

(madre) y doña Juana del Pino. Igual sucedió en el proceso seguido contra el capitán Carlos de Gaviria, que dejó al descubierto un amplio grupo de vecinos a los que representaba. El caso de la mulata Ignacia Peña es bastante llamativo. Declaraba haber sido pulpera durante veinte años, y casi podríamos considerar que todo vecino de respeto había quedado inscrito en su libro de cuentas ⁽²⁶⁾.

Efectivamente estas eran operaciones informales de crédito y mercado en pequeña escala que en ocasiones se sucedían con base en la amistad o al favor personal. Su carácter informal hacía que no se registraran en Notaría, y fuera el honor el principal argumento del cobrador. Claro, muchos préstamos nunca se pagaban, o por afectividad el acreedor liberaba del pago al deudor, pero en general los libros de cuentas siempre aparecían cuando se necesitaban. Así pues, las mujeres de la época no estuvieron fatalmente separadas del mundo de los negocios y condenadas al de los oficios domésticos.

APENDICE:

Valor de las dotes de Medellín 1675-1780

—499	—999	—2.999	—4.999	—9.999
33	36	56	16	4

Valor Porcentual del Dinero

1— 24%	25— 49%	50— 75%	75— 100%	Total
23	26	21	9	79

Valor Porcentual de Bienes Personales

1— 24%	25— 49%	50— 75%	75— 100%	Total
53	45	8		106

Valor Porcentual de Bienes Inmuebles

1— 24%	25— 49%	50— 75%	75— 100%	Total
32	17	6	6	61

Valor Porcentual de Esclavos

1— 24%	25— 49%	50— 75%	75— 100%	Total
30	38	17	2	87

Valor Porcentual del Ganado

1— 24%	25— 49%	50— 75%	75— 100	Total
51	7	2		60

el sujeto y la estructura en las ciencias humanas

Sea que estemos hablando de etnología o de lingüística, nos encontramos con que se admite que las formas elementales de parentesco o la lengua (como forma), existen para el sujeto como un saber, un saber que no necesariamente se conoce pero que sí puede ser conocido. Se diferencia, pues, del instinto, en que sí puede ser conocido por su sujeto. Pero hablamos de un saber que tiene la condición de ser una forma antes que todo, es decir, no es un saber teórico, no es un conjunto de lemas o de dichos o de enunciados, sino que es una especie de matriz en la cual se disponen todas las prácticas y todos los elementos que socialmente puedan ser reconocidos como propios de al menos una actividad asumida por alguna de las ciencias humanas como su propio objeto de trabajo, verbigracia: el lenguaje; sabemos que no se requiere que un niño conozca todas las palabras, y todas las reglas gramaticales para que efectivamente pueda hablar. Esto que sabe el niño, se diferencia de lo que se reconoce como un saber dentro de la historia de las ideas, en que no está escrito con enunciados sino que es estrictamente formal. Antecede a lo que sobre él se diga. Antecede a todos los enunciados que lo pueden llenar como forma.

Distingamos: es con respecto al sujeto, su práctica (su práctica de la manera más amplia posible), un saber que puede ser conocido y que se diferencia de un saber que pueda abordarse epistemológicamente * en cuanto que es un saber formal.

En cambio, el saber de las ciencias humanas es un saber material. Cuando el lingüista habla tiene que dar cuenta de la forma, ciertamente, pero dar cuenta de la forma supone construir una materialidad: el discurso, un texto o un conjunto de textos. Un saber formal, no es pues discursivo.

El sujeto se relaciona con este saber, digámoslo contingentemente a cada momento. Decíamos que opera como una matriz que se le va dando sentido y va hilando, va articulando todas las prácticas, todas las acciones en cuanto éstas se van desplegando en un campo cualquiera de la actividad social. Veámoslo así: cuando estoy intercambiando bienes económicos no estoy poniendo en ejercicio un conjunto de enunciados o de reglas dichas con palabras, que sean "hablables", que sean contables, sino

El autor es profesor en la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia y en la Facultad de Sociología de UNAULA.

* A menos que por epistemología entendamos gnoseología.

federico garcía posada

26. A. H. A. Documentos, 1675-814 - 12777é Real Hacienda, 1686-106 - 2976; Escribanos 1766, fol. 26.

que contingentemente me relaciono con la forma de un saber económico. No es ni siquiera, pues, pensable, que inconscientemente haya unos enunciados que rigen esa actividad económica en la cual yo me despliego.

El economista no trata de determinar cuál es el sistema de enunciados, el discurso que acerca del intercambio económico maneja la sociedad, tratando de despojarlo del velo que lo sumerge en lo inconsciente sino que construye otro texto muy distinto. Esto lo digo porque durante algún tiempo hizo carrera la creencia de que las ciencias humanas, cualquiera de ellas, tenía como fin únicamente detectar un inconsciente, una especie como de intervención que apartara la conciencia, apartara el campo de los efectos estructurales y estaría, al sacar la estructura, contándola tal como ella es. Lo que habría que decir es que la estructura como tal sigue operando como una forma muy distinta a lo que se dice de ella. La economía política nunca ha existido como discurso, más allá de la economía política, y la lingüística como discurso nunca ha existido más allá de la lingüística. No vamos a encontrar en una sociedad un discurso inconsciente sobre el lenguaje, un discurso inconsciente sobre el parentesco o sobre el intercambio económico. Lo inconsciente que encontramos son las formas. Son las formas que generan prácticas y sobre las cuales se puede articular un discurso. No se piense que las ciencias humanas son una superestructura de otra estructura, sino que son una estructura diferente, o en otro lenguaje, las ciencias humanas no son una práctica sobre otra práctica o la teoría de una práctica, sino que son otra práctica diferente y la relación que en últimas establece un sujeto con la estructura es de un carácter muy distinto de la relación que se establece con la estructura de las ciencias humanas.

Con las ciencias humanas podemos establecer una relación de conocimiento, una relación de agentes de esa práctica en tanto que, la relación del sujeto con la estructura es primero que todo inconsciente, segundo, contingente, tercero, necesariamente de sentido, es decir, tiene que tener sentido o haber producción de sentido en la relación entre el sujeto y la estructura.

Este último punto es el que hay que desmenuzar. Primero, cómo vamos a entender la noción de sentido aquí: Sentido como dirección; sentido como orientación. Para mí tiene sentido algo cuando va en una dirección tal que me permita seguirlo. Yo puedo montarme en aquella cosa que parece tener

sentido para llegar a alguna parte con la cosa que tiene sentido. Se diría así mismo que carece de sentido algo cuando carece de direccionalidad. ¿Pero la dirección es para quién? La dirección es para el sujeto. La dirección no es la de un texto. Un texto como tal carece de dirección, él es en sí mismo. La escritura, como hecho consumado, no tiene dirección. Ya sabemos bien, la dirección se produce, hay una dirección en la lectura o hay una dirección en la escritura, pero allí en la pura materialidad no hay ninguna dirección. Hay un ejemplo que utiliza Lacan, muy revelador, muy didáctico: es el de un niño y una niña que van en un tren, sentados uno frente a otro. De pronto el tren se detiene en la estación frente a los baños, y hay dos letreros: damas y caballeros. “¡Mira, dice el hermano, estamos en Damas! —¡Imbécil!— contesta la hermana. ¿No ves que estamos en Caballeros?”⁽¹⁾

La relación de un sujeto con un significante hace que haya un sentido, una direccionalidad. El hecho de que haya direccionalidad o un sentido, o se produzca en una relación de un sujeto con una estructura no quiere decir, sin embargo, que el sentido que allí se produce sea el sentido de la estructura. Habría que decir algo más: la estructura, la forma como tal, no tiene sentido. No hay más lugar para el sentido que aquel espacio que se produce en el momento del cruce contingente entre un sujeto y la estructura. No hay más campo de sentido que ese.

La estructura carece de sentido. Es pura forma. Recordemos esa definición de F. de Saussure de la lengua como pura forma y no sustancia⁽²⁾; no hay ninguna “cosa” ahí de la cual nos podamos pegar.

Igual pasa en las relaciones de parentesco pues, ellas como tal, como pura forma elemental, como estructura, carecen de sentido. De hecho cuando el etnólogo sabedor de esto, las reconstruye, no hay

1. Lacan, J. Escritos I (Lectura Estructuralista de Freud). 1ª ed. Siglo XXI, México, 1971. p. 186. “Caballeros y Damas serán desde ese momento para esos dos niños dos patrias hacia las cuales tirarán cada uno con un ala divergente...”. Estos niños han puesto las palabras cada uno en su dirección, esto es, con un sentido.

2. De Saussure, F. Curso de Lingüística General. Ed. Losada. Buenos Aires, 1975. p. 206. “Nunca nos percatamos bastante de esta verdad... todos los errores de nuestra terminología... provienen de esa involuntaria suposición de que hay una sustancia en el fenómeno lingüístico”.

en esa reconstrucción captación de un sentido sino fabricación de una forma. Un antropólogo funcionalista puede buscar un sentido en las formas elementales del parentesco y nunca podrá construir las formas de parentesco porque está buscando un sentido, en otras palabras, está buscando un conjunto de sentidos posibles en la relación de los sujetos con la estructura de parentesco. La gente puede decir muchas cosas acerca de su organización de la vida conyugal, acerca de cómo tiene sus hijos. Aquello puede tener muchas direcciones, puede haber muchas significaciones posibles allí. El campo de significación está también estructurado, pero el campo de significación no es nunca como soñaría alguien que busque la pura funcionalidad, la razón de ser de las relaciones de parentesco. El sentido de lo que yo digo y el sentido de la lengua en general no se encuentra más que cuando estamos hablando de la lengua; no hay otro lugar para el sentido porque sólo cuando estamos hablando de la lengua alguien habla.

Ese campo que hemos definido como el campo del sentido, de la relación de un sujeto con una estructura, es el habla propiamente dicha, o es un habla. Lo que estoy diciendo acá tiene algún sentido para mí porque yo hablo y tiene algún sentido para ti porque tú escuchas. Claro que el escuchar es un habla; cómo te vas contando este cuento, cómo estás hablando lo que yo hablo. No hay propiamente una escucha en el sentido estricto de la palabra. Eso que “yo escucho”, es, simplemente, cómo me digo lo que oigo. La escucha no tendría más que una función meramente perceptiva. Cómo me digo lo que oigo, es un habla. En otras palabras: lo que yo digo tiene sentido para otro en la medida en que otro se lo diga, en que otro se lo cuente. Para mí carece de sentido lo que alguien dice cuando yo no me puedo contar lo que dice. De la misma manera, carecen de sentido para uno las prácticas de otros pueblos en tanto yo no me las puedo contar, no puedo ser sujeto de aquellas prácticas.

Yo no puedo relacionarme con la forma que reposa (es un decir), detrás de aquellas prácticas, de aquellas acciones sociales y por eso no las puedo entender.

Pero como diría también Levi-Strauss, sólo puedo comprender, a la larga, a condición de que capte la forma, es decir, que capte aquel lugar donde no hay sentido.

En el trabajo psicoanalítico es donde se presenta

con más claridad ese problema: cuando el analista se relaciona con el habla de otro, no es un inconsciente el que está hablando, pues eso no habla jamás.

El que habla es el sujeto. Es decir, es un sujeto que adolece de un desplazamiento con respecto a la estructura, con respecto a la forma. Se ha desplazado en su relación con lo inconsciente en este caso. En donde el analista, sólo en cuanto esté tratando de captar la forma más ese desplazamiento que se ha producido entre el sujeto y la estructura, podrá comprender lo que el otro dice. Eso es lo que se llama la interpretación. El primero interpreta. Cuando el analista interpreta, se está contando lo que el otro dice. Y cuando lo repite, cuando lo reproduce, cuando lo comunica⁽³⁾, está haciendo que el otro oiga lo que dice y establezca una relación de escucha consigo mismo. Al poderse escuchar lo que está diciendo, ya no se vuelve sobre la pura asociación libre donde la regla fundamental “que yo no escuche lo que estoy diciendo”, en cuanto la función de escucha es una función asignada al ideal del yo. El ideal del yo tiene como atribución la auto-observación, la vigilancia, la censura, la prueba de la realidad. Cuando hay asociación libre “se suspende” el ideal del yo, no habiendo auto-observación ni censura ni prueba de realidad y no se somete pues a ningún criterio de orden lógico o moral o estético el material. En otras palabras: no tiene sentido para él lo que está diciendo y no puede seguir la ruta de la asociación libre (no lo va a llevar a ninguna parte), obedeciendo a la función del ideal en el análisis⁽⁴⁾. Cuando el analista ha comunicado la interpretación, se produciría el reen-

3. El analista, para que pueda ciertamente *repetir* tiene que contarse el material de la asociación libre instalado en el mismo lugar desde donde produce la materia de la asociación, esto es, desde una misma comunidad cultural. Lacan. Ed. p. 138. De este modo lo dice Lacan: “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquél que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? (Escritos I. S. XXI, p. 138).

4. Lo correcto es decir que en el lugar del ideal del yo se instala la realidad del ejercicio analítico, siendo “la regla fundamental” de la asociación libre el criterio para juzgar el yo la pertinencia de lo que dice, sosteniéndose —el yo— en este punto en función del deseo de cura. No es propiamente el ideal lo suspendido, sino sus funciones normales.

cuentro del sentido o la reproducción de un sentido, y entran en vigencia las funciones normales del ideal del yo.

Lo que pasaba en la hipnosis era justamente que el ideal del yo seguía suspendido en otro, en el hipnotizador, y por eso carecía de eficacia terapéutica a la larga, pues en la hipnosis, como en la sugestión, el ideal del yo está en el otro, en el hipnotizador, o más bien el hipnotizador está en el lugar del ideal del yo.

La interpretación analítica es reveladora o eficaz por cuanto no está desplazado el ideal en el instante de la comunicación y por eso se recupera un sentido, saltando la barra que separaba al sujeto de la estructura. Esto mismo pasa también en las demás ciencias humanas. Dice Levi Strauss que cuando se le comunica al mitante un relato de nivel más profundo hallado por el etnólogo, él le va a responder: yo siempre lo había sabido pero nunca me había dado cuenta de ello.

En el análisis el yo siempre ha sabido lo que estaba diciendo pero no lo conoce. Lo que hace el etnólogo es nuevamente acortar esa distancia, poniendo al sujeto en relación con la estructura sin que haya una distancia que los separe. Pero aquí introducimos un problema: ¿cómo que desplazada? ¿Qué lo desplaza? Decimos de un sentido cuando hay una relación del sujeto con la estructura, pero ese sentido no es el sentido de la estructura.

Cuando yo me relaciono con el intercambio económico, el comprar cosas, aquello tiene sentido para mí pero en otros campos de la actividad o de la acción: puedo estar satisfaciendo necesidades elementales, o dándome un gusto o estar metido en una carrera de competencia social. Es decir, cuando yo compro algo, el sentido no es el sentido del cambio económico propiamente, ni siquiera para el comerciante. Cuando el comerciante intercambia, el comerciante no está actuando como un agente de la estructura económica tal cual y exclusivamente. El es un agente de otras formas también. Por eso el sentido que para él tiene el intercambio es un sentido desplazado de lo económico. Es un sentido que puede provenir de su acción de comprar o de vender por razones de prestigio, atesoramiento, de gusto, de bienestar. Pero no es sólo un asunto económico. El no está actuando simplemente como el agente de una actividad económica. También lo es pero la intervención de otras relaciones con lo económico, en este caso, relaciones imaginarias, ha-

cen que se desplace el sujeto de la estructura económica.

Nadie a la hora de la verdad, está simplemente relacionándose con la estructura de la lengua, nadie simplemente, está actualizando la estructura de la lengua. Cuando se actualiza la estructura de la lengua en un habla, se hacen muchas otras cosas: hay una relación afectiva con las palabras, se le quiere decir algo a alguien, hay un juego de emociones, en fin, es algo más que un problema de lenguaje. Y ese algo más es lo que se interpone entre el sujeto y la estructura, creando una distancia. Yo puedo decir que me relaciono sólo con la estructura de la lengua cuando es pura palabra la que sale de mi boca y no hay sentido en mi palabra. Por ejemplo, cuando una computadora genera textos a partir de un programa, diríamos que hay pura relación con la estructura de la lengua. Por supuesto que no puede producir textos si no es porque lo que hay es una estricta relación con la estructura de la lengua. Sabemos que una máquina puede hacerlo.

Hofstadter⁽⁵⁾, un profesor adjunto de cibernética de una universidad norteamericana, presenta el ejemplo de doce textos producidos, 9 de ellos por una computadora y tres sacados de una revista norteamericana especializada llamada "Arte y Lengua". De los doce textos, algunos de los que son producidos por la máquina tienen para uno, curiosamente, mucho más sentido, —uno se los puede contar mejor—, que los tres textos entresacados de la revista. Pero quiero decir que una máquina puede producir cosas con mucho sentido para uno, solamente porque la máquina se está relacionando estrictamente con el sentido de la lengua.

De hecho cuando tú me entiendes a mí es porque yo me relaciono con la estructura de la lengua, en otras palabras, porque estoy respetando algunas reglas de sintaxis y gramática elementales, tales que hagan circulable lo que yo digo. Una cosa sólo circula a condición de que hayan dos polos, en los cuales las reglas de producción del objeto sean compartidas. Alguna palabra puede circular, en general un signo cualquiera, solamente a condición de que también el otro oído disponga de una relación formal con la lengua en donde aquella palabra es elemento. Hay intercambio económico cuando pasa la misma cosa. Por eso si yo entiendo lo que una com-

5. Hofstadter, Douglas R. Codel, Escher, Bach: Una Eterna trenza dorada. Conacyt, México, 1982.

putadora puede escribir aunque ella no lo entienda, aunque para ella no tenga sentido, es porque también allí hay una relación formal con la lengua. En el caso de la máquina solamente hablamos de eso. Pero no hay relación de sujeto con la lengua, no hay nunca posibilidad de sentido allá, aunque lo haya acá. Aquí sí hay sujeto. Es decir, ella no se puede equivocar y no puede haber ningún mal entendido porque no puede haber sentido. Para que haya doble sentido se necesita que haya sentido llano.

Vale la pena transcribir con alguna largueza uno de esos "diálogos", presentados en la obra Hofstadter (o. c. p 707 s). La dramática apariencia de sentido sorprende más, por cuanto acá se trata de una "conversación entre máquinas", obedeciendo la una al programa "Doctor" y la otra al programa "Parry", "está previsto que el primero simule a un psiquiatra que utiliza terapia 'no-indicativa', y que el segundo simule la estructura de creencias de un paranoico": "Parry: No comprendo sus razones.

Doctor: ¿Por qué no comprende mis razones?

Parry: ¿Debería comprenderlas?

Doctor: ¿Por qué dice eso en este momento?

Parry: Porque de eso se trata

Doctor: Supongamos que no se trata de eso

Parry: ¿Y entonces?

Doctor: Creo que no lo comprendo a usted muy bien

Parry: Usted machaca demasiado con las mismas preguntas.

Doctor: ¿Y esa similitud entre las preguntas, qué le sugiere?

Parry: No lo entiendo a usted

Doctor: ¿Querría entenderme?

Parry: Es por el interés que usted ha mostrado hacia mis sentimientos.

Doctor: ¡Oh! ¿He mostrado interés hacia sus sentimientos?

Con otro programa, algunas personas "solicitan que se les permitiese conversar con el sistema en privado; luego de hacerlo por un rato, insistían, pese a mis explicaciones, en que la máquina, realmente, los había comprendido" (J. Weizembaum, citado en la O. C.).

Pregunta*: ¿Significa esto que en el caso del conocimiento denominado científico, él es uno de los tantos sentidos que puede haber o se puede producir en la relación de un sujeto frente a la estructura de cualquier tipo de práctica?

Respuesta: El punto de partida de cualquier construcción en la ciencias humanas es un efecto de sentido proveniente de una modalidad históricamente definida de relación del sujeto con la estructura y se ha consolidado como una convención. ¿Por qué es éste el sentido dominante? bien, ¿por qué allí no hay ese sentido? o ¿de dónde proviene y cómo se reproduce? puede preguntarse a partir de lo normal o también de fenómenos aparentemente patológicos o asistemáticos.

Pero esto no quiere decir que una ciencia se agote simple y llanamente en un sentido. A partir de un sentido es posible que ella empiece a preguntarse y construir explicaciones. Por ejemplo, si los sentidos dominantes en una sociedad tienen el carácter de una utilidad o de una funcionalidad, pues habría allí lugar para un punto de partida pragmático o funcional de explicación de la acción humana. Es innegable que hay una profunda relación entre lo que conocemos como pragmatismo en la vida común de los norteamericanos y lo que es su relación pragmática también con las ciencias humanas, su contenido pragmático. William James no cae del cielo, no pudo haber nacido en Colombia. Todas esas cosas son ciertas pues hay un conjunto de sentidos posibles que genera formas de interrogación definidos. Se requiere también por ejemplo, que haya un agotamiento de los sentidos, que haya una pérdida de vigencia de los sentidos normales en Europa para que una especie de cansancio ideológico mundial, nacido en la post-guerra genere una pregunta: ¿Y no habrá una falta de sentido en todo esto? Tal vez la respuesta da lugar a las preocupaciones que llamamos estructurales, aun cuando el concepto de estructura y su teorización en diversas disciplinas sea anterior. El tiempo de una disciplina y de sus efectos ideológicos, no tienen que ser iguales.

Podemos reconocer de alguna manera en la especificidad de un discurso o de una disciplina científica las preocupaciones que lo generan. Indudablemente esto tiene que ver, no sólo con las ciencias humanas, sino con las ciencias físicas también.

* Las preguntas fueron formuladas por concurrentes.

Pero es más fácilmente reconocible y enseña mucho más preguntarse por él en las ciencias humanas que en otras.

Sólo que a la larga es un efecto que se puede diluir. Es un efecto que no está necesariamente produciendo siempre efectos sobre este nuevo saber. Puede llegar un momento en que pare, se cae, cese de producir efectos el punto de partida, la interrogación por el sentido.

Por supuesto, una disciplina científica puede dar lugar —en general cualquier cosa puede hacerlo— a la formación de nuevos sentidos. Mas lo que pretende ser asimismo, un sentido en cualquier dirección, ya no es una disciplina científica: eso es pedagogía, religión, filosofía o política...

Examinemos ahora la distancia entre el sujeto y la estructura y la producción de sentido: Puede haber desplazamiento del sujeto con respecto a la estructura. Primero, a condición de que el sujeto sea otro distinto de la estructura y segundo, simultáneamente, si hay un espacio al cual pueda tender, desplazándose. O para decirlo de otra manera, sólo es posible que haya producción de sentido en la medida en que haya más de una estructura o serie ⁽⁶⁾.

Volviendo al caso de la máquina —esos casos

6. "Una estructura no se anima, no se mueve, más que si le restituimos su otra mitad. Los elementos simbólicos... el organizar necesariamente en serie. Pero en cuanto tales, se refieren a otra serie, constituida por otros elementos simbólicos y otras relaciones".

G. Deleuze. "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *Historia de la Filosofía*. Dirigida por F. Chatelet. Espasa Calpe. Tomo IV. p. 585.

Habría pues una permanente remisión de unas series a otras tanto si se las concibe como propias de "una" estructura, como si lo fueran de varias. Así, pues, "ocurre con los fonemas y los morfemas, o con la serie económica y otras series sociales" (o c.). En el caso del totemismo, éste funcionaría por la coexistencia al menos de dos series entre las que se movería el sujeto de la práctica totémica: "por una parte, una serie de especies animales consideradas como elementos de relaciones diferenciales y, por otra, una serie de posiciones sociales tomadas simbólicamente en sus propias realizaciones: la confrontación se realiza 'entre dos sistemas', de diferencias esas dos series de elementos y de relaciones". Así plantea C. Lévi-Strauss, en "El Totemismo en la actualidad" —citada por Deleuze en la O. C.— al mismo tiempo que un asunto de naturaleza teórica, la solución de un asunto meramente práctico derivado del oficio etnológico.

límites son muy reveladores siempre— como la máquina no es sujeto más que en donde se habla de ella no habiendo en el aparato interioridad alguna, si la hubiera no se podría mover sino en la serie del lenguaje, no podría haber desplazamiento y por lo tanto no podrá haber sentido en el acto de la construcción de oraciones. No hay, valga la expresión, más que un juego maquímico de combinatoria.

Es decir, sujeto sólo hay a condición de que se pueda mover: Salirse de una serie o estar entre dos series o más. Por ejemplo, las ciencias humanas tienen sentido pero porque hay otras cosas que son las actividades humanas. La física tiene sentido porque hay otra cosa que no es física. Sólo hay desplazamiento a condición de que se cree una distancia por el hecho de que hay más de una serie en juego. Como se diría en el lenguaje, que haya más de un paradigma posible, que haya juegos de intercambios entre dos series y se puedan generar los dobles sentidos o el sentido simple y llano.

Pregunta: En ese desplazamiento que se sucede entre el sujeto y la estructura, para que tenga sentido esa estructura o esa forma para el sujeto, tendría que tomarse también distancia entre la estructura de ese sujeto y la estructura aquella que él quiere conocer o reconocer u otorgarle un sentido. ¿Hasta qué punto, el sentido de esa estructura para el sujeto no es más que un recortar nuevamente camino desde ese desfasamiento del sentido? De alguna manera su mismo arquetipo de estructura, la propia forma de ese sujeto quiere que de algún modo esté ahí o esté identificándose con esa estructura. Por ejemplo Piaget habla sobre el isomorfismo entre esa estructura o forma que él quiere otorgarle sentido y la misma estructura del sujeto.

Entonces, ¿hasta qué punto sí se da ese desplazamiento para que haya ese sentido? ¿O hasta qué punto se vuelve nuevamente a entrar en la forma de esa estructura?

Respuesta: Precisamente el concepto adecuado para describir los polos entre los que circula algo es el de isomorfismo. Una palabra puede circular a condición de que lo haga entre polos isomorfos, y lo mismo ocurre con las mercancías. Ahora, esa es la condición para que circule, pero no es la condición para que haya sentido. En otras palabras: para el niño no tiene sentido, por más que haya llegado al estado de las categorías lógicas (ni para él ni para nadie), no tiene sentido la categoría lógica ella misma. Es pura forma. Hay producción de

sentido cuando hay otros criterios distintos de los puramente lógicos o de otra serie muy distinta que entre a jugar. Por ejemplo: tiene para el niño sentido una ley física, no solamente porque haya accedido a las categorías lógicas sino porque hay otras series en juego. Una necesidad, por ejemplo, de adaptación. Siempre hay otras tendencias en juego. Hay otras pulsaciones en juego.

Un muchacho de 11 años no se relaciona —con la plenitud del sentido— con una formulación abstracta de la física sólo porque haya la posibilidad estructural de captar la forma, a menos que haya por ejemplo, un saber en física, es decir, que haya formas abstractas de una naturaleza distinta de las categorías lógicas, aunque probablemente bastaría con que hubiese un "lenguaje común", con el cual habría suficiente para generar diferencias y la "tensión" adecuada para que haya producción de sentido. Es difícil evitar un modelo "eléctrico" de explicación: el otro polo debería ser lo suficientemente distinto del primero como para que se conforme un campo inestable en el cual circulen "cargas"...

Aquí de alguna manera se revive el viejo problema de hace tres siglos cuando menos, de que sería pura forma vacía la razón si no hubiera experiencia, como pensaba Kant. La experiencia es el recorrido del sujeto entre varias series inaugurando otras posibilidades, otras formas. Ahora bien, de hecho, sin embargo, cuando yo me relaciono con el conocimiento de la estructura de una práctica, digamos la lengua que estructura la práctica llamada **el habla**, tiene sentido ya no porque me relacione directamente con ella, sino porque me relaciono con la lingüística **como** si la lingüística fuera la lengua. Siempre está esa posibilidad de confusión, siempre está un como si ahí. No se relaciona el mite con la estructura del mito sino que se relaciona con lo que se dice acerca de la estructura del mito "como si" aquella fuera la estructura del mito. Se requiere siempre el "como si".

Esa simulación abre la posibilidad de dos. Que haya más de uno. El problema de la identidad también tendría que ver con esto: identidad sólo hay a condición de que haya más de uno. Distinto de igualdad. Es decir, hay identidad cuando hay otro con el cual yo pueda ser idéntico. Es decir, yo puedo establecer alguna relación de identidad, de comprensión, identidad de la cual brotaría comprensión con la estructura de la sociedad, a condición de que haya otra cosa a la cual yo la pueda referir, con la cual yo pueda establecer esa identidad. Esa identi-

dad pueden ser incluso mis propias experiencias. Pueden ser mis experiencias recortadas, **seriadas**.

Es necesario aclarar algo: Cuando Piaget habla de sujeto, no lo piensa como una función distinta del órgano que conoce. El confunde sujeto e inteligencia, siendo que la estructura del sujeto aparece igual a la de la inteligencia. O bien, en el mejor de los casos, al sujeto como continente y al órgano cognoscente como contenido, siendo exhaustiva la inclusión del segundo en el primero. Desde este punto de vista, no hay, técnicamente, lugar para hablar de sentido y sí más bien para examinar la mayor o menor eficacia de la asimilación o de la acomodación pero como asuntos "mecánicos" o fisiológicos. La confusión habitual de los filósofos durante siglos entre "el quién" conoce y "el cómo" conoce no ha desaparecido en Piaget.

Pregunta: Si en últimas no es posible captar con el conocimiento las esencias de las cosas, si no se acierta al captar la estructura, al menos se capta un sentido sobre la estructura. La posibilidad de producir —o captar— ese sentido sobre la estructura, sea científico o no, está determinada por una serie de condiciones tanto para el sujeto como para la misma estructura. En definitiva, ¿qué "capta" el sujeto de la estructura?

Respuesta: ¿Podemos concebir la forma como una esencia? Si la forma es una esencia diríamos que la esencia existe como otra cosa. De tal manera que captamos la esencia siempre en otra cosa. O también podríamos decir que no hay esencia realmente en la medida en que las formas, de todas maneras, no existen más allá de los efectos contingentes en los cuales ellas se dan. Sería probablemente lo más satisfactorio por cuanto resuelve más problemas afirmar que las formas no son esenciales, que afirmar que las formas son esenciales. Desde el punto de vista del pensamiento es más económico lo primero que lo segundo. Arma todo mejor y deja menos cosas por contestar.

Sería muy difícil afirmar que las esencias cesen y aparezcan otras nuevas sin tener que apelar al Gran Demiurgo. Sería una especie de contradicción en los términos. En cambio, si nosotros afirmamos que las formas realmente sólo se dan en los efectos, parafraseemos a Spinoza, sólo existen en sus criaturas, también estaríamos resolviendo de antemano, o por lo menos creando las condiciones lógicas elementales para resolver el problema de las transiciones de una estructura a otra estructura. Si admiti-

mos que las formas no son esenciales podemos comprender cómo las formas no están nunca más allá, sino que la forma siempre está más acá del sujeto. En donde lo social propiamente, lo humano, lo que se nos representa como el fenómeno masivo, y el espectro de lo humano, no sería en esencia más que la conjugación de una multiplicidad de efectos subjetivos, pero que en la medida en que están circulando generan a su vez apariencias masivas tal que nos hacen creer que hay formas más allá de las formas singulares.

¿La sociedad existe más allá del sujeto? ¿Es distinta del individuo? Realmente la diferencia entre el individuo y lo social es una diferencia espectral⁽⁷⁾. Lo social no está allá. Comprender la estructura social no es más que comprender el modo en el cual la multiplicidad de formas singulares, adquieren un carácter masivo, tal que llegan a **aparecer**, a producir el efecto de una forma social única. Y lo mismo pasaría con el idioma, con el poder, con las formas de parentesco, etc. Realmente no hay más que forma o estructura en singular.

El juego de las formas singulares es la circulación de los efectos de esas formas singulares. En la historia se está dando ese juego, en la historia es donde se van produciendo esos modos genéricos que aparecen como modo de producción, una lengua, un régimen político, un cierto tipo de relaciones de parentesco. Pero no son las formas genéricas las que están moviéndose en la historia; ellas van quedando como un remanente en la memoria o en lo imaginario. Son el residuo de ese movimiento de intercambio, que por ser un movimiento espectral, los sujetos se relacionan con aquello como con lo objetivo. Entonces por eso hacen la historia sin saber, hacen su propia historia sin saberlo. Ponen en movimiento sus formas singulares pero de ello no aparecen más que las formas espectrales. Una forma espectral es un fenómeno de masa.

Los sujetos creen que es la historia la que hace a los hombres, o que la historia se está haciendo más allá de los sujetos, cuando se está haciendo acá

al lado de los sujetos. Y los sujetos mismos, sin saberlo, generan en sus relaciones de intercambio los espectros: el gran efecto de masa, La Sociedad.

Las ciencias humanas siempre estuvieron trabajando con grandes efectos de masas. Eso lo encuentra uno particularmente en Durkheim, lo encuentra también en Parsons cuando sueña con la estructura social. Lo encuentra en los grandes modos de la historia de Comte. De alguna manera se lo achacan a Marx en los conceptos de modo de producción, o de las formaciones sociales, aunque allí es donde está el principio de disolución de esa concepción de lo objetivo como real o como cosa, en tanto él pone siempre el énfasis en las relaciones entre los individuos. Lo objetivo es construcción y es pluralidad.

Hoy por hoy uno encuentra algo distinto en el trabajo de las ciencias humanas. Encuentra la preocupación por lo atómico. Una preocupación por buscar átomos, formas o relaciones elementales y es cuando entre otras cosas, empiezan a diluirse los límites entre las distintas disciplinas humanas.

Pregunta: ¿Y cuál sería la línea de separación de esa relación entre el sujeto y la estructura con el pensamiento tradicional (que lo veo se aparece por ahí cada rato), de la relación entre el sujeto y el objeto? ¿Y de lo que se privilegia en una teoría del conocimiento?

Respuesta: No existe línea de separación. Simple y llanamente son dos mundos muy distintos. Realmente cuando estamos hablando aquí de estructura es porque partimos del supuesto de que ya no hay lugar para hablar del objeto. De un objeto en el sentido tradicional como algo que hay que ir a conocer allá. De alguna manera cuando se habla de estructura estamos diciendo que ella está produciendo efectos de conocimiento en el sujeto. Ya está aquí, del lado del sujeto, de una vez por todas.

La objetividad, por ejemplo, sería ese espectro producido por la pluralidad de formas singulares.

Pregunta: ¿En ese tránsito de una estructura a otra, qué sucede entonces con esos espacios entre el sujeto y la estructura inicial?

Respuesta: Por algo lo que más produce cualquier proceso revolucionario en cualquier país es muchos enfermos mentales. Hay tal desplazamiento, tal descentramiento del sujeto y tal imposibilidad de alguna recuperación de la estructura, que no hay sentido, y mucha gente no entiende lo que

está pasando. Se desquician. Se pierde el sentido. Es algo así como un repudio o forclusión colectivo —hablo de grupos—.

Cuando hay algún cambio, necesariamente hay una pérdida sustancial de los sentidos. Si se cae en un pueblo que tiene unas costumbres distintas hay que empezar por construir otra identidad, conservando la anterior: según Bruno Bettelheim, el trabajo de los nazis en los campos de concentración era muy calculado y apuntaba a disminuir por completo, a diluir cualquier posibilidad de identidad que tuviera el yo de quien estaba en cautiverio. Entonces, lo que hacían algunos prisioneros, intuitivamente, era someterse a una disciplina muy rigurosa: levantarse siempre a la misma hora, afeitarse o hacer como si se estuviera afeitando, lavarse la cara, hacer gimnasia, como tratando de mantener por lo menos una reserva de rituales tal que les permitiera conservar una identidad. Y parece ser que justamente entre los que apelaron al manejo de prácticas de esta naturaleza, hubo menos problemas posteriores de adaptación.

Uno cae a un lugar extraño y lo primero que tiene que hacer es adoptar una identidad. Quiéralo

que no y lo antes posible. Porque necesariamente lo primero que ocurre es que se reactiva aquello que Freud definía como la relación infantil con lo desconocido; lo desconocido termina por ser una fuente posible de agresión, a la cual yo me anticipo agrediendo. Entonces para que la gente no empiece a imaginarse que la están atacando por todas partes tiene que generar una identidad. Pero tiene que conservar algunas relaciones imaginarias. Rusia no dejó de ser ella por la Revolución Bolchevique. Tuvieron que mantener una misma lengua, y en el fondo siguieron manejándose las mismas formas religiosas y hasta el mismo gusto por el vodka que no es ni feudal ni burgués, sino simplemente ruso.

En el caso de los chinos la revolución cultural, que tanta locura genera parece que no es otra cosa que el intento de erradicar cualquier otra forma precedente. "Erradicar los demonios interiores", pues en la medida en que empezaran a circular de nuevo dejarían de ser demonios interiores para convertirse en lo que se llamaría el reverdecimiento del capitalismo o del feudalismo en China. Cuando el demonio interior empieza a andar, se convierte en un hecho social. Un demonio interior es un "**fantasma de la forma**". Pero acá esbozamos lo que sería otro capítulo.

7. Si esta diferencia ha sido acogida por el sentido común y por el teórico, no es más que desde lo imaginario, en un intento —probablemente— por resolver los problemas que desde el medioevo le planteó a la posteridad el concepto del "cuerpo místico". Cuando la noción psicoanalítica de *intersubjetividad* sea acogida porque sea entendida, esa oposición entrará en desuso.

