

Figuras de lo heterogéneo y lo asocial: aproximaciones desde el discurso del psicoanálisis

María Fernanda González
UBA - IIGG – CONICET
fergonzalezb@gmail.com

Introducción

Se tratará acá de armar, a partir principalmente de la lectura de Lacan, un recorrido por los textos de Freud que nos permita aproximarnos a la pregunta por la posibilidad de hacer lazo. Preguntarnos por el estatuto del lazo social, entonces, será el puntapié inicial para reflexionar acerca de la existencia de un *resto*, o dicho de otro modo, de la existencia de una parte heterogénea al vínculo que resiste e insiste en la medida en que le hace obstáculo, del cual la teoría freudiana vino a advertirnos –provocando con ello, por cierto, una de las intervenciones más significativas para toda disciplina que se proponga pensar “la cultura” o “lo humano”.

¿Pero cómo pensar este carácter o estatuto del lazo sin que ello conduzca a imputarle al psicoanálisis la voluntad de reducir el hombre al salvajismo de sus pulsiones sexuales? ¿Cómo pensar ese resto pulsional –que tendría que ver, siguiendo a Freud, con los restos autoeróticos– sin caer en una explicación psicologizante? Quisiéramos hacerle lugar a esta pregunta para, a partir de allí, describir cuáles serían en el discurso psicoanalítico los elementos o las nociones fundamentales que pueden aportar a una reflexión que sea capaz de producir, en el orden de las evidencias –esto es, en la ideología, como diríamos con Althusser– algún efecto de disrupción, interrupción, discontinuidad. En otras palabras, una reflexión que pueda decir “sociedad” y producir otra cosa que no sea puro efecto de reconocimiento y de coincidencia de lo uno con lo mismo. Esto sería, a nuestro entender, interrogar la idea misma de sociedad o de totalidad social, en tanto ilusión, acto de fe (Miller, 2005) o, dicho en otro lenguaje, como ficción metafísica.

En una segunda parte, y siguiendo principalmente la lectura de Georges Bataille, buscaríamos pensar los márgenes de esa totalidad, la producción de un “afuera”, y los elementos que aparecen como poblando las fronteras del todo social, teniendo presente, en el horizonte de nuestras preguntas, *esta* noción psicoanalítica de lazo que, al decir de Jacques-Alain Miller, interrumpe la idea de “Uno” de la sociedad.

Rastrear la noción de lazo social en Freud, acá, significará leer un conjunto de textos retrospectivamente o, mejor dicho, *a partir de* Lacan. El interés en ello está orientado en tratar de poner en diálogo la noción de *lo heterogéneo* acuñada por Bataille con ciertas premisas fundamentales del discurso psicoanalítico. Me refiero, principalmente, al concepto lacaniano de *real*¹, pero antes incluso al modo en que Lacan define al inconsciente –esto es, como los “tropezos del decir”, cuestión que aunque no sea inmediatamente evidente estaría condensada en la proposición “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. En segundo lugar, me refiero a la noción de discurso como aquello que hace lazo, es decir, en tanto articulación de dos lugares (y lo que esto involucra respecto de la posición del *ser hablante*) y, por último, a la postulación de que “la realidad se aborda con los aparatos del goce”. Intentaremos, pues, mostrar hasta qué punto están emparentados los conceptos de heterogéneo y de real, así como las nociones de resto y de plus de goce, como aquello que alude a la imposibilidad de simbolizar o de normalizar en el orden de la razón (Roudinesco, 2014).

Una vez trazado ese recorrido, esbozaremos una aproximación a la figura del *asocial* –noción sobre la que quisiera proponer aquí alguna definición posible²– en tanto figura que representa lo rechazado o no asimilable por un orden social dado (así entendida, esta figura condensaría la existencia de una clase particular de elementos, cuya condición sería la de situarse en los márgenes de la totalidad social y cuya potencia sería la de producir efectos ambivalentes de rechazo y fascinación). Los aportes de Bataille ayudarán a dar una suerte de rodeo sobre esta noción: ¿en qué medida el concepto de *asocial* -en tanto figura- podría nutrirse de las reflexiones hechas por Bataille acerca de *lo heterogéneo*?, ¿es posible la familiaridad entre estos dos términos, teniendo en cuenta que ambos remiten a aquello que produce, al mismo tiempo, “un extraño efecto, mezcla de belleza y espanto”, para usar las palabras con que Foucault se refería a las historias de las *vidas infames*?

Si, como dice Ricardo Piglia³, lo que hace la literatura es “discutir de *otra manera* lo mismo que discute la sociedad”, mi intención en este trabajo será delinear una matriz de lectura posible –el psicoanálisis– con la cual poder abordar en una futura instancia los modos en que determinados objetos heterogéneos encarnados en la figura del *asocial*

¹ Tal como sugiere Roudinesco, Lacan, a todas luces, se inspiró en esta noción de lo heterogéneo de Bataille para inventar el concepto de real, así como también puede pensarse en la concepción foucaultiana de las “particiones”: razón/sinrazón/locura, etcétera (Derrida y Roudinesco, 2014).

² En una siguiente etapa se tratará de proseguir este trabajo explorando, con esta matriz de lectura, la figura del *asocial* analizando sus distintas variaciones en un determinado corpus de novelas argentinas contemporáneas, con el fin de interrogar, en particular, cómo se coloca la literatura respecto de la antinomia inclusión-exclusión y analizar los esquemas de construcción y valoración narrativa que se producen en torno a estas posiciones sociales.

³ Esta reflexión puede leerse en la conferencia titulada “Literatura y psicoanálisis” en Buenos Aires con el auspicio de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) el 7 de Julio de 1997.

participan del discurso de la literatura y por qué estos elementos, siempre que aparecen, producen efectos ambiguos.

¿Hay la sociedad?

Partimos de la siguiente premisa: que el sujeto del inconsciente que es posible pensar desde Freud es eminentemente social a partir de su determinación como un *efecto* de la palabra, es decir dada su condición de ser hablante. También sabemos, a partir especialmente de la lectura de “Psicología de las masas y análisis del yo” (1976), que lo social en Freud no es la agregación y que definimos el estatuto del sujeto social no a partir de la pluralidad de individuos de una multitud, sino a partir de los efectos en el sujeto producidos por su inclusión en una masa psicológica⁴, caracterizada por el tipo de lazos que la estructura (lazos libidinales e identificatorios).

La segunda cuestión desde la cual quisiéramos partir es la que se refiere a la idea de discurso como aquello que *hace* lazo y a la diferencia que Lacan establece entre lazo social y sociedad.

El discurso, entonces, desde esta perspectiva, es lazo. De allí que pueda situarse el fundamento del vínculo en la palabra dirigida al otro: “el discurso es el lazo social fundado en el lenguaje”, dirá Lacan. Un discurso no se refiere solamente a una serie de enunciaciones efectivas, sino fundamentalmente a cierto número de relaciones estables. Lacan define al discurso como un lazo social basado en el lenguaje, como “una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional. [El discurso] subsiste en ciertas relaciones fundamentales (Lacan, 2009: 10)”. En efecto, los cuatro discursos que planteará en el *Seminario El reverso del psicoanálisis* pueden entenderse como articulaciones posibles de la red simbólica que regulan, de distinta manera, las relaciones sociales. Cada discurso depende entonces de la posición que los elementos simbólicos ocupen en el aparato⁵.

Uno, entonces, en tanto tomado por un discurso, está abierto al otro, depende del otro. ¿Pero cuál es el estatuto de este vínculo? ¿Podría existir un lazo “igualitario”? ¿Cómo explicar la imposibilidad de pensar una comunicación entre sujetos que esté libre de

⁴ Dice Freud: “Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo, la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (Freud, 1976: 67)”.

⁵ Más adelante veremos cómo el aparato del discurso tiene cuatro lugares posibles en donde se ubican cuatro términos.

limitaciones y de violencia? ¿Hay lo que llamamos “la sociedad”? A propósito de este último interrogante, que es el que quisiéramos que funcione como disparador para pensar luego la idea de una parte *heterogénea* que sería constitutiva de todo orden social, precisamente como aquella que le hace obstáculo al Uno de la sociedad, Miller dice: “(...) la sociedad [es] un sujeto supuesto que suscita nuestra confianza, aunque no tengamos la menor idea de cómo se sostiene y cómo funciona. Vivimos en medio del sujeto supuesto saber sin pensar en este acto de fe –que no está referido a la divinidad, sino a la divinidad social–. Hacemos un acto de fe en la sociedad (Miller, 2005)”. La sociedad entonces, tal como la entendemos, estaría intrínsecamente fragmentada en diversos lazos sociales, por lo que pensar que ella se reúne en un “todo” no podría ser más que una creencia, un acto de fe, como decíamos recién con Miller. En suma: hay algo excesivo cuando decimos sociedad. Excesivo en tanto que ficción, de la cual, claro está, no se podría pensar desde un afuera absoluto. Se trata de una idea de orden como producción social necesaria pero al mismo tiempo imposible (no podríamos vivir fuera de esta ilusión⁶, así como con Althusser diríamos que no es posible vivir fuera de la ideología).

La segunda cuestión que señalamos es que Lacan habla de *lazo social* y no de *sociedad*. Esta sería una diferenciación interesante. La idea de lazo social, en Lacan, no podría descansar nunca sobre nociones como las de “intercambio”, “cooperación”, “complementariedad”, “reciprocidad”; de allí que pueda entenderse que la ética del psicoanálisis, tal como ha sido elaborada por Lacan, proporciona el tipo de “ética de la disarmonía” que requiere, sin ir más lejos, la política democrática⁷. No se podría tratar tampoco del “don”, ni de una “distribución justa”. Habría algo en este pensamiento que, en definitiva, nos conduce a lo que es estructuralmente conflictivo o inarmónico. En efecto, cuando Lacan dice lazo, se refiere –insisto– a una *estructura* que subsiste en ciertas relaciones fundamentales. En palabras de Miller, lazo social quiere decir “(...) que el sujeto no está solo con su ello, su yo y su superyó, que la verdad de la vida psíquica no es el solipsismo, que el sujeto no es autista, en definitiva: que está siempre el campo del Otro, e incluso, que el campo del Otro precede al sujeto, el sujeto nace en el campo del Otro”. Esto justificaría, pienso, preguntarse cada vez que se interroga esta noción quién es, en cada una de las relaciones, dominante y quién es dominado.

⁶ “Ello –dice Miller– no impide que esta sociedad tenga un porvenir, a título de ilusión, pero la sociedad como tal es ilusoria”.

⁷ Al respecto, Chantal Mouffe dice: “Slavoj Žižek ha mostrado el papel que desempeña la teoría lacaniana en lo que se refiere a socavar las propias bases de una comunicación intersubjetiva libre de limitaciones y de violencia (Mouffe, 2003)”.

De este modo, el discurso del psicoanálisis pone de manifiesto que hay elementos que son radicalmente no significantes, elementos que no se podrían tratar con buenas palabras. Lo social, así entendido entonces, no es igualitario sino más bien *dominial*: un lazo que comporta la dominación de uno sobre otro. O en otras palabras: lo que podríamos llamar “lo igualitario” no puede ser sino asocial en el sentido de que en el plano imaginario no sería posible establecer o estabilizar un lazo: es necesario, para poner orden –o para introducir lo dominial, como diría Miller–, lo que con Lacan llamamos el registro de lo simbólico. Y en efecto, para Lacan, el propio discurso, en su estructura fundamental –y acá recordamos lo que decíamos al comienzo: el discurso es lazo– es de naturaleza autoritaria⁸.

Ahora bien, un modo de explorar esta imposibilidad estructural de establecer una relación “igualitaria” o “recíproca”, es, como enseña la lectura de Lacan, a partir de Freud. Dicho rápido, para Freud el vínculo social existe porque se ha producido una renuncia a una pulsión. Sin detenernos acá en la teoría freudiana de las pulsiones, quisiera por el momento remarcar la idea de que si sólo es posible el establecimiento del lazo sobre la base de una renuncia de lo pulsional, entonces no hay lazo que no contenga o no esté constituido por un *resto*, un resto que es esencialmente heterogéneo al vínculo social que se constituye. En este sentido, decíamos, en la teoría psicoanalítica hay un énfasis en lo parcial y en lo heterogéneo, así como en la idea, si se quiere, de la existencia de un objeto irremediabilmente perdido.

Pero entonces, la pregunta insiste: ¿a qué podría referir la palabra “sociedad”? ¿A qué llamamos “organización”? Por lo general, cuando decimos organización social nos referimos a un modelo normativo, legal y dominante en una sociedad dada. Toda sociedad humana descansaría en la existencia de una serie de prohibiciones, funciones simbólicas, leyes, límites. Esto lo sabemos, de nuevo, a partir de la teoría psicoanalítica: la prohibición del incesto, el padre de la horda primitiva, son los nombres de los mitologemas que explican, desde este punto de vista, el fundamento de lo social. Acá es donde, creo, se materializa gran parte de la matriz de lectura que está en la base del psicoanálisis.

Haciendo un breve recorrido encontramos dos textos claves en este sentido. Uno de ellos es “El malestar en la cultura”, texto posterior a “Tótem y tabú”. Allí Freud comienza advirtiendo que hay algo de lo primitivo que se conservaría en el interior de la vida psíquica de los hombres, junto a lo que ha nacido de él por transformación (“ese hecho es

⁸ Para Lacan, el marcador de significante *amo*, es decir, del marcador de significante de la autoridad simbólica (y acá adquiere mayor claridad lo que decíamos párrafos antes sobre lo imaginario y lo simbólico), cuyo fundamento reside únicamente en sí misma (en su propio acto de enunciación), es estrictamente trascendental (Mouffe, 2003).

casi siempre consecuencia de una escisión del desarrollo”, dice): “una porción cuantitativa de una actitud, de una moción pulsional, se ha conservado mientras que otra ha experimentado el ulterior desarrollo (Freud, 1990: 69)”. Esto que va apuntando en un comienzo tiene como finalidad la pregunta por la posibilidad o no de salvar ese conflicto entre las demandas individuales y las exigencias culturales de la masa, es decir, si puede existir una determinada configuración cultural que pueda alcanzar el equilibrio entre éstas (un equilibrio “dispensador de felicidad”). Al final de la parte III, dirá: “(...) 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)”. Es esta denegación cultural, como Freud mismo la llama, la que gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres.

En otro de los pasajes donde se interroga acerca del hábito adquirido por los hombres de formar familias (una de las más primitivas formas de la organización social o del “armar” lazo con otros), dice: “En *Tótem y tabú*, he intentado mostrar el camino que llevó desde esta familia hasta el siguiente grado de la convivencia, en la forma de las alianzas de hermanos. Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión pueda ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. [...] Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana (Freud, 1990: 99)”. He aquí la síntesis que Freud hace del mitologema de la cultura humana, de cómo fue posible la fundación de las sociedades.

Más allá de reconocer en estos fragmentos citados al Freud “evolucionista”, lo que nos interesa recuperar de este planteo no es tanto en qué medida éste es o no criticable (en el sentido de si es admisible un planteo en términos de “desarrollo”), sino el hecho de que, como se ve, es desde el momento inaugural del psicoanálisis que se abre un pensamiento sobre el *resto*. Dicho de otro modo, es en el propio Freud que encontramos un pensamiento sobre lo inacabado, sobre lo que no puede cerrarse más que con suturas precarias.

Antropología negativa

La pregunta sobre cómo se funda la sociedad o por cómo se constituyen las relaciones con los otros es objeto no sólo del psicoanálisis sino también de la filosofía política. Ya la corriente contractualista había tratado de responder este interrogante y de hecho postula un modelo para entender cómo se fundan las relaciones entre semejantes. Es un paradigma que también habla con mitologías en tanto se nos dice que la entrada a la sociedad y la constitución del sujeto se dan a través de un pacto. “El hombre es lobo del hombre”, dice Hobbes, y uno entendería con esto: el hombre es un ser antisocial por naturaleza. Desde la lógica hobbesiana, entonces todos naceríamos profundamente antisociales y la solución a ese conflicto latente de la guerra de todos contra todos es la ficción de un pacto para renunciar a esos derechos y cederle a un tercero (el *Leviatán*) el derecho a la violencia, el derecho al castigo. Así, la ley positiva nacería de un pacto y es el soberano quien dice lo que es justo y lo que no lo es.

Pues bien, las relaciones que se suelen establecer entre Freud y Hobbes son conocidas. Distintos teóricos del psicoanálisis y de la filosofía política se han ocupado de la cuestión (Canetti, 2005; Schmitt, 2005; Laclau, 1996, 2000; Espósito, 2003). Podría decirse, muy resumidamente, que se trata de pensadores que indagan el carácter contingente de lo humano en las respectivas representaciones del estado de naturaleza y de la horda primitiva. O en otras palabras, ambos piensan el orden como una producción social necesaria y a la vez imposible. Pero lo que me interesaría resaltar acá es que tanto Hobbes como Freud nos proveen, desde campos distintos (la filosofía política y el psicoanálisis), de una matriz de lectura determinada: de un modo peculiar de pensar el lazo social a partir de una idea de individuo (o de sujeto, dependiendo del paradigma). Así como con el contractualismo podemos decir que en el origen de toda sociedad hay un pacto, con Freud podemos decir que en el momento fundacional hay un crimen, aquel que funda la ley y que nos haría a todos “hermanos”⁹.

¿A qué tipo de racionalidad responden estos discursos? ¿Qué particularidad tiene esta otra racionalidad? Una forma de abordar esta pregunta es considerando el lugar preponderante que ocupa, al menos en el momento fundacional del psicoanálisis, el mito. El pensamiento mítico, este modo arcaico de comprensión y construcción de la realidad, está en su base, por decirlo de algún modo. Es un pensamiento que emerge ante preguntas que no tienen un modo cierto de ser respondidas o cada vez que “la irrupción de un acto prohibido cuestiona el curso regular del cotidiano (Tonkonoff, 2014)”. En este sentido creo que

⁹ “Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión pueda ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado (Freud, 1990: 99)”.

deberían considerarse las palabras de Jacques-Alain Miller cuando afirma que hacemos un acto de fe cuando decimos “sociedad”. Es, entonces, este lenguaje del mito y de la fábula el que encontramos en Freud.

En esta línea, se me ocurre que el aforismo de Lacan “la verdad tiene estructura de ficción” formula y radicaliza la operación freudiana de explicación de los síntomas de la vida psíquica: operación de lectura que está en el momento de fundación del psicoanálisis y a la que Freud fue llevado (pienso, es una hipótesis) a partir del descubrimiento de algo –el inconsciente– que trastocaba todo intento de explicación puramente empírica¹⁰, en el sentido en el que lo podía entender una ciencia de observación positiva como la psicología clásica. En efecto, a partir de Freud, se puede afirmar que los “hechos” están perdidos: sólo se los puede recuperar a través de la lengua, y esto ya lo convierte en ficción del lenguaje.

Lacan, por su parte, le dedica al tema de los mitos “que pone a funcionar Freud” una sección importante del *Seminario 17* (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”, recomienda la remisión al estudio que hace Lévi-Strauss sobre *La estructura de los mitos* para decirnos que allí se enuncia algo importante: que la verdad se sostiene en un *medio decir*.

El psicoanálisis no dejó de servirse de estos mitemas –estas grandes unidades, paquetes de relaciones, como los llama Lévi-Strauss– porque en la estructura del mito se condensa una idea de verdad sobre la que hay que volver: esto es, que el medio decir es la ley interna de toda clase de enunciación de la verdad, y que la forma que mejor encarna esto es el mito (Lacan, 2009: 116). En otras palabras, que no hay verdad por fuera de lo que se dice.

Señalado esto, y respecto de lo que acá nos interesa en cuanto al estatuto del lazo, Lacan agrega: “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 por lo tanto de captar esta función.

En términos generales, uno podría decir que Lacan comparte esta premisa sobre el carácter conflictivo o inarmónico de toda relación con un semejante. ¿Pero qué es lo que lee Lacan

¹⁰ El positivismo –paradigma que nombra el clima intelectual que define el campo epistemológico del siglo en el que vivió Freud– reformula la oposición entre naturaleza y cultura y postula una continuidad entre los fenómenos naturales y los humanos. Para el positivismo, de hecho, las disciplinas sociales y cualquier discurso que construya saber debe producir afirmaciones obtenidas a partir de la experiencia observable. (No sólo se trata de afirmar que conocer es identificar leyes, es decir, constantes sobre un fenómeno dado, sino también de hacer coincidir el objeto de estudio –o de identificar lo conocible– con lo observable).

en el mito de Edipo, además de decir que se trata de un “sueño de Freud”¹¹? Encuentra allí algo fundamental, que para él será la clave del *goce*. ¿En qué términos podría explicarse? En *Encore*, 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 –diferencia sustantiva con el resto de los animales– entre lo que es del ámbito de las necesidades y esta otra satisfacción. Como sabemos, el goce de esta otra satisfacción se soportaría en el lenguaje, lo cual nos conduce a pensar en algo fundamental (y es aquí de donde habría que partir): 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 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 este escrito. Como advierte Masotta, los teóricos del psicoanálisis han hablado poco del goce, y en verdad sería difícil dar cuenta acá de una definición de este concepto. Sin embargo resulta crucial decir al menos algo, porque precisamente ahí se produce, creo, el movimiento que hace 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)”. Si algo hay que decir entonces respecto a 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 *hablar*. Desde luego, 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. Si el objeto entonces tiene que ver con el goce –porque el objeto es lo que *cae* del goce– entonces de lo que se goza es de un cuerpo. Un cuerpo que habla y que por lo tanto goza, ¿no es ese acaso el estatuto que el psicoanálisis le daría al “sujeto de la enunciación”? Sólo teniendo en cuenta estas premisas, cobra valor lo que

¹¹ Al respecto, puede verse la clase VIII de este mismo seminario, titulada “Del mito a la estructura”.

marcábamos antes: que las necesidades del ser que habla están siempre contaminadas al estar concernidas a una otra satisfacción.

Aparece entonces otra cuestión fundamental que es la que habría que indagar en adelante para explicar cómo se da la constitución del yo en el plano del Otro, y que es lo que genera en el plano imaginario la rivalidad: hay una cierta conexión entre *identificación* y *agresión* que es necesario mencionar brevemente. ¿Cómo se explica esa extraña particularidad de que el objeto de la identificación coincida con el objeto de la agresión? En Freud esto se explica desde la lógica edípica (me enamoro de mi madre y me identifico con mi padre, que en verdad es quien desea a mi madre. Pero al identificarme con mi padre envío la agresión hacia él, haciendo que estos dos polos –identificación y agresión– coincidan). Sin dejar de tener en cuenta esta maqueta del complejo de Edipo, nos interesa pensar si lo que Lacan enuncia en “El estadio del espejo” –ya se ve cómo procede nuestro recorrido por los textos– puede tener otros efectos, a los fines de lo que acá queremos explorar respecto del lazo social, y si ello puede ser tratado como un enunciado de filosofía política, en qué términos podría hacerse.

Dice Miller: “La relación del semejante con el semejante, la relación entre dos términos que sólo tienen entre ellos una diferencia numérica, implica que son equivalentes en cuanto a su contenido, que hay uno y otro, y no uno sólo (Miller, 2005)”. Uno vale por otro, hay dos en lugar de haber uno solo. En cuanto tenemos esta relación del semejante con el semejante, que sólo se distinguen por una diferencia numérica, de manera que el otro no es distinto a mí, Lacan formularía que no hay posibilidad de acuerdo. “Es preciso que desaparezca uno porque tú, el otro, eres y tienes más de lo que yo soy y tengo (Miller, 2005)”. Así lo explica Miller. En este sentido, la epistemología de Lacan, como él la llama, es también una filosofía política y supone que en el plano imaginario sólo es posible la guerra, como diríamos con Hobbes. El yo se constituye en el plano del otro: “yo es otro”, dice Lacan. Esto es lo que genera la rivalidad. Por eso decíamos antes, es necesario lo simbólico –este registro que se originaría en el lenguaje y en la instancia del Otro– para poner orden, jerarquía, límites.

La sociedad pertenecería a este registro de lo simbólico, en la medida en que implica superar “el estadio del espejo”: hay lazo social a partir del momento en que se supera la relación dual. Es una definición de la sociedad válida, que comporta pensar lo simbólico como el principio que otorga –precariamente, dado que no deja de verse siempre acechado por lo imaginario y lo real– a cada uno su lugar, en la medida que este lugar es compatible con otros.

Llegado este punto, creo que la pregunta sobre qué sería lo propio del hombre o de la cultura, nos conduce a innumerables debates, al menos en lo que refiere al campo de las ciencias humanas. Quisiera señalar brevemente una deriva posible de este problema.

Un interrogante que surge desde allí es si el postulado de la prohibición del incesto todavía puede erigirse como el rasgo esencial de lo propio del hombre o de la cultura. ¿Hay acaso algún elemento natural que hace que nos distingamos de los animales? Creo que la clave, al menos para muchos autores que se han ocupado del tema, estaría en la noción de pulsión (*trieb*) como aquello que se ubicaría en el campo de intersección entre lo biológico y lo psicológico (Derrida y Roudinesco, 2014). Lejos de una concepción positivista que entiende que el mecanismo de inhibición de matar, por ejemplo, estaría “interiorizado” en los hombres (de modo que eso nos convierte en humanos y nos diferencia de los salvajes), desde Freud, por el contrario, es posible pensar que este rasgo no podría ser jamás algo innato en la medida en que el sujeto necesita del mecanismo de la prohibición para poder “anclarse” en la sociedad. Desde esta perspectiva, y dicho muy resumidamente, es necesario excluir las acciones que transgreden la ley para que la estructuración societal se configure como tal. Lo que hay, entonces, es un cuerpo pulsional sobre el cual las sociedades producirían *sujetos*.

Respecto de esta cuestión, Fredric Jameson plantea una perspectiva interesante. Para él, Freud formula el problema en términos de una dialéctica entre el deseo y la fantasía que serían individuales y la naturaleza colectiva del lenguaje y la recepción. Aquí es donde se encuentra ese agujero insalvable, que es precisamente el “malestar” incurable en la cultura, tal como lo señalaría el propio Freud.

Insatisfecho con las respuestas del marxismo y el psicoanálisis clásicos al problema de la mediación entre los hechos privados (como las creaciones de un individuo) y los procesos sociales (problemática del sujeto y del lenguaje), Jameson entiende que es la concepción lacaniana de los tres registros (simbólico, real e imaginario) la que puede contribuir a resolver la falsa antinomia entre lo individual y lo social, aunque en ello advierte el riesgo de la celebración de la sumisión a la ley y la subordinación del sujeto al orden simbólico, con sus consecuencias conservadoras y antiutópicas. En efecto, en la crítica psicoanalítica pura, dice, el fenómeno social con el cual ya de por sí se deben cotejar los casos o los materiales privados (las fantasías individuales o la experiencia infantil, por ejemplo) es, como se sabe, el lenguaje. Incluso antes del establecimiento de las formas literarias y de la institución literaria como fenómeno social oficial, el lenguaje (el propio medio de universalidad y de intersubjetividad, para usar sus palabras) constituye la instancia social

primaria en la cual se encuentran insertados los hechos pre-verbales o pre-sociales de la experiencia arcaica o inconsciente. Esta tensión que esbozamos, entonces, no es otra cosa que la de la incommensurabilidad entre lo particular y lo universal. Y esta brecha es un lenguaje en sí mismo: el lenguaje en el que habitamos y del cual emergen necesariamente todas las obras de la literatura y de la cultura.

Aproximación a la figura del asocial

Son dos los textos de Bataille de los que acá nos ocuparemos y en los cuales trataremos de seguir su huella en la búsqueda de lo excesivo, lo monstruoso, lo heterogéneo. Uno de ellos es “La parte maldita”, escrito hacia finales de la década del 40, texto donde queda expuesta su idea de una soberanía de lo sagrado. La noción de soberanía en Bataille (2009) tendrá que ver con la necesidad de dar cuenta de un más allá de la utilidad como principio. La idea de que cada individuo es una fuerza que produce un *excedente*, será el principio rector que conducirá estas reflexiones. Este excedente, que en los animales se muestra en las operaciones por medio de las cuales se devoran entre ellos, en los hombres es poder de transformación, de sacrificio, de convertir lo profano (esto es, el mundo del trabajo y la utilidad) en sagrado. La idea crucial acá es que ese excedente que produce el hombre no puede más que derrocharlo inútilmente: se trata de la dilapidación y del gasto improductivo. La cosa sagrada exterioriza la intimidad, deja ver hacia afuera lo que está dentro. Esto supone la reducción del mundo sagrado al elemento más puramente opuesto a la cosa, su reducción a la pura intimidad. La sociedad, afirma Bataille, no vive para producir los bienes necesarios a su conservación, sino para destruir el excedente. El valor otorgado a las cosas, entonces, no estaría en función de su utilidad, sino de su investidura simbólica que las hace ocasión de gasto.

Ya en “La estructura psicológica del fascismo”, ensayo anterior a “La parte maldita”, Bataille revelaba un mismo problema. La necesidad de revisar las categorías de la ciencia económica –sea esta marxista o no– incorporando aquellas actividades en las que no es la producción sino el derroche lo que vertebraba las movilizaciones. El fascismo, dice allí, es la expresión política de una comunidad que se piensa como “acabada” u “homogénea”. Y precisamente, serán estas categorías de *lo homogéneo* y *lo heterogéneo*, tomadas de la sociología de Durkheim, las que le servirán a Bataille para pensar en esta forma de dominación.

En este sentido, creo que puede decirse que *lo heterogéneo* –la parte maldita, “una diferencia en el sentido del absoluto o de la duplicidad”, como dice Roudinesco– no

resulta sólo una condición de lo social, sino un punto de partida a partir del cual es posible pensar los distintos puntos de conflicto que lo social establece con lo político y lo afectivo. Apuntado esto, digamos que para Bataille, entonces, toda sociedad consta de una parte homogénea y una parte heterogénea. El término *heterogéneo*, afirma, alude a los elementos imposibles de asimilar, elementos que producen muchas veces repulsión y otras, atracción. Estos objetos guardan una profunda relación con la locura, la violencia, la desmesura, el delirio. Estarían unidos a la esfera de lo sagrado e integrarían un mundo gobernado por el gasto improductivo donde se mezclan elementos de diferentes órdenes. Dice: “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)”. La homogeneidad, entonces, significa acá conmensurabilidad de los elementos y conciencia de esta conmensurabilidad (Bataille, 2008). Son aquellos elementos que se someten a leyes generales de utilidad, de modo tal que esta dimensión homogénea está destinada a asegurar la supervivencia de los individuos y de las sociedades. Por el contrario, los elementos heterogéneos son elementos que se afirman como válidos en sí mismos y que no admiten ningún tipo de dependencia funcional. Y son precisamente los que aseguran la cohesión entre los hombres, de allí su enorme fuerza. Bataille ubica dentro de *lo heterogéneo* al gasto improductivo, al derroche sin cálculo, el éxtasis agonístico tal como se expresa por ejemplo en las fiestas, los juegos, las artes, las guerras, el erotismo.

¿Bajo qué modos aparece, entonces, la familiaridad entre las reflexiones hechas por Bataille sobre lo heterogéneo y aquello que nos interesaría convocar con la figura del asocial? ¿En qué discurso se inscriben estas figuras? ¿Con qué otros discursos sociales dialogan? Parte de la resonancia entre los términos que estamos explorando viene dada sin duda por la utilización que Bataille hace, especialmente, del psicoanálisis de Freud. Cercano a “lo ominoso” freudiano, tanto la noción de lo heterogéneo como la de asocial convocan, a mi entender, la existencia de elementos ambivalentes, cosas que generalmente producen, al mismo tiempo, una mezcla de fascinación y rechazo. De hecho, una pregunta que nos sobreviene de inmediato, es si la figura del asocial no sería equivalente a la de

“los anormales” o a la de “vidas infames” en Foucault. Pero en todo caso no se tratará acá de pensar en el *contenido* de estas figuras sino de pensar cómo éstas se articulan con otros discursos y qué otros vocabularios convocan –el de la criminalidad, la medicina, por ejemplo, para citar algunos.

“Lo heterogéneo”, “lo monstruoso”, “lo radicalmente Otro”, entonces, son figuras que tienen su parentesco. Se puede armar con ellos una suerte de constelación de conceptos que aporta, considero, a la descripción de esta figura del asocial, precisamente para no hacer de ella una categoría “temática”. Estos términos aparecen articulados (en el caso de las figuras que exploran Bataille y Foucault el parentesco es evidente, ambos pertenecen a esa esfera de intelectuales franceses, como dice Tonkonoff, “sesgados de marginalidad y bohème”) con otros discursos sociales contemporáneos a ellos. ¿Pero de dónde les viene esa familiaridad?

Para decirlo de una vez: se trata de figuras que condensan las ansiedades de una época y que tienen la potencia de hacerlas aparecer alrededor de ciertos temas. Desde luego, habrá figuras más potentes que otras en cuanto a su capacidad de expresión. De acuerdo a esto, la elección de la figura de lo heterogéneo acá para pensar lo *asocial* se debe a que lo heterogéneo de Bataille es un concepto lúbil, diferente por ejemplo a la manera en que Foucault recorta a “los anormales”. Los anormales de Foucault están afuera del orden social; en Bataille, en cambio, es explícita la idea de que los contrarios “conviven” en lo heterogéneo, precisamente porque esos elementos que son desechables, expulsables, al mismo tiempo también producen fascinación. Claro que en el caso de las figuras que describe Foucault también aparece la ambivalencia –especialmente cuando escribe sobre la vida de los hombres infames–, pero lo que quisiera resaltar son más bien los matices entre uno y otro. Bataille hace foco en la ambivalencia, creo, de una forma muy peculiar: lo heterogéneo de Bataille es una categoría que permite pensar lo social “por encima y por debajo”, si es que puede decirse así. La oposición entre lo alto y lo bajo, entre la gloria y la degradación, en Bataille, atraviesa el conjunto del mundo heterogéneo y se añade a los rasgos ya determinados de la heterogeneidad como un elemento fundamental.

La figura del asocial que tratamos de pensar acá, tal como lo anunciábamos al comienzo, no reúne entonces sólo al “excluído”, sino que convoca aquello que está en los bordes y que produce –y esta es su peculiaridad fundamental– ese efecto ambivalente al que nos referíamos antes. En otras palabras, si bien reviste distintas formas del margen –desde el desviado, el marginal, hasta el solitario o el dandy–, no deja por eso de encarnar una serie

de contenidos que están *dentro* de la sociedad; de allí que se trate de una figura que provoca, al mismo tiempo, repulsión y atracción.

Explorar las familiaridades entre estas figuras nos interesa en tanto todas ellas traen, aunque con distintas tonalidades, la cuestión de la *ambivalencia* al primer plano de una discusión más amplia, aquella que intenta hace siglos en el campo de las ciencias humanas responderse cómo es el hombre, qué lo distingue del animal y por qué o cómo vivimos juntos.

En sintonía con estas reflexiones, Sergio Tonkonoff en un artículo reciente (2014) señala que los efectos ambivalentes que producen este tipo de figuras –personajes de leyendas, como el caso del criminal Gilles de Rais, personaje convertido en “monstruo sagrado” en el imaginario francés de varias generaciones, a quien además Bataille le dedica muchas de sus reflexiones– están dados por una suerte de economía compensadora, de “purgación” de una culpa originaria, por decirlo de algún modo. Esta economía se parece a la de la máquina: funciona sólo si la energía circula. Si no circula –es decir si algo no cae–, la máquina explota.

Esto que en la terminología de Lacan llamaríamos, tal vez un poco apresuradamente, “plus de gozar”, tiene que ver con una necesidad imperiosa de hacer algo con la negatividad: la negatividad debe ser purgada. Preguntarnos por el modo en que opera esta economía, o bajo qué matriz de lectura es posible explicarla, nos dará una pista de cómo leer figuras tales como la del asocial, el criminal, el monstruo.

Siguiendo con el análisis que hace Tonkonoff –lector, claro está, de Freud, Lacan y Bataille, entre otros–, lo que habría es una “identificación pasajera del espectador con el criminal, para culminar promoviendo la reafirmación de su compromiso con las prohibiciones (Tonkonoff, 2014: 55)”, dado que es necesario excluir como criminales ciertas acciones u omisiones para que la estructuración de la sociedad se configure como tal. Y es necesario también regular la economía representacional y afectiva de los elementos que componen su espacio para reproducir esa configuración (Tonkonoff, 2012). En otras palabras: hay que producir el mal. Para que haya un adentro –para que haya sociedad– tiene que producirse necesariamente un afuera. En este sentido, la circulación de figuras como la del asocial, el criminal o el monstruo producen un efecto *ambiguo*, siguen un modelo catártico y a la vez edificante sobre la base de un principio elemental: que el mecanismo que “ata” a los sujetos es la culpa.

La perspectiva que quisiéramos sostener acá, ya creo que resulta claro, es que todas las manifestaciones del inconsciente deben ser leídas en términos de un deseo de ley y un

deseo de transgresión que habita a los sujetos. La lógica del deseo, con la cual estamos pensando, responde, para decirlo de algún modo, a otro tipo de racionalidad (como dice Althusser, en un texto imprescindible titulado *Freud y Lacan*, el deseo, categoría fundamental del inconsciente, no es inteligible en su especificidad sino como el sentido singular del discurso del inconsciente del sujeto humano: el sentido que surge en el juego y por el juego de la cadena significante¹² de que se compone el discurso del inconsciente).

Volviendo a lo que decíamos, la culpa es un deseo de castigo, un pedido de punición, que funciona para completar ese circuito afectivo. Se debe “complacer” al sentimiento de culpa del superyó. Se trata de una transacción de compromiso.

Desde esta lógica, la autoridad, para que funcione como tal, tiene que tener un carácter religioso; debe ser impersonal, simbólica, debe funcionar como lugar vacío frente al cual seríamos todos hermanos. Las prohibiciones son, en este sentido, grandes dispositivos de narraciones fantásticas y de mitos. La contrapartida es que en el propio mecanismo está inscripta la transgresión (esto es lo que llamaríamos con Freud el “banquete totémico”, la incorporación del padre primordial, la ley: “El carácter ominoso y compulsivo de la formación de masa que sale a luz en los fenómenos sugestivos puede reconducirse hasta la horda. El conductor sigue siendo el padre de la horda. El padre primordial es el Ideal de la masa que gobierna al yo en reemplazo del Ideal (Freud, 1976:121)”.

Es en este sentido que se expresará Bataille en torno a la necesidad de instaurar una lógica sacrificial: la posibilidad de manifestación de ese sadismo reprimido va a permitir purgarlo. La religión, el rito religioso, es donde se producen todas estas escenas de represión, transgresión y castigo, en un circuito donde el individuo lograría purgar sus “pecados”. Dicho rápido: por un lado, quiero ver cómo ese sujeto –el criminal o el monstruo al cual me identifico transitoriamente– transgrede la ley. Pero no sólo saber cómo hizo lo que hizo, sino que al mismo tiempo quiero que lo castiguen como a una persona culpable (aunque le haya atribuido a sus actos la violencia de una bestia salvaje). Quiero que lo castiguen incluso con la mayor de las penas para reafirmar aquello que me “ata” a la sociedad. En resumidas cuentas, y como decíamos antes, debo complacer al sentimiento de culpa de mi superyó que me pide castigo ante la transgresión de la ley.

Dicho esto y para retomar nuestra pregunta inicial, nos preguntamos ¿de qué modo lo *heterogéneo* de Bataille se podría relacionar con la noción lacaniana de *real*, siendo que

¹² Dice Althusser: Lacan ve la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo hombre por nacer y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, y por ende su destinación forzada. “Todas las etapas por las que pasa este hombrecito son atravesadas bajo el reinado de la Ley, del código de asignación, de comunicación y no-comunicación humanos; sus “satisfacciones” llevan la marca indeleble y constituyente de la Ley (Althusser, 2008: 89)”.

ambas nociones refieren a aquello imposible de simbolizar en el orden de la razón? Como sugiere Roudinesco, Lacan se habría inspirado en Bataille para pensar este concepto. Si en lo heterogéneo 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.

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”. En este punto me parece que converge el pensamiento de Bataille y el de Lacan y ambos, a su vez, con Freud en su concepción de realidad psíquica, en tanto se la considere a esta última “estructurada como un lenguaje” y esté referida a lo inconsciente como un saber de lo real.

Muy cerca de estas articulaciones, creo que es posible leer la idea de *resto* en relación a lo que Lacan llama *plus de gozar*. Lacan supo ver en el concepto de plusvalía del que Marx da cuenta una homología con el plus de goce. Tal como sugiere Jorge Alemán (2006), “esa plusvalía que Lacan supo ver en homología estructural con el plus de gozar, en efecto, se constituye en el resto heterogéneo que, a la vez, lo hace posible”.

En el *Seminario El reverso del Psicoanálisis*, que corresponde a los años 1969-1970, Lacan dice: “en Marx se reconoce que este *a* de aquí funciona en el nivel que se articula – en el discurso analítico, y no en otro– como plus de goce. (...) Antes [de Marx] nadie sabía qué lugar tenía. Era el mismo lugar ambiguo del que hablaba hace un momento, el trabajo de más, el plus de trabajo. ¿Qué se paga con eso, se pregunta él, sino precisamente goce, que es preciso que vaya a algún lugar? Lo inquietante es que, si se paga, se tiene, y desde el momento en que se tiene es muy urgente derrocharlo. Si no se derrocha, se pagan las consecuencias (Lacan, 2009:18)”. Vale decir –aunque acá no podamos dar ninguna definición acabada de esto– que el *objeto a* del que habla Lacan, ese objeto que, como se sabe, está irremediabilmente perdido, se constituye a partir de un *resto*. Es lo que muestra “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 (Alemán, 2006)”.

¿No habría, acaso, en esto que formula Lacan una relación con lo que en Freud aparece como un malestar incurable en la cultura? Hay que decir: el malestar, en este discurso que estamos explorando, *es* la cultura. Hay un resto asocial e incultivable, el inconsciente, que es fundamental para pensar luego lo concerniente al plus de goce. Y ese resto impone,

entre otras cosas, que la verdad como dice Lacan “sólo pueda decirse a medias” (Lacan, 2009: 36). Radicalizando a Freud, en Lacan se produce el retorno de una verdad que sólo acaece en la falla del saber: se trata de una verdad que no puede conocerse positivamente ni saberse *toda*. “Sujeto del inconsciente” quiere decir, entonces, que se es sujeto de una cifra de destino que no es posible saber de modo general o anticipable. Ganar un lugar como sujeto en el campo del significante es perder el ser de la vida natural. Así, el hombre estaría parasitado, contaminado por el significante; paga un precio por hablar. El inconsciente -hace falta volver a decirlo- no es ninguna “profundidad” lejana y pasiva, ni tampoco una segunda conciencia. No se trata de una excepción ni de un “sin-sentido”, sino al contrario, el inconsciente es otro concepto de la ley, de la regla. Para decirlo con Lacan: son los “tropiezos del decir” y por esto es que puede decirse que interviene tan activamente en la vida del sujeto. El inconsciente trabaja; o para decirlo en la terminología que corresponde, no cesa de no escribirse.

Desde el comienzo, para Lacan se trata de limitar, de relativizar el papel del saber, la ciencia positiva, la sociedad. Por eso, decíamos antes, la promoción del concepto de *lazo social* hecha por el discurso del psicoanálisis pluraliza, como dice Miller, aquello que nos fascina como el “todo” de la sociedad. Y de hecho, la teoría de los cuatro discursos¹³ que Lacan introdujo en los años 70 –una teoría fundada sobre *esta* idea de lazo– tenía como efecto hacer ver, precisamente, que el “Uno” de la sociedad es ilusorio.

Preguntas finales

Vale preguntar, luego de haber trazado un recorrido por una serie de textos, todos ellos de cuño psicoanalítico, si otras lecturas no serían igualmente reveladoras a los fines de explicar cuál sería, en este discurso, el estatuto del lazo. La respuesta es evidente: sí. Y de hecho hay innumerables trabajos e interpretaciones posibles sobre esta relación “psicoanálisis-sociedad”.

A partir de las categorías y de los textos escogidos, lo que intenté fue mostrar que incluso cuando Lacan introduce la palabra *significante* (palabra que desde luego nunca encontramos en la obra freudiana), incluso allí, lo que hay es siempre un retorno a Freud. En este sentido, seguí la consigna asumida por Masotta: la de situar las lecciones de

¹³ Estos cuatro discursos son para Lacan cuatro formas de *hacer lazo* y son los que emergieron en el devenir histórico: “Un discurso se apoya en cuatro lugares privilegiados, uno de los cuales precisamente permanecía innominado, justamente aquel que por la función de su ocupante da título a cada uno de estos discursos. Cuando el significante amo está en cierto lugar, hablo del discurso del amo. Cuando este lugar lo ocupa cierto saber, hablo del discurso de la universidad. Cuando el sujeto con su división, fundadora del inconsciente, se halla en ese lugar, hablo del discurso de la histórica. Finalmente, cuando lo ocupa el plus-de-gozar, hablo del discurso del analista (Lacan, 2011: 25)”.

psicoanálisis como inspiradas por la consigna del retorno a Freud que hace Lacan. Tal inspiración no consiste en nada más (ni en nada menos) que en hacerles responder, a los textos freudianos, las preguntas que ellos mismos se plantean.

Dado que es en esa palabra –significante– donde debería resonar algo sobre lo que significa hablar *desde* el discurso del psicoanálisis, es que me parece necesario, llegado a este punto, decir algo acerca de cómo debería interpretarse la introducción y extensión que Lacan hace de este término. Lejos de tratarse de un interés por la lingüística, el uso así como la generalización que Lacan hace de la palabra *significante* tuvo como efecto fundamental, dice Masotta, “desalienar” 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, un corte: no se pasa directamente al significado, porque *no se puede pasar*, en el sentido de que las palabras no contienen de manera necesaria una significación determinada. La barra implica por lo tanto un contacto indirecto con el sentido y la consiguiente caída del referente unívoco. Esto que trae Lacan es crucial, creo, para entender la extensión que hace el psicoanálisis de este término y, por lo tanto, tendrá sus efectos en cuanto al modo de analizar o comprender lo que una sociología weberiana, por ejemplo, llamaría el “sentido” de las prácticas. La operación que aparece como básica, cuando se introduce la noción de significante en el sentido en que lo pone a funcionar Lacan, es entonces la de “desconectar, para hacer aparecer otra cosa (Masotta, 2012: 34)”. De allí que el significante nunca puede significar objetos –término de llegada del conocimiento–, sino *falta* de conocimiento.

Si el discurso del psicoanálisis, entonces, puede erigirse como matriz de lectura capaz de leer fenómenos sociales que exceden con todo lo psicológico o lo individual –o, si se quiere, como dispositivo capaz de promover una lectura sintomática de estos fenómenos–, es porque se trata de un discurso desde el cual puede pensarse lo social y, por lo tanto, lo *asocial*, sosteniendo –y esto es lo que considero más interesante– un pensamiento de las diferencias, las discontinuidades y, sobre todo, de aquello que resulta inconmensurable.

Reflexionar acerca de qué es lo que conduce a tratar al psicoanálisis como matriz de lectura así como reflexionar sobre la relación entre este discurso y el de la literatura –cuestión que trabajaré en una próxima indagación en relación a la figura del asocial, la que aquí puse en constelación con otras figuras–, son las preguntas que quisiera formular en adelante. Por el momento, las expondré así: ¿cuál es la extraña particularidad que, desde Freud, conecta al discurso del psicoanálisis y al de la literatura? ¿Qué hay en el momento

inaugural del psicoanálisis que resuena en este vínculo con la literatura y con las narrativas en general?

Bibliografía:

ALEMAN, J. (2006). “Malestar en la cultura. Pensar la época” en *Revista Virtualia*, N° 14. Enero-febrero 2006.

ALTHUSSER, L. (2008). *Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva visión.

BATAILLE, G. (2009). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.

BATAILLE, G. (2008). *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

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.

FOUCAULT, M. (2008). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte.

JAMESON, F. (1995). *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

LACAN, J. (2009). *Seminario 17. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

LACAN, J. (2011). *Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante*. Bs.As.: Paidós.

LACAN, J. (2012). *Seminario 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.

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

MILLER, J. (2005). *Psicoanálisis y sociedad*. En *Fuente Freudiana*, 43/44, marzo-octubre 2005, pp. 7-30.

MOUFFE, Ch. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

TONKONOFF, S. (2012). “Las funciones sociales del crimen y el castigo. Una comparación entre las perspectivas de Durkheim y Foucault”. En *Revista Sociológica* N° 77, año 2012. México, Universidad Autónoma Metropolitana.