

Buenos Aires, Diciembre de 2004.

Coordinación General
Dra. Diana Maffía
S/D.

Asunto:

Monografía Final

Integrantes:

- **Arteaga, Cristina** 4983-1240/ 4932-7087 cgarteaga@intramed.net.ar
- **Gatti, Noemí** 4642-2286 ngatti@fibel.com.ar
- **Piteo, Pablo** 4392-3014 pablopiteo@hotmail.com

Instituto de Formación Política y Cultural
Hannah Arendt

El sujeto en la modernidad y su decadencia

En la modernidad, aún con cambios y evoluciones importantes, no había dudas de que había algo que podíamos llamar sujeto y que constituía el núcleo duro de una identidad que se reconocía a sí misma como tal y se diferenciaba del objeto que tenía enfrente. Desde el siglo XVII en adelante la consistencia de la noción de sujeto estuvo firmemente apoyada sobre el *cogito cartesiano*.

Como todos sabemos, en el siglo XIX, y con más consistencia en el XX, este sujeto que de todo es conciente, un ser indiviso, prácticamente razonable, va a ser puesto en duda. La conciencia y la razón, como esencias constitutivas del sujeto, son puestas bajo sospechas desde diversos ángulos del pensamiento. Recordemos que ya con Copérnico el hombre tuvo que aceptar que no controlaba el universo, produciéndose la primera gran herida narcisista.

Vattimo enumeró a Marx, Nietzsche, y Freud dentro de la "escuela de la sospecha del sujeto", y nosotros agregaremos a Darwin, Peirce y Lacan. Marx porque nos muestra que esa "conciencia" sobre la que se basaba toda la seguridad de existencia y de verdad puede ser una "falsa conciencia", una manera en que el individuo o el grupo social se representen al mundo y a sí mismos sin saber que esa representación, si bien motivada por realidades materiales, es absolutamente falsa: *"Ellos no saben lo que hacen"*. Nietzsche porque nos advierte que la voz de la conciencia que sentimos dentro de nosotros es, en realidad, *"la voz del rebaño"* y no libre creación del sujeto que la experimenta. Freud porque nos advierte que no siempre obramos guiados por la razón, aunque creamos hacerlo, y nos dice que la conciencia es nada más que la punta de un iceberg y debajo de ella hay un universo de conflictos y formaciones de las cuales el *"yo" no tiene la menor idea*. Posteriormente, su relector Lacan insistirá en el cuestionamiento del sujeto omnisciente, puesto que para él, el sujeto es siempre un sujeto barrado, un sujeto dividido, dominado por la existencia de un lenguaje que lo estructura y horadado por *una falta que nunca podrá completar*. Darwin quien provocará la *pérdida del origen divino del hombre*, y Peirce que nos advertirá que todo *hombre es un signo*, en el seno de una comunidad, que está en lugar de otra cosa en algún aspecto o capacidad.

Desde este punto el sujeto tuvo que afrontar una serie de heridas que repercutieron no sólo en su concepción de conciencia, razón, origen, especie, individualidad, etc., sino que también, paralelamente, se han producido una serie de transformaciones en la *representación de la familia*, *el modo de sociedad* y la *representación de la realidad*.

La representación de la familia. Para Aristóteles, opuesto a Platón en este aspecto, la familia se define como una comunidad (oikos) que sirve de base a la ciudad (polis). Lejos de conformar un grupo, está organizada en una estructura jerárquica, centrada en el principio de la dominación patriarcal. La constituyen tres tipos de relaciones calificadas de "elementales": el vínculo entre el amo y el esclavo, la asociación entre el esposo y la esposa, el lazo entre el padre y los hijos. En consecuencia, la *oikia*

demuestra ser indispensable para la vida en sociedad, porque toda ciudad está compuesta de familias y, privada de ellas, una ciudad correría el riesgo de hundirse. En cuanto a la llamada familia "nuclear" o "restringida", tal como la conocemos hoy en occidente, es la culminación de una larga evolución -del siglo XVI al siglo XVIII-, en el transcurso de la cual el núcleo padre- madre- hijo(s) se separó de lo que constituía antaño la familia: un conjunto, una casa, un grupo, que incluía a los demás parientes, allegados, amigos, los domésticos. No obstante, esta estructura nuclear básica parece haber existido en Europa desde la Edad Media, mucho antes de convertirse en el modelo dominante de la época moderna. Tres fueron los modelos de familia propuestos por Roudinesco, a grandes rasgos, en esta evolución. En un primer momento, la llamada *familia tradicional* sirvió primeramente para la transmisión de los bienes patrimoniales. Los casamientos se arreglaban entonces entre los padres sin tomar en cuenta la vida sexual y afectiva de los futuros esposos, unidos en general a una edad precoz. Según este orden, la familia se apoya en un mundo inmutable y sometido en su totalidad a una autoridad patriarcal, verdadera transposición de la monarquía de derecho divino.

En un segundo momento, la llamada "familia moderna" se convierte en el receptáculo de una lógica afectiva, cuyo modelo se impone entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XX. Fundada en el amor romántico, sanciona a través del matrimonio la reciprocidad de sentimientos y deseos carnales. Pero también valoriza la división de trabajo entre los cónyuges, a la vez que hace del hijo un sujeto cuya educación está a cargo de la nación. La atribución de la autoridad es entonces objeto de una división incesante entre el Estado y los progenitores, por un lado, entre las madres y los padres, por el otro. Por último, a partir de la década de 1960, se impone la llamada "familia contemporánea" o "posmoderna", que une por un período de extensión relativo a dos individuos en busca de relaciones íntimas o expansión sexual. La atribución de la autoridad comienza entonces a ser más problemática en consonancia con el aumento de los divorcios, las separaciones y las recomposiciones conyugales. Pero hay un grupo que Roudinesco llama "familia venidera" en el que se agrupan a todas aquellas experiencias que surgen como resultado de madres solteras, adopciones voluntarias, uniones entre homosexuales y entre lesbianas, familias con hijos frutos de la inseminación artificial, la fecundación in vitro, etc., expresiones que separan cada vez más a la familia de los cánones tradiciones, relativizando o dejando casi nulo el concepto de autoridad, experiencias subjetivas que nos obligan a dar fructíferos debates en torno a los orígenes de los niños, sus modos iniciales de desarrollo, y las consecuencias en el terreno de una nueva ética, un derecho reformulado, una ciudadanía integradora en y desde las prácticas socio-discursivas cotidianas. La familia mutó del ámbito de lo societario al espacio de lo privado de un modo irreversible e incesante.

El modo de sociedad. Los Estados modernos son sistemas reflejamente controlados que, si bien no actúan, en el sentido estricto del término, persiguen unos propósitos y planes coordinados a escala geopolítica.

Esto se lo puede ejemplificar con el auge de la "organización". Quien hable de Modernidad hablará de organización; esto es el control reglado de las relaciones sociales a lo largo de extensiones indefinidas

de espacio y de tiempo. Una de las características más evidentes es el extremo dinamismo de la modernidad. El mundo moderno es un "mundo desbocado": no sólo el paso al que avanza el cambio social es mucho más rápido que el de todos los sistemas anteriores; también lo son sus metas y la profundidad con que afecta a las prácticas sociales y a los modos de comportamientos antes existentes.

¿Cuál es la explicación del carácter singularmente dinámico de la vida social moderna? Tres conjuntos de elementos principales entran aquí en consideración.

El primero es la *separación entre tiempo y espacio*. Las organizaciones y la organización tan características de la modernidad son inconcebibles sin la reintegración del espacio y el tiempo disociados. La organización social moderna supone la coordinación precisa de las acciones de muchos seres humanos físicamente ausentes entre sí: el "cuando" de estas acciones está directamente vinculado al "donde", pero no, como en las épocas premodernas, por la mediación del lugar.

El proceso de vaciamiento del tiempo y el espacio es fundamental para entender *el desenclave* de las instituciones sociales. La extracción de las relaciones sociales de sus circunstancias locales y su rearticulación en regiones espaciotemporales indefinidas. Esta extracción es exactamente lo que significa el desenclave, que explica la tremenda aceleración del distanciamiento en el tiempo y el espacio. Los mecanismos de desenclave son de dos tipos: las señales simbólicas y sistemas expertos; que en conjunto, Giddens, se refiere a *sistemas abstractos*. Las señales simbólicas son medios de cambio de valor estándar y, por lo tanto, intercambiables, como por ejemplo el dinero. Y este es una muestra de como se puede dejar en suspenso el tiempo y el espacio en las relaciones sociales. Los *sistemas expertos* dejan en suspenso el tiempo y el espacio al emplear modos de conocimientos técnicos cuya validez no depende de quienes las practican ni de los clientes que la utilizan. Tales sistemas impregnan todos los aspectos de la vida social en condiciones de modernidad (los alimentos que comemos, las medicinas que tomamos, los edificios que habitamos, las formas de transportes de que nos servimos, etc.). Los sistemas expertos se extienden a las mismas relaciones sociales y a la intimidad del yo. El médico, el asistente social y el psicoterapeuta son personas clave en los sistemas expertos de la modernidad, al igual que el científico, el técnico o el ingeniero. Ambos tipos de sistemas abstractos dependen de forma esencial de la confianza. Ésta supone arrojarse a la entrega, implica una cualidad de *Fe* irreductible. Se relaciona específicamente con la ausencia en el tiempo y el espacio, así como con el desconocimiento. No necesitamos confiar en alguien a quien siempre tenemos ante nuestros ojos y cuyas acciones pueden ser directamente controladas.

Las actitudes de confianza en relación con situaciones, personas, o sistemas concretos y en otros niveles más generales, están directamente vinculadas a la seguridad psicológica de individuos y grupos. Confianza, seguridad, riesgo y peligro, existen en combinaciones diversas e históricamente singulares en condiciones de modernidad. Las personas que viven en los países industrializados, y actualmente en cualquier parte, están por lo general protegidos hasta cierto punto de algunos de los peligros que había que afrontar en épocas premodernas (desastres naturales, aunque esta definición es más riesgosa en países como el nuestro). Por otro lado, los mismos mecanismos de desenclave generan nuevos riesgos y peligros que pueden ser locales o mundiales. Las materias alimentarias obtenidas por medios artificiales pueden tener

características tóxicas que no aparecían en los alimentos más tradicionales; los peligros medioambientales pueden amenazar a todos los ecosistemas de la Tierra.

La modernidad es un orden postradicional. La transformación de tiempo y espacio, unida a los mecanismos de desenclave, liberan la vida social de la dependencia de los preceptos y prácticas establecidas. Ésta es la circunstancia en que aparece la *reflexividad* generalizada. Se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos. Esta información o conocimiento no es algo accesorio en las instituciones modernas sino constitutivo de ellas, donde las ciencias sociales desempeñan un papel fundamental en la reflexividad de la modernidad, pues no se limitan simplemente a acumular conocimiento, como lo hacen las ciencias de la naturaleza. En esto la semiótica crítica y de las pasiones tiene mucho que aportar.

Pero la modernidad tardía introduce algunos cambios. En ésta el género humano se convierte en ciertos aspectos en un "nosotros" que se enfrenta con problemas y posibilidades donde no existen los "otros". La modernidad reciente se caracteriza por un escepticismo generalizado respecto a las razones providenciales ligado al reconocimiento de que la ciencia y la tecnología tienen un doble filo y crean nuevos parámetros de riesgo y peligro que ofrecen posibilidades beneficiosas para la humanidad. Se trata de que el cambio no se ajusta a las expectativas humanas ni al control del hombre.

Giddens nos propone que "aceptar el riesgo en cuanto tal equivale a reconocer que ningún aspecto de nuestras actividades se atiene a una dirección predeterminada y que todos son susceptibles de verse afectados por procesos contingentes". Vivimos en una sociedad de riesgo en la que *"hay que vivir con una actitud de cálculo hacia nuestras posibilidades de acción (a futuro), tanto favorables como desfavorables, con las que nos enfrentamos de continuo en nuestra existencia social contemporánea e individualmente"*.

La representación de la realidad. Régis Debray, siguiendo la línea de Paul Virilio, nos mostró cómo la historia humana surgió de contingencias y relaciones entre los modos de configurar la realidad por medio del lenguaje, las posibilidades tecnológicas (medios de comunicación) y los modos de poder hegemónicos en cada momento histórico. A este tipo de relaciones las denominó *mediaesferas*. A la esfera mediológica en la que la relación se da entre las democracias actuales, las empresas y el sistema financiero, y los medios de comunicación audiovisuales la llamó *videosferas*. Vivimos en una era de eslóganes, frases irrelevantes y logotipos de distintas capacidades. Estas "verdades" ultrarrelativas nada nos dicen acerca de la realidad de nuestras representaciones y conceptualizaciones, ni mucho menos de nuestros modos de construcción de esa realidad, de sus instancias de producción, ni de sus gramáticas. Reglas que nos impone el mercado, nueva asamblea en la que se reglamentan las decisiones que guían, moldean y orientan nuestras relaciones concretas, nuestros modos de apropiación del sentido social, y la posibilidad de toda reflexión. Es una sociedad donde el único derecho que tiene frente al conocimiento la inmensa mayoría es a "responder" a todas aquellas encuestas que ayudan a la formación de la agenda temática de acuerdo con los intereses de los medios, los gobiernos y el poder económico. Por otro lado, la programación de los medios

audiovisuales no hace más que presentarnos una serie de programas que como único fin tiene el entretenimiento, la dispersión y la carencia de reflexión.

Es más que una obviedad hablar del tratamiento irrelevante, desopilante y confuso que hacen los medios de comunicación de la noticia. Excedernos en esto no hace a nuestro propósito. En este contexto existen ciertos riesgos. El primero de ellos es la *desinformación*, es decir ante los hechos que forman la realidad tener información de baja calidad, la que no nos permita llevar a cabo las reflexiones necesarias para poder hablar sobre ella. Y además está la subinformación, tener poca información.

Así, en términos de Sócrates, la mayoría termina perdiendo la razón y ayuda a desconfigurar el tratamiento coherente de la realidad siendo cómplice de los discursos sociales que se tejen desde estas relaciones mediológicas.

El Sujeto Semiótico

¿Hay una esencia universal al ser humano? ¿Todo puede ser relativo? ¿Cómo se define su realidad? ¿Cómo se dan sus relaciones con los objetos, pero fundamentalmente con los otros? ¿En qué consiste la libertad? ¿Cómo debe darse su relación con la política? ¿Qué es la verdad? Estos son los interrogantes que intentaremos respondernos para explicar la idea del sujeto semiótico en el seno de la sociedad de riesgo, la desinformación y la subinformación, la caída de la familia hasta ahora concebida.

En toda sociedad, en palabras de Booth, los consensos surgen de procesos cooperativos. Este proceso que denomina indagación es entendido como una indagación cooperativa que busca la verdad. "Debemos intentar no aspirar a algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones", afirma Rorty.

En esta línea, Rorty nos plantea que su "insistencia en la contingencia", y "su oposición a ideas tales como "esencia", "naturaleza" y "fundamento", hacen que nos sea imposible retener la noción de que determinadas acciones y determinadas actitudes son "naturalmente inhumanas". Pues aquella insistencia implica que lo que se considere un ser humano como es debido, es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de que actitudes son normales y que prácticas son justas o injustas". Así, nada es esencia en el ser humano sino que esas "esencias " son producto de consensos últimos y discusiones libres en todo momento histórico.

Para Peirce lo real y la verdad están formados en la opinión final, que es el consenso último de una comunidad indefinida de investigadores. La concepción de la realidad comprende el concepto de comunidad, sin límites definidos y capaz de brindar un intercambio nítido del conocimiento.

Una comunidad requiere que sus miembros sean capaces de llegar a una relación intelectual mediata o inmediata. En líneas más simples: *la primera condición formal para tener una comunidad es aquella que los miembros de tal comunidad sean capaces de mediar o interpretar signos*; segundo, existe la idea de que haya una intención comunicativa entre los miembros de tal comunidad. Tercero, esta relación e interpretación de los signos implica cierta identificación, debe haber comunión en los sistemas semióticos.

En comunidad, y siguiendo la idea de Royce, sólo puede pensarse nuestro propio yo gracias a la experiencia que se desarrolla en un ámbito comunitario; y en síntesis, no puede hablarse de *mi* experiencia o *tu* experiencia, sino de *nuestra* experiencia.

Ahora bien, estos consensos requieren que los miembros de una comunidad deban desear el incremento del conocimiento. Friedrich Schiller sostenía que la indagación y el conocimiento sólo se pueden pensar "en la creación y en el cultivo de una *sensibilidad* que hace posible la moral y la racionalidad". Esto es la idea del "goce". La esencia del goce en el pensamiento es la libertad que perpetúa; la libertad de pensar, el juego con el pensamiento que es crucial para el desarrollo de las ideas. Sólo el cultivo de la libertad de pensamiento es posible para una sociedad que le interesa el conocimiento y el consenso. A diferencia de los griegos, hay que partir de una cierta sensibilidad, o de ciertas cualidades que nos permitan arribar al consenso por la verdad y la realidad, pero la libertad no sólo se la debe entender en el libre pensar sino también en el libre actuar. Todos nuestros léxicos, razonamientos, sensaciones deben apuntar a reformas continuas de nuestra conducta, de nuestras relaciones y reconocimientos con el prójimo y del lenguaje. ¿Pero qué clases de sentimientos deben estar presentes para el desarrollo del consenso? Primero, tiene que haber un sentimiento colectivo sobre un sentimiento individual. El individuo debe sentir representado sus intereses en los intereses comunes de una comunidad. Debe existir un "impulso social" presente en los miembros de una comunidad. ¿Pero que concepción del nosotros estamos planteando? ¿Qué significa que prime lo colectivo sobre lo individual? Puntualmente, ¿cuál debe ser el impulso social que recorra nuestro modo de analizar y configurar la realidad?, ¿qué nos puede hacer sentir a cada uno de nosotros como pertenecientes a ciertos intereses comunes? Sólo un *contrato por la solidaridad*. ¿Pero solidarios con quién debemos ser?

Rorty, por su parte, se pregunta: "¿Decimos que se debe ayudar a esas personas porque son seres humanos como nosotros?" Según su línea, podemos decirlo, pero es mucho más persuasivo, tanto desde el punto de vista moral como desde el político, describirlos como compatriotas, insistir en que un compatriota tenga que vivir sin esperanzas. Aquello a lo que apunta es que nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es uno de nosotros, giro en el que el nosotros significa algo más que restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir "debido a que es un ser humano" constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa".

También nos advierte que desde el punto de vista cristiano, esta tendencia localista "encierra algo moralmente dudoso el preocuparse más por un conciudadano que por una persona que afronta una vida igualmente desesperanzada y estéril en los barrios bajos de Manila o de Dakar".

Por otra parte, su posición no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de "nosotros" a personas a las que anteriormente hemos considerado como "ellos". Esta afirmación no se basa en nada más profundo que en las contingencias históricas.

Son las contingencias que suscitaron el desarrollo de los léxicos moral y político típicos de las secularizadas sociedades de Occidente. Como poco a poco ese léxico ha ido perdiendo su sentido teológico

y filosófico, la "solidaridad humana" se ha constituido en un poderoso elemento retórico. Y más adelante aserta: "no tengo ningún deseo de hacer que su poder disminuya; sólo me propongo desembarazarle de lo que con frecuencia se ha considerado que son sus "presupuestos" filosóficos".

La solidaridad la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, etc.) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de nosotros.

Por eso ha dicho que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades particular del dolor y la humillación.

Sostenía en su crítica a Kant que éste deseaba promover el desenvolvimiento ulterior de las instituciones democráticas y de una conciencia política cosmopolita. Pero pensaba que la forma de hacerlo consistía en subrayar, más que la conmiseración ante el dolor y el remordimiento por la crueldad, la racionalidad y la obligación; específicamente, la obligación moral.

Kant transformó la moralidad en algo distinto de la capacidad de advertir el dolor y la humillación y de identificarse con ellos.

La manera correcta de entender el lema "tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales es interpretándolo como un medio para exhortarnos a que continuemos intentando ampliar nuestro sentimiento de *nosotros* tanto cuanto podamos".

Debemos tener en cuenta a los marginados. Sólo un verdadero sentimiento de solidaridad nos podrá llevar a un entendimiento pleno de las diferencias que a cada uno de nosotros nos diversifican; nos hará dar cuenta de nuestras similitudes; nos permitirá reconocer aquellos derechos que las minorías piden. Es simplemente el consenso por la solidaridad el último esfuerzo que el ser humano debe realizar para poder establecer mejores relaciones con sus prójimos, pero no por el mero hecho de aceptar la diferencia, sino para reconocerla. Sólo la solidaridad nos permitirá reconsiderar los nuevos vínculos familiares que se están tejiendo en nuestra sociedad, y aceptaremos que una madre puede criar a sus hijos sin su marido (y plantearemos desde las instituciones verdaderas redes de contención para ellas), y a la inversa, que el matrimonio no es una institución *natural* entre géneros, que un iraquí no puede ser objeto de tales vejámenes, que no es admisible la muerte de millones de personas en un holocausto, que nada justifica la muerte de un solo palestino, que un niño no sólo es sujeto de derechos para recibir una buena educación, sino también para pedir el divorcio de sus padres cuando haya causa justa, etc. Pero para esto no sólo hacen falta decisiones políticas, sino que desde el plano de lo cotidiano tenemos que empezar a plantear nuevos léxicos, y poner en duda todos aquellos sistemas conceptuales y signos que ya no respondan a la realidad de los tiempos que corren. Nuevos consensos.

De este modo, sólo un nuevo léxico que contemple relaciones semánticas basadas en criterios de solidaridad, tiene que comenzar a poner en duda al léxico que lo precede, para mostrar que ya no responde a las necesidades representativas y conceptuales de los miembros de una comunidad y poder hacer emerger el léxico nuevo. Peirce nos propone el método de la indagación, el cual contiene ciertos presupuestos

prácticos que se engendran en el seno de una comunidad de razonadores (aclaremos que nuestro concepto de comunidad de razonadores va más allá del concepto peirciano de comunidad científica, nos involucra a cada uno de nosotros como sujetos participantes en procesos sociales y de producción de discursos). La comunidad de investigadores debería sostener la autocrítica, la reflexión (basada en dudas genuinas) sobre las creencias sostenidas. Es cierto que con esta característica Peirce está criticando a Descartes, pero nosotros creemos que debemos volver a un método de razonamiento cartesiano en el sentido de que debemos poner en tela de juicio, de modo permanente, todas aquellas configuraciones de sentido que el sujeto en sus prácticas cotidianas lleva a cabo, y que son encubridoras de ciertos malestares sociales, para poder configurar nuevos léxicos, nuevos consensos. La comunidad de investigadores debería permitir y fortalecer la apertura a la crítica, un sano escepticismo, no puede emplear la coerción o la fuerza para lograr el consenso y los criterios que una comunidad debe utilizar para establecer las creencias deben basarse en principios comunes a todos los miembros de la comunidad y no a particulares segmentos. El relativismo es la segmentación de las percepciones humanas, es el modo de caer en irreconciliables propuestas dispersas de verdad que se tejen en la sociedad, las que no nos permiten verdaderos consensos. Pensemos en el caso de los piqueteros versus el resto de la sociedad. Es cierto que la libre circulación y el derecho al trabajo son dos derechos garantizados por la Constitución, pero basándonos en un fuerte criterio de solidaridad podremos encontrar la respuesta a este dilema que hoy se configura desde diversos sectores y que no resuelve la disyuntiva. Cuando se parte del contrato por la solidaridad, se parte de la premisa de que a todo ser humano le corresponde una vida digna. Por último, la comunidad debería utilizar un consenso universal como la medida de la verdad de una creencia. *Y la única creencia que puede ser sostenida de modo universal, ya no es ni la moral kantiana, ni las esencias planteadas tanto en el seno de los clásicos griegos ni de los pensadores medievales, sino la solidaridad humana.*

El principio de solidaridad debe regir todas nuestras prácticas cotidianas. El sujeto semiótico no es un sujeto aislado, no es universal ni relativo. Es una construcción que se forma desde distintos modos de presentarse ante la realidad, de producir e intercambiar sentido, de luchar por léxicos que nos ayuden a comprender la realidad, por configurar consensos en el seno de nuestra comunidad, por llevar a cabo roles determinados desde el ámbito de lo institucional, por realizar papeles conforme o disconforme con la realidad de lo social. El sujeto semiótico es todo esto y mucho más. Comprender esta noción de sujeto, nos permitirá dar cuenta que los sujetos nos diferenciamos en cuanto a los procesos sociales y simbólicos de los que participamos, y en consecuencia el lexema de igualdad revolucionario ya no le es representativo. Pero no hay nada que nos una más (y poder evitar relativismos) que el contrato por la solidaridad. ¿Por qué se evitan relativismos? Porque el sujeto semiótico, y retomando la filosofía aquea, es una posibilidad, una posibilidad de definirse de acuerdo con sus prácticas concretas, simbólicas, institucionales, nacionales, locales, cotidianas, etc. Pues todas ellas hacen a las distintas formas de mediatizar al sujeto y configurarlo como tal. Por esto, lo que primero entiende el sujeto semiótico es que el supuesto otro no participa de los mismos procesos semióticos que él, pero se los reconoce, y si se los reconoce es porque la única característica que une a los supuestos "ellos" de los configurados "nosotros" es el contrato por la

solidaridad: "Te *reconozco* como una de las *tantas posibilidades* de manifestarte en el seno de un ámbito social determinado".

Pero entendamos que la solidaridad no sólo se corresponde con aquellos que padecen algunos de los mal llamados flagelos (recuérdese su etimología religiosa), sino que abarca a todas aquellas prácticas en las que pueda ponerse en peligro la dignidad de cualquier ser humano, y que pueda dañar a cualquier grupo humano.

El contrato por la solidaridad es un principio ineludible. Y la tarea del sujeto semiótico ante la realidad que le plantean los procesos simbólicos en los que participa, ante la irrealidad que dibujan los medios de comunicación, ante los intereses que corrompen los sentimientos humanitarios, ante los vejámenes diversos y las minorías despreciadas, es advertir que la verdad es otra cosa, que no es un hecho que se puede juzgar a simple vista, sino que, como construcción, se observa que ciertas construcciones no desempolvan el verdadero fondo de los procesos de comprensión e interpretación que se establecen como sostenibles en el tiempo (como verdaderos), la verdad es algo que puede ser denunciada, es una construcción que puede ser negada, que puede ser cuestionada. Pensemos en la tarea que tenemos si emprendemos este camino en los discursos que los medios configuran al desinformar y subinformar a la población. Pensemos en la tarea que tendremos si comenzamos por advertir cada una de las situaciones que nos alienan, que nos denigran, que nos "flagelan". Así entiende la verdad el sujeto semiótico, pues su producción discursiva no es más que un permanente cuestionamiento a las verdades dogmáticas que no nos permiten mejorar nuestras vidas, nuestras relaciones con el prójimo.

A la comunidad que debemos aspirar, en términos de Dworkin, es a la "comunidad de principios". Dice así: "...las personas son miembros de una comunidad política sólo cuando aceptan que sus destinos están ligados de la siguiente manera: aceptan que los gobiernan principios comunes y no sólo reglas establecidas por un compromiso político". Pero agregamos a esta definición el concepto de solidaridad y de posibilidad semiótica. Pues este tipo de definiciones pueden caer en imposiciones de ciertos valores que son mejores para unos sobre otros, y nosotros queremos enfatizar que muy a pesar de las posibilidades de producción semióticas en las que participe el sujeto, está el contrato por la solidaridad.

Y para todo miembro de una comunidad que aspire a verdaderas reflexiones sobre los léxicos que hacen a su realidad, la acción política tiene un solo sentido: pensar a partir de lo que está más allá de la situación, y que ha ocurrido como un acontecimiento. La acción política, para el sujeto reflexivo o semiótico, es ser fiel a lo nuevo. Y esta es la tarea que nos debe convocar en el seno de la comunidad y de los procesos que participamos. Pues esta fidelidad por lo nuevo supone repensar ciertas instituciones para terminar con viejos sufrimientos. Repensar estas instituciones no es más que no parar por alto ciertas ilusiones ideológicas, y como nos plantea Žižek, no pasar por alto esa falsa ideología que no nos deja reformular nuestras conductas y nuestros léxicos, y retoma a Marx de un modo distinto: "Ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aún así, lo hacen. Ellos saben que su idea de libertad encubre una forma particular de explotación, pero aún así, continúan es pos de esta idea de libertad".

Bibliografía:

- **Badiou, Alain.** Desgrabación de Conferencia. "Módulo Nociones Básicas de Ciencias Políticas", Buenos Aires, Instituto Hannah Arendt, 2004.
- **Carpio, Adolfo P.** *"Principios de filosofía, Introducción a su problemática."* Editorial Glauco. Buenos Aires. 1995.
- **Carrió, Elisa.** "Hacia un nuevo contrato moral", Grupo Editorial Norma. Buenos Aires, 2004.
- **Carrió, Elisa.** "Módulo Poder, Verdad y Libertad", Desgrabación de clases dictadas el 4 y 6 de junio de 2004, Buenos Aires, Instituto Hannah Arendt.
- **Castellani, Donatella.** "La impunidad de los discursos". Colección Lenguajes y Actores, Estudios Comunicacionales. Editorial Nueva Generación. Buenos Aires, 2003.
- **Colomer, Eusebi.** "El pensamiento alemán de Kant a Heidegger", segundo tomo. Editorial Herder. Barcelona, 1995.
- **Debray, Régis.** "El Estado Seductor. Las revoluciones mediológicas del poder". Editorial Manantial. Buenos Aires, 1995.
- **Gambra, Rafael.** "Historia sencilla de la filosofía". Editorial Rialp. Madrid. 1995.
- **Gibertí, Eva.** Subjetividad y Política. Ensayo en el marco del Instituto Hannah Arendt, Buenos Aires, Junio 3 de 2004. "Módulo Política y Subjetividad", Buenos Aires, Instituto Hannah Arendt, 2004.
- **Giddens, Anthony.** "Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea". Introducción y Capítulo I: "Los contornos de la modernidad reciente". Editorial Península, Barcelona. "Módulo Las Crisis del Sujeto Moderno", Buenos Aires, Instituto Hannah Arendt, 2004.
- **Hirschberger, Johannes.** "Breve historia de la Filosofía". Editorial Herder. Barcelona. 1993.
- **Hirschberger, Johannes.** "Historia de la Filosofía". Tomo I. Editorial Herder. Sección de Teología y Filosofía. Barcelona. 1964.
- **Rorty, Richard.** "Contingencia, ironía y solidaridad". Capítulos 3, 4 y 9. Editorial Paidós, España, 1991. "Módulo La Crueldad como Objeto de la Política", Buenos Aires, Instituto Hannah Arendt, 2004
- **Roudinesco, Elisabeth.** "La familia en desorden". Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2004.
- **Vericat, José.** Adaptación de Charles Sanders Peirce, *El hombre, un signo. (El pragmatismo de Peirce)*, Traducción, introducción y notas de José Vericat, Crítica, Barcelona, 1988.
- **Žižek, Slavoj.** "El sublime objeto de la ideología". Siglo Veintiuno Editores Argentina. Buenos Aires, 2003.