

Título: “Notas sobre el estatuto del lazo social en la teoría psicoanalítica. Consideraciones sobre el aporte del psicoanálisis a una teoría crítica de la sociedad”.

Nombre y apellido: María Fernanda González

Pertenencia institucional: Instituto Gino Germani - UBA / CONICET

Dirección de correo electrónico: fergonzalezb@gmail.com

Resumen

Teniendo presente la singular noción de lazo social que encontramos en el discurso del psicoanálisis, este trabajo buscará explicar, desde la teoría lacaniana –pero sin perder de vista a Hegel–, el núcleo conflictivo o dislocación constitutiva que estaría en la base de todo arreglo estructural y que volvería imposible el cierre de aquello que llamamos “sociedad”. ¿Cómo explicar la imposibilidad de pensar una relación entre sujetos libre de limitaciones y de violencia? Y en particular, ¿cómo pensar la negatividad en Lacan? En una segunda instancia, y con el objeto de producir una reflexión sobre la capacidad del psicoanálisis de hacer un aporte a una teoría crítica de la sociedad, trataremos de poner en diálogo la noción de *lo heterogéneo*, acuñada por Bataille, con ciertas premisas del psicoanálisis lacaniano: fundamentalmente, las referentes a la idea de *real*, pero también al modo en que Lacan define el inconsciente, su relación con la opacidad fundamental del deseo, y la noción de discurso como aquello que *hace lazo*.

Introducción

Pensar el estatuto del lazo social en el discurso del psicoanálisis exigiría comenzar por tres textos clave en la obra freudiana: *Tótem y tabú* [1913], *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921] y *El malestar en la cultura* [1930]. ¿Cuál sería el fundamento de esta selección? ¿Cómo hacer para decidir el primer texto? ¿No se vería acechado, en cierto modo, tal recorrido luego de haber pasado por la lectura de Lacan? A propósito de preguntas semejantes, Oscar Masotta dedicaba la presentación de uno de sus cursos a

explicar el orden de lectura que los textos de Freud y de Lacan ocupaban en su programa¹. Se interrogaba allí, precisamente, por los trayectos de lectura de los textos psicoanalíticos. De este modo, trató de ubicar –y con ello, armar todo su aparato de lectura– las lecciones de psicoanálisis como inspiradas por una consigna fundamental: la del retorno a Freud que hace el propio Lacan².

¿Por qué comenzar por acá? Apunto esta premisa –la introducción en Freud *a partir de* Lacan–, con la que inicia Masotta sus lecciones, porque resultará útil en este trabajo en tanto estrategia de lectura. El objetivo de lo que sigue será, entonces, producir una reflexión en torno a la idea de lazo social, que pueda contemplar, al mismo tiempo, una pregunta por *lo heterogéneo* –para decirlo con una figura que Georges Bataille utiliza para referirse a aquello que es producido y al mismo tiempo rechazado por la sociedad. Determinar si el discurso del psicoanálisis es capaz de hacer un aporte a la teoría social, o si puede contribuir a elaborar una teoría de la reproducción social crítica y de qué modo –si el psicoanálisis es capaz o no de pensar la sociedad y la política– será en definitiva el telón de fondo en cada una de estas interrogaciones. La hipótesis que las guía es que la noción de lazo social que encontramos en el psicoanálisis –específicamente, en la teoría lacaniana– es una noción que tiene la capacidad o la potencia de interrumpir toda idea de “Uno” o de homogeneidad de “lo social” que, aun pudiendo pensarse en diálogo, por ejemplo, con la teoría crítica³, no se confunde sin embargo con ella precisamente por el hecho de inscribirse en un discurso de otro tipo. ¿Cuál sería entonces la productividad de un discurso como el del psicoanálisis

¹ Ver *Lecturas de psicoanálisis* (2012) donde se reunieron las lecciones que dictó Oscar Masotta en Barcelona a partir de 1975.

² A propósito de la consigna del retorno a Freud puede verse la conferencia que el propio Lacan dicta en Viena en 1957, titulada “La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” en Lacan, J., *Escritos I*, Siglo XXI, Bs. As., 2014.

³ Me refiero a una cierta “afinidad filosófica” (para decirlo con una expresión que Althusser reservaba para la relación psicoanálisis-materialismo histórico) en la que habría que profundizar en adelante. Me limito aquí a señalar un punto de contacto posible entre el discurso del psicoanálisis y sus “otros”, como la teoría crítica, aunque desde luego no en detrimento de toda una tradición sociológica clásica que ha pensado los “desajustes” de la modernidad bajo la forma aporética individuo-sociedad (actor-estructura, sujeto-sistema, etc.), tradición que se abre ciertamente con Marx (y habría que decir, en el Marx que produce Althusser en su lectura estructuralista), pero también con Simmel (por ejemplo, en la figura del extranjero), e incluso con el estructural-funcionalismo en su preocupación por los “desvíos” y la anomia. Sin dejar de tener en cuenta todas estas alusiones posibles, es que quisiera limitarme a describir en qué puntos la noción de lazo que es posible encontrar en el psicoanálisis puede aportar a una teoría crítica de la sociedad.

para pensar estos problemas? ¿Dónde radicaría su singularidad? ¿Es el psicoanálisis lacaniano posestructuralista?

En Lacan, de modo similar a lo que ocurre en los “filósofos de la diferencia” -tal como se refiere Judith Butler a Lacan, Deleuze y Foucault⁴-, no se trata de la oposición “simple” entre el sujeto y el sistema, ni mucho menos de la muerte del sujeto bajo el peso de una estructura o un sistema cerrado. Se trata más bien de un movimiento complejo -cuya aprehensión podría buscarse en la idea de desplazamiento⁵-, que supone la muerte de una cierta noción de sujeto “pleno” y la crítica concomitante de la idea de una estructura plena que pudiera regir en su lugar (y en ello será fundamental, tal como lo explica Butler, la crítica de Lacan a Hegel respecto de su análisis del deseo y su énfasis en que el deseo no “revela” la estructura reflexiva de la conciencia sino que es, por el contrario, el momento preciso de su *opacidad*). Esta teoría entonces da cuenta del lugar de un sujeto no psicológico en una estructura incompleta o fallada.

La pregunta -que aquí me interesa recuperar- por el modo de leer de una teoría, deberá vérselas, por lo tanto, con esta condición. Y deberá incluir, además, en esa discusión sobre el sujeto y su posición en la estructura, la pregunta por el inconsciente, dimensión instaurada por Freud que hace de la lectura un modo de desbaratar la evidencia del sentido. Teniendo presente entonces estos elementos que configuran un determinado modo de leer, la segunda parte de este trabajo buscará pensar, desde esta particular matriz de lectura (pero, como ya puede advertirse, sin perder de vista a Hegel, cuya teoría del reconocimiento así como sus reflexiones acerca de la tragedia del mundo ético moderno fueron condición no sólo de las formulaciones posteriores de Lacan sino de gran parte del pensamiento filosófico francés del siglo XX) el núcleo conflictivo que estaría en la base -por así decirlo- de todo arreglo estructural y que volvería imposible el cierre de aquello que llamamos “lo social”. En otras palabras, ¿cómo explicar la imposibilidad de pensar una relación entre sujetos, libre de limitaciones y de violencia?

⁴ En Butler, J., *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Bs.As., 2011.

⁵ De allí que el retorno a Freud se juegue también en una lectura *desplazada* de sus conceptos; nociones ciertamente ya trabajadas por una segunda y tercera generación de analistas que, según Lacan, se había encargado de “psicologizar” de manera lamentable a Freud. En este sentido, la recepción del psicoanálisis en el pensamiento posestructuralista -en particular, en Derrida- sería digna de mención.

Discurso y lazo social

El término *discurso* es frecuentemente evocado por Jacques Lacan, especialmente en sus últimos seminarios. Desde la perspectiva del psicoanálisis, la noción referirá a una estructura, aparato o relación lógicamente necesaria, que excede a la “palabra ocasional”. Un discurso, desde este punto de vista, caracteriza lo que hace *lazo*.

Ya desde su artículo “La familia”, escrito en 1938, Lacan va a interesarse por la cuestión del lazo social. A este escrito le seguirán otros, también tempranos, donde puede ubicarse su interés en la cuestión de la dependencia del sujeto al Otro (en la medida en que cuando hablamos de lazo, acá, se trata de una articulación en la que el sujeto emerge de la relación al Otro y del lazo social que esta relación instituye). Uno de estos escritos es “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, de 1949, y otro, probablemente no tan conocido, titulado “La agresividad en psicoanálisis”, escrito un año antes. Pero será recién entre 1968 y 1969, durante su seminario *El reverso del psicoanálisis* (de enorme importancia si se pretende explorar a qué llamamos discurso desde esta perspectiva y por qué Lacan elige esta categoría para responder a los eventos de mayo del 68⁶) donde Lacan formulará de forma más conclusiva la imbricación existente entre *lazo social* y *discurso*. Para decirlo en sus propios términos: la formación del lazo social articula a cada sujeto no sólo a los significantes que lo determinan (registro de *lo simbólico*) sino al modo en que se enlazan -o no- a lo que Lacan llamará *lo real* y a *lo imaginario*, en tanto dimensiones instituyentes de cada sujeto hablante. Es el discurso, entonces, entendido como una estructura necesaria (que, como

⁶ La noción de discurso está cada vez más presente en el ambiente filosófico francés de la segunda mitad de los ‘60, especialmente en la obra de Foucault. Nociones como “práctica discursiva” o “formación discursiva”, de hecho, son absolutamente centrales en *La arqueología del saber* (1969). También Althusser, por esos años (1966), trabaja sobre la noción de discursos, intentando reconciliar el materialismo histórico con “una teoría general del signifiante, no sólo lingüístico o psicoanalítico”, sino describiendo “todo discurso (signifiante)”. Livio Boni en su artículo “Formalización y situación: elementos para una lectura materialista de los cuatro discursos de Jacques Lacan” ha estudiado el contexto intelectual político e ideológico del cual emerge, para Lacan, esta necesidad de una extensión de la formalización en sí misma. “Como lo señala Jean-Michel Rabaté (2009), la teoría de los cuatro discursos es la respuesta de Lacan a la arqueología de Foucault y al marxismo de Althusser (p. 40). Sin embargo, mirando esto con mayor detenimiento, comprendemos que los cuatro discursos de Lacan están finalmente más lejos de Althusser que de Foucault, precisamente porque no quieren describir una estructura, sino una economía del discurso”. Ver Boni, L. 2010.

decíamos antes, implica una serie de relaciones estables que van más allá de las enunciaciones efectivas o de la palabra ocasional) aquello en lo que se funda el lazo social. ¿Cómo podría explicarse esto? En esta definición de discurso que acabamos de dar, nos encontramos con que: 1) el discurso es algo más que las palabras, es decir que las excede; 2) que, si el discurso es lo que hace lazo, entonces de lo que se trata en esta concepción de discurso es de una *relación*. Ahora bien, ¿una relación entre qué y qué? En términos topológicos, tal como lo expone Lacan, se trata de una relación entre términos comandados por lugares. Tenemos entonces, en la terminología que estamos explorando, un aparato, objetos y lugares. Por lo tanto, lo que nos muestra un discurso es que la posición del sujeto es relativa al lugar ocupado por diferentes objetos. La particularidad que tiene esta perspectiva, y que Lacan se encargará de enfatizar suficientemente, es que esos lugares a los cuales nos referimos son también, a su vez, *creación* discursiva: vale decir, que no hay pre-existencia ni pre-determinación de esos lugares. Y en efecto, podría decirse que cada discurso –de los cuatro que Lacan planteará en este seminario, a los que llamará discurso del amo, discurso de la histérica, discurso universitario y discurso del analista⁷– depende de la posición que los distintos elementos simbólicos⁸ ocupen en el aparato. Ahora bien, más allá de su terminología específica, Lacan insiste en la idea de “un discurso sin palabras” para explicar, precisamente, que el discurso puede subsistir perfectamente sin palabras porque en realidad subsiste en otro lado: subsiste en ciertas *relaciones fundamentales*. Esta relación fundamental (relación de un significante con otro significante)

⁷ Para Freud, educar, gobernar y analizar eran las tres tareas imposibles. Como explica Boni, “Lacan sólo añade hacer deseo a esta lista. Su propia contribución conduce a la introducción del discurso histérico en el mismo circuito en el que Freud solía poner sus tareas imposibles. En otras palabras, el discurso histérico se convierte en una matriz al lado de los discursos políticos, pedagógicos y científicos” (Boni, 2010). De nuevo, acá, encontramos un rastro importante de la recepción lacaniana del acontecimiento del 68, “estrictamente concordante con el papel fundamental de la posición histérica para el discurso psicoanalítico, y para la interpretación singular de los *Diálogos de Platón*. En esta perspectiva, lo que es crucial es la posición transferencial de cada producción del discurso. El discurso del amo es concebido como la producción de saber, que empieza por un significante-amo, pero que necesita la conciencia de los esclavos para conseguir su consistencia. El discurso de la universidad trabaja para un acceso al goce a través del saber, pero necesita de la indulgencia del amo para hacer el impasse en la verdad. El discurso de la histérica está dirigido al amo, quiere causar ansiedad en él, y por ende necesita mostrar el poder del goce. Por último, el discurso del analista está dirigido al sujeto dividido, pero necesita atravesar una gran reserva de saber para alcanzar un punto de verdad que hace un agujero en el mismo saber”. Ver Boni, L., *ob. cit.*

⁸ Con ello nos referimos a lo que Lacan sitúa como “sujeto barrado”, “objeto a”, “significante amo” y “significante saber”.

no puede, desde luego, mantenerse sin el lenguaje: es mediante el lenguaje que se instaura cierto número de relaciones estables en las que puede inscribirse algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas. Si no fuera así, es decir si fueran necesarias las palabras “efectivamente dichas” para que nuestras conductas se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales, ¿qué ocurriría –en la experiencia analítica, se pregunta él– con lo que encontramos bajo la forma del superyó? Al respecto, Lacan agrega -o responde, mejor- que cuando hablamos de discurso se trata de especificar un *aparato* que “no tiene nada de impuesto, como se diría desde cierta perspectiva, nada de abstracto respecto de ninguna realidad. Por el contrario, está ya inscrito en lo que funciona como esa realidad (...), la del discurso que está ya en el mundo y lo sostiene (...). No sólo está ya inscrito, sino que forma parte de sus pilares” (Lacan, 2009: 13).

Para Lacan, entonces, el discurso es lazo: es el lazo social fundado en el lenguaje y es por eso que el fundamento del vínculo puede situarse en la palabra dirigida al otro. Dicho de otro modo, un discurso no lo es *de* un objeto, sino que en todo discurso habla un mensaje sobre otro u otros mensajes. Y es por eso que, como señala Masotta, la pregunta que introduce la práctica analítica –y de la que quisiera extraer lo que es de nuestro interés respecto de cómo entender el estatuto del lazo social sin caer en una explicación psicologizante– no puede ser más que la siguiente: *¿quién habla y a quién?* En esa pregunta aparecen ambas dimensiones, la del decir –porque de lo que se trata es de un sujeto hablante– y la del lazo al otro. “Se reconoce en ella el viejo planteo lacaniano, la fórmula bien conocida; ‘el inconsciente es el discurso del Otro’” (Masotta, 2008: 31). Este es, por lo tanto, el primer elemento que quisiera plantear en relación a lo que en esta teoría se entiende por discurso y su relación con la idea de lazo.

Psicoanálisis y filosofía: Hegel como punto de partida

Si bien en otros términos y colocadas bajo otras formulaciones, la cuestión del lazo y de la intersubjetividad ha sido pensada y teorizada por Hegel. Dicho muy rápidamente, en el planteo hegeliano –ineludible a la hora de pensar el universo teórico del psicoanálisis– es la dinámica que instaura la puja por el reconocimiento recíproco la misma que dará por resultado eso que llamamos *sujetos*. Es decir: que el sujeto no precede, sino que se

conforma como tal en esa lucha, y es en esa escena que se descubre como singular, dependiente y también vulnerable ante el otro; “atrapado”, desde el origen, en una trama intersubjetiva (es por eso que la autonomía, en Hegel, lejos de ser un dato inscripto en la naturaleza humana, será más bien algo a conquistar).

Partiendo de esta idea, entonces, la unidad con algo “otro” se da sobre la base de que ambos polos de la relación sean primeramente reconocidos como antagónicos. En otras palabras, esto quiere decir que todo antagonismo presupone la unidad. Es más, en Hegel, encontramos la idea de que si existiera algo así como el “ideal” del reconocimiento –donde este se realizaría plenamente– sería en el amor: en este sentido, la relación de amor estaría en la génesis del problema del reconocimiento. Sin embargo, hay algo en el amor que continúa separado, que permanece afuera de esa unidad. Por lo tanto, de lo que habría que partir, siguiendo a Hegel, es de la idea de que todo reconocimiento implica o muestra un resto, un exceso, y es precisamente esta idea de “resto” lo que habilita pensar la categoría de antagonismo y, también, la de deseo. Ya veremos la productividad de estas tesis en algunas derivas poshegelianas, en particular, en relación a su filiación con la teoría psicoanalítica lacaniana.

Alguien que se ha interesado y ha escrito profusamente sobre tales derivas es Judith Butler. En *Sujetos del deseo*, encontramos una sección dedicada a examinar la historia del hegelianismo en la Francia del siglo XX donde la autora trata de establecer por qué pensadores “poshegelianos” como Lacan, Deleuze y Foucault vuelven a las escenas de la *Fenomenología* para argumentar *contra* las tesis hegelianas. Advirtiéndole desde luego que sería desacertado hablar de “pensamiento poshegeliano” como si se tratara de un significante unívoco, el recorte o la selección que efectúa Butler en estas páginas del libro se basa en que todos estos “filósofos de la diferencia”, al interesarse por el sujeto del deseo, se conectan de alguna manera con la tradición hegeliana. En resumen, la pregunta de Butler aquí es si esa ruptura con Hegel es tan radical como se declara.

Para Butler, la obra de Lacan no sólo se apropia del discurso hegeliano del deseo, sino que además limita radicalmente el alcance y el significado de la noción de deseo, transponiendo ciertos temas de la *Fenomenología* a un marco psicoanalítico y estructuralista. La lectura de Butler, como vemos, es precisa y contundente. Sin embargo, no debe pasarse por alto el

hecho de que Butler lee “filosóficamente” el psicoanálisis de Lacan, es decir lo lee *en* los términos y *con* los términos de una filosofía (lo que puede acarrear algunos problemas, si se considera -sin ingenuidad- el uso que Lacan ha hecho no sólo de la filosofía, sino de la matemática, la topología, etcétera).

Ante todo, hay que decir que Butler lee aquí (en *Sujetos del deseo*, que fue su tesis doctoral publicada en 1987) al Lacan de los *Escritos*, es decir, los textos escritos por Lacan a mediados de los años 50, época dominada en gran medida por una referencia a la primacía de lo simbólico. Esta lectura fechada, entonces, puede darnos algunas pistas⁹.

Para Butler, la diferencia entre el hegelianismo de Sartre, por caso, y el posestructuralismo (donde desde esta perspectiva ubicaríamos, no sin las mediaciones necesarias, a Lacan) se vuelve evidente en la reformulación del deseo y de la “proyección”. Dice Butler: “Para el Sartre de *El idiota de la familia*, el deseo humano siempre sirve, de manera implícita, al proyecto del autoconocimiento: pone en escena al yo, la historia específica de negatividad que caracteriza a cualquier individuo, y esta proyección proporciona la condición para el autorreconocimiento. Por lo tanto, la proyección ficticia del yo es siempre una oportunidad de adquirir *conocimiento* -el subrayado es nuestro-, una ficción informativa y transparente... (Butler, p. 262). Es decir que, desde el punto de vista de Sartre, para seguir con el contrapunto, el proyecto hegeliano del deseo se vuelve evidente en la dramatización retórica del deseo en la cual una ficción (irrealidad) se expresa (realiza), en la cual lo negativo se transforma mágicamente en ser. Por el contrario, para Lacan, el yo proyectado es un “falso constructo”, como dice Butler, impuesto sobre una experiencia que elude por completo la categoría de “identidad”. El deseo entonces es interpretado más bien como la

⁹ La centralidad adquirida por la categoría del goce entre el final de los sesenta y el inicio de los setenta, y especialmente en el seminario *Encore* (entre 1972 y 1973), hace que Lacan se vea llevado a renovar y extender sus formalizaciones. Tal como señala Livio Boni, recuperando la respuesta de Lacan a Michel de Certeau en su interpretación del Mayo del 68: “Al enfatizar ‘lo real’ sobre ‘lo simbólico’, a partir del final de los sesenta, Lacan no se da por vencido en su tentativa de formalizar el goce, sino que siente, por el contrario, una necesidad mayor de esta formalización. En cierto sentido, la estructura simbólica o imaginaria del sujeto es mucho más fácil de formalizar, por ejemplo a través de los esquemas lingüísticos u ópticos. Esta formalización es más difícil en el caso del *goce*. ¿Cómo formalizar lo que está más allá del principio del placer? ¿Cómo formalizar esta suerte de trabajo de la ‘pulsión de muerte’ freudiana [*Todestrieb*] en el corazón mismo de lo real? Éstas son las preguntas que Lacan intenta responder al menos desde 1967, y luego al poner la cuestión del goce en el centro de su seminario *De un otro al Otro*, no en una perspectiva estrictamente analítica, sino en busca de una teoría general de la producción del goce por la economía colectiva de las producciones de discurso” (Boni, 2010, *ob. cit.*).

multiplicidad y discontinuidad de la experiencia afectiva que desafía la integridad del sujeto mismo. Esto nos conduce a lo que Judith Butler entiende como la discrepancia fundamental de Lacan con Hegel, y a lo que llamará la opacidad del deseo (en Lacan).

En consonancia con esta lectura que hace Butler, si nos remitimos al seminario de 1964, encontramos allí cómo Lacan se refiere, aún más explícitamente que en los *Escritos*, a su diferencia radical con Hegel. Lo dice así: “En Hegel, en lo referente a la dependencia de mi deseo respecto del deseante que es el Otro, con lo que me enfrento, de la forma más segura y más articulada, es con el Otro como conciencia. El Otro es aquel que me ve”. Pero, a diferencia de Hegel, para Lacan el Otro está allí pero como *inconciencia* constituida en cuanto tal. El Otro concierne a mi deseo en la medida de lo que le falta. “Es en el plano de lo que le falta, sin que él lo sepa, donde estoy preocupado del modo que más se impone, porque para mí no hay otra vía para encontrar lo que me falta en cuanto objeto de mi deseo” (Lacan, 2013a: 32).

Ya es posible entrever en este señalamiento una de las claves para pensar qué estatuto tendrá, en la teoría lacaniana, el concepto de lazo social. Si el Otro está allí pero como *inconciencia*, entonces no es posible identificar el deseo con la estructura fundamental de la racionalidad humana. O, como dice Butler, *Eros* y *Logos* se resisten aquí a la fusión hegeliana. El deseo, para Lacan, no “revela” la estructura reflexiva de la conciencia en la medida en que es, por el contrario, el momento preciso de su opacidad. Tal como lo entiende Butler, es el deseo para Lacan el momento de anhelo que padece la conciencia, que sólo se revela a través de los desplazamientos y las fisuras de la conciencia misma. En otras palabras, el deseo viene a significar la imposibilidad de un sujeto coherente, entendido el “sujeto” como una agencia consciente y autónoma. Ahora bien, ¿qué es lo que lo sostiene? Desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica lacaniana, el deseo (humano, a diferencia de la “necesidad” animal) se distingue en y a través del *discurso*. Pero, de nuevo, para Lacan, a diferencia de sus antecesores hegelianos, será la cadena metonímica de asociaciones en lugar del “yo”.

Lazo social y sociedad

Hemos dado un pequeño rodeo por las nociones de discurso y de lazo social desde dos puntos de vista distintos -el psicoanálisis y la filosofía- para llegar al segundo elemento que tiene que ver con el concepto de sociedad en su dimensión que involucra la idea de conjunto o de totalidad. ¿Qué podrían significar estos términos dentro del universo teórico del psicoanálisis? ¿Qué es la “sociedad”? ¿Qué podría significar que la sociedad se reúna en un “todo”?

Somos capaces de advertir, en principio, que hay algo excesivo e incluso ilusorio cuando decimos la palabra “sociedad”. La sociedad no representa ninguna evidencia y, sin embargo, se la nombra como si ella representara un todo homogéneo. En efecto, es algo relativo a “eso” que le hace obstáculo y que impide su cierre (o su conformación en una totalidad), lo que el pensamiento filosófico contemporáneo, en especial desde y con Hegel, ha puesto en evidencia y ha hecho objeto de innumerables reflexiones. ¿Cómo explicar ese núcleo conflictivo o dislocación constitutiva que estaría en la base de todo arreglo estructural y que volvería imposible el cierre de aquello que llamamos “lo social”? ¿Cómo “formalizar” lo que está más allá del principio del placer? Y, cerca de estas interrogaciones, ¿podría existir un lazo igualitario, recíproco, simétrico? ¿Qué sería una relación entre “semejantes”? En suma, ¿cómo explicar la imposibilidad de pensar una relación entre sujetos libre de limitaciones y de violencia?

Parecería que pensar la noción de lazo social desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica conduce, o puede conducir, a imputarle al psicoanálisis la voluntad de reducir el hombre al “salvajismo” de sus pulsiones sexuales. Intentaría aquí, por el contrario, elaborar una reflexión en torno a la existencia de un *resto*, que interferiría en el lazo, sin caer por ello en una explicación psicologizante.

Por lo general, palabras como “simetría”, “complementariedad”, “reciprocidad” suenan ajenas al discurso del psicoanálisis, pero no sólo a este, sino a todo discurso que considere la dimensión del conflicto y de la lucha como inherente a las relaciones entre individuos. ¿Dónde rastrear la incomodidad que estas palabras producen? Desde Hegel, encontraríamos la respuesta en la dialéctica del amo y el esclavo y en su teoría del deseo de reconocimiento. En Freud, por su parte, la respuesta también estará vinculada a la idea del conflicto y del deseo de reconocimiento, pero aparecerá bajo la fórmula del malestar que produce (y es) la

cultura. De hecho, es en ese texto¹⁰ donde Freud formula mejor la pregunta por la posibilidad o no de salvar el conflicto entre las demandas individuales y las exigencias culturales de la masa, es decir, sobre si puede existir una determinada configuración cultural que pueda alcanzar el equilibrio entre éstas (un equilibrio “dispensador de felicidad”, dice) y es allí también donde llegará a la conclusión de que “no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones” (Freud, 1990: 96). Producto de las preocupaciones y también del lenguaje propio de su época, Freud había encontrado que algo de “lo primitivo”, como él lo llamaba, se conservaba en el interior de la vida psíquica de los hombres “junto a lo que ha nacido de él por transformación”. “Una porción cuantitativa de una actitud, de una moción pulsional, se ha conservado mientras que otra ha experimentado el ulterior desarrollo” (Freud, 1990: 69). Transcribo esta cita textual de Freud con el propósito de no pasar por alto su propia terminología, porque es precisamente en este punto donde uno se toparía, en la obra freudiana, con el duro concepto de pulsión, con “la mitología”, como decía el propio Freud¹¹.

Respecto a esto, se hace necesaria una pequeña digresión que responde a la necesidad de dar cuenta de lo que, con Oscar Masotta, llamamos una lectura *diferencial e histórica*¹² de la teoría psicoanalítica. Dado que en los textos freudianos la historia de la constitución de los conceptos no es ajena al contenido de los conceptos mismos, sería imprescindible la remisión a la historia para entenderlos; de allí que, tal como advertimos con Masotta, la elección de los textos y el orden de lectura para introducirnos en lo que aquí llamamos un *discurso* –el del psicoanálisis– se vuelva una cuestión fundamental: ¿cuál es el concepto

¹⁰ Vale recordar que *El malestar en la cultura* fue publicado en 1930, es decir bastante posteriormente a *Tótem y tabú*, de 1913.

¹¹ En un libro que se tituló *Y mañana, qué* (2014), Derrida y Roudinesco discuten esta cuestión a propósito del porvenir del psicoanálisis, y en referencia a ese frecuente tropiezo con la idea de un posible fundamento biológico de las sociedades humanas, Derrida, muy convenientemente, responde: “No me gustaría dejarme encerrar en la opción naturalismo/constructivismo. (...) si esta última palabra remite a una suerte de confección artefáctica totalmente desarraigada, fuera de toda premisa biológica. Entre ambos, usted [Roudinesco] inscribe el concepto de *psiquismo*. (...) En Freud, la relación entre lo psíquico y lo biológico, como usted sabe, siempre está suspendida, diferida a una elaboración venidera, en las generaciones futuras, y por lo tanto, muy complicada” (Derrida y Roudinesco, 2014: 49).

¹² Este era uno de los nombres que Masotta daba a su proyecto.

entonces a partir del cual sería productivo leer esta “mitología” freudiana, aquella que busca explicar el carácter siempre conflictivo e inarmónico de toda relación con un semejante (pregunta que está en la base de toda filosofía política, por otra parte)? Según Masotta, el criterio conceptual que debiera seguirse para introducirnos en la teoría y en el discurso psicoanalíticos está basado no sólo en la permanencia de un concepto a lo largo de la historia de la construcción de toda la teoría –de ahí que, por ejemplo, él no coloque como punto de partida la teoría pulsional–, sino también por su peso decisivo en el campo mismo de esta teoría, “un término que nos enseñe qué es lo que da su especificidad al campo de la teoría psicoanalítica en tanto tal”. Ese concepto o tema existe y se trata del *significante*¹³, “aunque este nombre es más moderno y Freud no lo usó” (Masotta, 2012: 17).

Tomando entonces este señalamiento (el lugar del *significante* como criterio propedéutico a partir del cual ordenar un trayecto de lectura de los textos psicoanalíticos), la famosa y siempre polémica mitología freudiana adquiriría otro sentido. ¿Dónde ubicar su potencialidad, si es que la tiene, para pensar el problema de la naturaleza del lazo social?

Veamos. Por su lugar preponderante en el momento inaugural del psicoanálisis, Lacan le dedica a estos mitos “que pone a funcionar Freud” una sección importante del seminario *El reverso del psicoanálisis* (la clase se tituló “Edipo, Moisés y el Padre de la horda”). Luego de advertir que, se diga lo que se diga sobre el mito de Edipo, en él “hay algo” (Lacan mismo dirá, no sin ironía, que Edipo es “un sueño de Freud”), recomienda la remisión al estudio que hace Lévi-Strauss sobre *La estructura de los mitos* para decirnos que allí se enuncia algo importante:

El psicoanálisis no dejó de servirse de estos mitemas porque en la estructura del mito se condensa una idea de verdad sobre la que hay que volver: esto es, que el *medio decir* -el subrayado es nuestro- es

¹³ Lejos de tratarse de un interés por la lingüística, la generalización que Lacan hace de esta palabra -significante- tuvo como efecto fundamental desalienar, si es que puede decirse así, las teorías objetivistas, llamando la atención sobre esa “barra” que separa al significante del significado. Dicho de otro modo, lo que pone de relieve esta palabra es la importancia en el hecho de que hay una barra: no se pasa directamente al significado porque *no se puede pasar*, porque las palabras no contienen de manera necesaria una significación determinada. La barra, entonces, implica un contacto indirecto con el sentido y la consiguiente caída del referente unívoco. La operación que aparece como básica o fundamental, cuando se introduce esta noción, es la de “desconectar, para hacer aparecer otra cosa” (Masotta, 2012: 34). De allí que el significante, en la teoría lacaniana, nunca puede significar objetos –término de llegada del conocimiento– sino falta de conocimiento.

la ley interna de toda clase de enunciación de la verdad (...) y por eso la forma que mejor encarna esto es el mito (Lacan, 2009: 116).

El sentido de la mitología freudiana debe buscarse, por lo tanto, en otra dirección: sirve para indicarnos que “no hay verdad por fuera de lo que se dice”. (En esto puede verse, de nuevo, la operación lacaniana fundamental del retorno a Freud: volver a Freud no para develar lo que en sus textos estaba oculto, sino para producir, *con eso que ya estaba ahí*, un cierto desplazamiento).

Unas páginas más adelante, en la misma clase, dice Lacan:

Sólo conozco un origen de la fraternidad (...), es la segregación. Simplemente, en la sociedad (...), todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad lo primero. Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar *separados juntos*, separados del resto. (Lacan, 2009: 121)

Se trata, dice, de captar esta función. ¿Qué puede señalar la afirmación de que “el único origen que puede tener la fraternidad es la segregación”, además del carácter inherentemente conflictivo de toda relación con un semejante? ¿Qué es, por otra parte, lo que Lacan *lee* en el mito de Edipo? Encuentra allí algo fundamental, que para él será la clave de lo que llamará *goce* y que, a mi entender, debe ser pensada junto a la noción psicoanalítica de *lazo* en tanto se entienda o traduzca este término como “enlace” (o “enganche”) y no sólo como “vínculo”¹⁴.

Una entrada posible a la cuestión del goce, de la que sólo me interesa extraer la clave para pensar la especificidad de un discurso, puede ubicarse en el Seminario *Encore* (1972-1973). Allí Lacan dice: “las necesidades del ser que habla están contaminadas al estar concernidas a una *otra satisfacción*” (Lacan, 2012:65). Esto supone, por lo tanto, la oposición entre lo que es del ámbito de las necesidades y lo que Lacan llama esta “otra satisfacción”. El goce de esta otra satisfacción se soportaría en el propio lenguaje, lo que nos conduce a pensar nada menos que en la redefinición que Lacan hace del inconsciente. “La otra satisfacción, entiéndase, es lo que se satisface a nivel del inconsciente, y *en tanto ahí algo se dice y no se dice*, si es verdad *que está estructurado como un lenguaje*” (Lacan, 2012: 65; énfasis

¹⁴ Con el término “lazo” se traduce la palabra francesa *lien*. Se relaciona con la palabra alemana *verbindung* que se traduce por “enlace”.

propio). El inconsciente está estructurado como un lenguaje, entonces, y agrega más adelante, que “la realidad se aborda con los aparatos del goce. (...) y aparato no hay otro que el lenguaje. Así se apareja el goce en el ser que habla” (Lacan, 2012: 69).

El problema que aparece con la introducción de esta palabra –*goce*– excede con todo el objetivo al cual apunta el presente trabajo. Sería difícil dar cuenta acá de una definición exhaustiva de este concepto. Sin embargo, es importante decir al menos algo, dado que, como vemos, ahí se produce el movimiento que hará Lacan respecto de la lectura de Freud:

Es lo que dice Freud si corregimos el enunciado del principio del placer (...). La realidad se aborda con los aparatos de goce. Ello no quiere decir que el goce sea anterior a la realidad. También en este punto Freud dio pie a malentendidos en alguna parte –se encontrará en los *Essais de Psychanalyse*– al hablar de desarrollo. (Lacan, 2012: 69-70)

Es aquí de donde habría que partir entonces para entender por qué decíamos que Lacan toma el proyecto freudiano por su “reverso” –esto es, a partir de la incidencia del campo de goce. Si algo hay que decir entonces respecto de los aparatos del goce –modo de abordar la realidad para Lacan–, es que el goce tiene que ver con el *efecto* que produce el significante por el solo hecho de hablar¹⁵, pero también que el goce, tal como Lacan lo expone a partir de 1960 en el Seminario *La ética*¹⁶, es lo que pone un límite al principio de placer, su “más allá”, para decirlo en los términos de Freud.

Ahora bien, teniendo presente esta noción de goce, y retomando nuestras preguntas iniciales, ¿por qué Lacan habla de lazo y no de sociedad? Sin duda, estos términos no son equiparables. A diferencia del concepto de “sociedad” (término que, desde esta perspectiva, solo puede remitirnos a lo que Le Bon entendía por “masa”), en la idea lacaniana de “lazo” hay algo que puede resultar inspirador para pensar un modo de concebir lo social –y por ende, la política– que pueda ser no totalizable. Pensar la posibilidad de “un lazo que no haga masa”, por lo tanto, significaría poder hacerle lugar a la necesidad de la falta (como necesaria para la estructura, si se quisiera hacer una analogía), a la idea de la no-proporción.

¹⁵ Habría que aclarar primero que el goce aparece en relación con las condiciones eróticas que son las que determinan las propiedades del objeto para que éste se torne “apto” para el goce. Pero en relación a lo que quisiera resaltar acá, apunto sólo lo siguiente: el goce, como lo explica Masotta, es el usufructo real del objeto; es aquello que el hablar produce.

¹⁶ Ver Lacan, J., *Seminario VII. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2013.

En otras palabras, preguntarse por la posibilidad de resistir, en alguna medida, a la fascinación o a la identificación sin resto con ese “Uno” que podría ser, en otra terminología, la totalidad social homogénea, “totalidad” que, tal como la historia lo demuestra, supo encarnar las variantes más diversas.

Lo heterogéneo

Inspirándose en Marcel Mauss, Georges Bataille (2008) distinguió dos polos en su análisis de las sociedades humanas: por un lado lo homogéneo, y por el otro, lo heterogéneo. El término “heterogéneo” que utiliza alude a aquellos elementos que, para las sociedades, son imposibles de asimilar y que producen al mismo tiempo repulsión y atracción. Estos objetos, dice Bataille, estarían unidos a la esfera de lo sagrado e integrarían un mundo gobernado por el gasto improductivo donde se mezclan elementos de diferentes órdenes; en ese sentido, guardarían una profunda relación con la locura, la violencia, la desmesura, el delirio¹⁷.

La homogeneidad, por su parte, significa para Bataille conmensurabilidad de los elementos y conciencia de esta conmensurabilidad. Son aquellos elementos que se someten a leyes generales de utilidad. Por el contrario, los elementos heterogéneos son los que se afirman como válidos en sí mismos y que no admiten ningún tipo de dependencia funcional. Bataille ubica, entonces, dentro de lo heterogéneo al gasto improductivo, el derroche sin cálculo, el éxtasis agonístico tal como se expresa por ejemplo en las fiestas, los juegos, las artes, las guerras, el erotismo.

Cercano a “lo ominoso” freudiano, la noción de “lo heterogéneo” de Bataille tiene una potencia interesante en la medida en que convoca la existencia de elementos ambivalentes, cosas que producen, al mismo tiempo, una mezcla de fascinación y de rechazo. Dicho de otro modo, lo interesante en este juego de lo homogéneo y lo heterogéneo batailliano (que

¹⁷ En sus palabras: “Todo aquello que la sociedad homogénea rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los productos excretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, gusanos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.)” (Bataille, 2008: 147).

sin duda puede pensarse en línea, aunque no como sustitutos, con la escisión entre lo consciente y lo inconsciente) es que lo heterogéneo de Bataille designa no la producción de un “afuera” de lo social, cosa imposible por otra parte, sino aquello –una ambivalencia encarnada– que interrumpe una lógica del propio “adentro”. Se trata, entonces, en Bataille, de definir una suerte de negatividad (algo que no se deja simbolizar y que, en ese sentido, excede la representación) pero no como producto sino como *condición* de lo social.

Tal como sostiene Élisabeth Roudinesco (2014), Lacan se habría inspirado en esto para pensar el concepto de real. Si en lo heterogéneo de Bataille se trata de una existencia *otra* expulsada de todas las normas, en la noción de real aparece también esta idea de lo inconmensurable, de aquello que excede la representación, o de lo que es imposible de simbolizar en el orden de la razón. La realidad heterogénea, persistente por fuera del conocimiento de la ciencia, se encuentra, como dice el propio Bataille, “en el pensamiento mítico de los primitivos y en las representaciones del sueño: es idéntica a la estructura del inconsciente”. Será en este punto –es decir, en esta determinada concepción de realidad psíquica– donde converja el pensamiento de Bataille y el de Lacan (y ambos, desde luego, en Freud) en tanto ambos consideran, seriamente, a esta realidad psíquica “estructurada como un lenguaje” y refiriendo a lo inconsciente como un saber de lo real.

Próximo a las articulaciones que tratamos de ubicar en los apartados anteriores, puede decirse ahora algo acerca de la idea de *resto* en relación a lo que Lacan llamará plus de gozar. Lacan ve en el concepto de plusvalía del que Marx da cuenta una homología estructural con el plus de goce y, en efecto, es esto lo que se constituye en el resto heterogéneo que, a la vez, lo hace posible. Vale decir –aunque acá no podamos dar ninguna definición acabada de ello– que el *objeto a* del que hablará Lacan, ese objeto irremediabilmente perdido (porque en verdad nunca fue) “es” un resto. Es lo que muestra, como dice Jorge Aleman (2006), “que la cosa *como tal* es imposible, que lo parcial es la equivalencia radical de la cosa, y que esa cosa no es más que el resultado de una construcción fantasmática”.

Queda por interrogar si no habría acaso en esto que formula Lacan una relación con lo que en Freud aparece como un malestar incurable en (o de) la cultura. Por el momento diremos –ya lo hemos sugerido, aunque bajo otra fórmula– que el discurso del psicoanálisis es un

discurso que permite pensar en la existencia de un resto in-cultivable pero que no aparece nunca positivizado ni puesto como premisa. El énfasis que quisiera recuperar con esto es el que Lacan coloca sobre la idea de lo parcial y de lo no-todo, así como en la idea de que el objeto “comienza por no estar”¹⁸. También puede verse acá la singularidad del discurso del psicoanálisis: éste dice que lo que está, no es todo, que hay un fondo irremediabilmente perdido, pero –y esta es la tensión que sostiene este discurso– ese fondo no se borra.

En este sentido, esta concepción, que no hace de ese resto un “inefable” -como podría ocurrir, por ejemplo, en la filosofía de Platón o en la de Kant-, resulta interesante para pensar los efectos que este resto impone: que hay una barra -para seguir con esta terminología-, que la función de la falta es necesaria (para la estructura), y que, como resultado, la verdad no pueda decirse ni “saberse” toda. Masotta -quien ha expuesto con total lucidez el alcance que el lugar de la falta tiene no sólo en la práctica sino en la construcción del campo psicoanalítico, tal como él lo denominaba- se preguntaba no sólo por el lugar de ese objeto en el interior de la teoría sino también por el estatuto de una teoría que se construye teniendo como fundamento la falta de ese objeto: “alguna vez habrá que mostrar, además, no solo hasta qué punto la castración tiene un lugar fundante en el interior de la teoría y del campo psicoanalítico, sino y en tanto que antes de Freud tal concepto no existía, su papel de aporte especial para el resto de las ciencias sociales o ciencias de la significación”¹⁹.

La noción de lo heterogéneo en Bataille, entonces, puede resultar inspiradora para aproximarnos a la idea de *real* -según la terminología lacaniana- y de *resto*, categoría esta última que en la teoría psicoanalítica da cuenta de que siempre, de lo que se trata, es de la incompletitud. En esto puede verse, a los fines de lo que me interesó pensar acá, por qué la función de la falta (la noción o la estructura freudiana de complejo de castración), tal como lo expone Masotta²⁰, puede servir para acercarnos al problema de cómo incorporar una

¹⁸ Ver Gusmán, L., “Oscar Masotta: una moral de la grieta”, en *La pregunta freudiana*, Bs. As., Paidós, 2011.

¹⁹ Citado en Gusmán, L., “Oscar Masotta: una moral de la grieta”, *ob. cit.*

²⁰ Así se comprenderá por qué la lectura de Masotta del *Esquema del psicoanálisis* -que significó, de hecho, una ruptura respecto al “orden natural” de cómo se leía a Freud en la Argentina- redefinió el campo psicoanalítico por la *falta* de objeto por un lado y por la definición *insuficiente* por otro, lo que lo separó decisivamente -desde este punto de vista- del estructuralismo o de una teoría estructural del psicoanálisis

dimensión que sea, al mismo tiempo, externa e interna a la estructura del sujeto (como ocurre, cabe agregar, con la noción lacaniana de “lo extimio”).

Palabras finales

Habría que decir, por último, algo sobre el estatuto de esta verdad -que solo puede decirse a medias- en el psicoanálisis, precisamente porque ello es lo que está en juego en la cuestión de los discursos, cuestión sobre la que aquí intentamos decir algo. En primer lugar, si la verdad de la que habla Lacan no es equivalente (nunca podría serlo) a la verdad de la ciencia, es precisamente porque se trata de una verdad que no puede conocerse positivamente ni saberse *toda*. Esto debe poder vincularse con la idea de que el inconsciente freudiano no es ninguna “profundidad” lejana ni pasiva: no se trata de una excepción ni de un sin sentido, sino por el contrario, el inconsciente es “eso” que habla, eso que funciona (y que funciona tan elaboradamente como lo hace la consciencia) y por esto es que puede decirse que interviene tan activamente en la vida del sujeto. Es *esta* idea de verdad, entonces, inscripta en el corazón mismo de la práctica analítica, la que Lacan pone al lado del descubrimiento freudiano del inconsciente.

En este determinado sentido, es posible decir que ni la lingüística, ni la filosofía, ni la “sociopsicología” podrían tener algo que ver con el discurso del psicoanálisis: estos discursos quedarían situados dentro de lo que Lacan llama “discurso universitario” (o bien, habría que decir, en la transformación del “discurso del amo” en “discurso universitario”), por el hecho de que lo que comanda este tipo de discurso es el saber, y lo que en el ocupa el lugar de la verdad es (lo que Lacan llama) el significante amo. En otros términos, que hay un amo en el lugar de la verdad. La distinción entonces entre el discurso universitario y el que Lacan convoca bajo el nombre de discurso del analista se vuelve fundamental en la medida en que el cambio de posiciones implica otra relación con la verdad²¹.

(Gusmán, 2011), en la medida en que si el sujeto es (solo) un efecto de estructura, seguiría habiendo “lo completo”.

²¹ Si lo que va al lugar de la verdad en el discurso del psicoanálisis es el significante saber, y no el significante amo, es porque la interpretación analítica comporta algo que es del orden del saber (y no del conocimiento) en ese lugar de la verdad. En cuanto al analista, éste representa el efecto de caída, de pérdida.

En este sentido, la promoción del concepto de *lazo social* hecha por el discurso del psicoanálisis, de la que aquí quisimos dar cuenta, pluraliza o más bien interrumpe aquello que fascina en la idea del “todo” social. Y en efecto, puede pensarse que la teoría de los cuatro discursos que Lacan introduce a comienzos de los años 70, una teoría fundada sobre *esta* idea de lazo, tuvo como efecto hacer ver –precisamente en un contexto como el que le siguió al mayo francés– que el “Uno” de la sociedad era ilusorio. Entonces, si el discurso del psicoanálisis puede decir algo sobre la sociedad o sobre la política, o si puede ser tratado como dispositivo capaz de promover una determinada lectura -sintomática, diríamos con Althusser– de fenómenos que exceden el espacio de lo propiamente clínico, es porque se trata de un discurso desde el cual puede pensarse lo social (y, por lo tanto, también lo que llamamos con Bataille *lo heterogéneo* en tanto aquello que encarna una ambivalencia que es capaz de interrumpir y desbaratar una lógica del “adentro”) sosteniendo la tensión, y la falla, que implica un pensamiento sobre las diferencias, la falta, lo no-todo o sobre lo que no tiene proporción. Es sólo desde ahí que se podría abrir la pregunta por el aporte del psicoanálisis a una teoría crítica de la sociedad.

Bibliografía

Aleman, J. (2006). “Malestar en la cultura. Pensar la época”. En *Revista Virtualia*, N° 14. Recuperado de: <http://virtualia.eol.org.ar/014/default.asp?biblio/aleman.html>

Bataille, G. (2008). “La estructura psicológica del fascismo” en *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Boni, L. (2010). “Formalización y situación: elementos para una lectura materialista de los cuatro discursos de Jacques Lacan”. Recuperado de: https://www.academia.edu/28548810/Formalizaci%C3%B3n_y_situaci%C3%B3n_elementos_para_una_lectura_materialista_de_los_cuatro_discursos_de_Jacques_Lacan

Butler, J. (2011). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2014). *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE.
- Freud, S. (1976). “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Obras completas, T. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1990). “El malestar en la cultura” en *Obras completas, T. XXI*. Bs.As: Amorrortu.
- Gusmán, L. (2011). “Oscar Masotta: una moral de la grieta” en *La pregunta freudiana*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Seminario XVII. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2011). *Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Bs.As.: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Seminario XX. Aun (Encore)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013a). *Seminario X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013b). *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Masotta, O. (1986). *El modelo pulsional*. Buenos Aires: Catálogos Editora.

Masotta, O. (2008). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Masotta, O. (2012). *Lecturas de psicoanálisis. Freud, Lacan*. Buenos Aires: Paidós.