarlo desde esa grieta, desde el desacuerdo, desde el enfrentamiento con lo institucionalizado, a todo aquello que no se deja ver y no se quiere ver. Más aun en un tiempo en el que la *igualdad* cobra cada vez más terreno. Bueno sería que dicha igualdad fuera más equitativa y redistributiva con las otras formas de vida. Por el contrario, tal igualdad no admite antagonismos, no admite disidentes y, bajo el mantra de la *visibilidad*, cada vez nos deja ver menos, saber menos y experimentar menos. Paradójicamente el mundo en el que vivimos, el de la información ilimitada, el de la conexión permanente, sólo tiene botones de “me gusta”, y aquel que devenga disidente no será expulsado como un agente inmunológico, sino será desconectado de nuestras redes. Por eso se torna tan importante examinar nuestro método de acercamiento hermenéutico. Sócrates, en *La Apología*, decía que una vida que no es examinada no merece ser vivida. En nuestro caso, una observación que no es examinada, un método que no es examinado, no

merece ser empleado. Tal vez el sujeto trascendente nos pueda dar el punto de inicio para que nos demos tiempo para la contemplación y, luego, para la examinación.

Referencias

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- FONTANILLE, Jacques (2014). *Prácticas semióticas*. Lima: Universidad de Lima/Fondo Editorial.
- _____ (2017). *Formas de vida*. Lima: Universidad de Lima/Fondo Editorial.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París : Gallimard.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1976). *Sémiotique et sciences sociales*. París : Seuil.
- _____ (1990). *De la imperfección*. México: FCE.
- HAN, Byung-chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- _____ (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- _____ (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder*. Barcelona: Herder.
- _____ (2017). *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Barcelona: Herder.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal (2014). *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. Nueva York: Verso.
- LANDOWSKI, Eric (2007). *Presencias del otro*. Lima: Universidad de Lima/Fondo Editorial.

- QUEZADA, Óscar (2017). *Mundo Mezquino. Arte semiótico filosófico*. Lima: Universidad de Lima/Fondo Editorial.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: FCE.
- UBILLUZ RAYGADA, Juan Carlos (2010). “La política del síntoma. De la democracia radical al populismo (y de vuelta a la lucha de clases)”. En Portocarrero, G., Ubilluz, J. C. y Vich, V. (eds.). *Cultura política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, pp. 291-314.
- ŽIŽEK, Slavoj (2008). “Mayo del 68 con ojos de hoy”. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/2008/05/01/opinion/1209592812_850215.html
- _____ (2009). *First as Tragedy, Then as Farce*. Nueva York: Verso.
- _____ (2011). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.