

**LA PREGUNTA POR  
EL LAZO SOCIAL EN  
EL DISCURSO DEL  
PSICOMANÁLISIS.  
ALGUNAS  
CONSIDERACIONES  
SOBRE EL ESTATUTO DE  
LO HETEROGENEO Y LA  
FIGURA DEL ASOCIAL**

**MARÍA FERNANDA GONZÁLEZ**  
PÁGINAS 125 - 146

## RESUMEN

Jacques Lacan define el discurso como una estructura necesaria que excede a la palabra y que subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Desde esta perspectiva, un discurso no lo es de un objeto, sino que en todo discurso habla un mensaje sobre otro u otros mensajes. Es por eso que, como señala Masotta, la pregunta que introduce la práctica psicoanalítica no puede ser más que “¿quién habla y a quién?” A partir de esta idea, este artículo se propone mostrar de qué modo, en la teoría lacaniana, aparecen vinculadas necesariamente la noción de lazo social y la de discurso, con el objeto de producir una reflexión sobre la capacidad del psicoanálisis de hacer un aporte a la teoría social. Teniendo en cuenta esta potencial contribución hacia una teoría crítica de la sociedad, y tratando de discutir las posibles relaciones entre el discurso psicoanalítico y sus “otros” -como, por ejemplo, la filosofía de Bataille y de Foucault- este trabajo busca explorar la producción de un “afuera” de lo social a partir de la figura ambivalente de *lo heterogéneo* y la que aquí nos proponemos llamar *asocial*.

**PALABRAS CLAVE** PSICOANÁLISIS; DISCURSO; LAZO SOCIAL; LO HETEROGÉNEO; LO ASOCIAL

## ABSTRACT

Jacques Lacan defines discourse as a necessary structure that exceeds the word and subsists in certain fundamental relationships. From this perspective, a discourse is not a discourse of an object, but a message that speaks about other messages. That is why, as Masotta indicates, the question which introduces the psychoanalytical practice can't be other than “who's speaking? and who is he speaking to?”. Starting from this idea, this article aims to demonstrate in which way, inside the lacanian theory, the notions of social bond and discourse appear necessary linked together, with the objective of producing a reflection about the capacity that the psychoanalysis has for making an input into the social theory. Taking into account this potential input towards a critical theory of the society, and trying to discuss the different relationships between the psychoanalytical discourse and its “others” –as an example, both Bataille's and Foucault's philosophies, among others– this work searches to explore the production of an “outside” of the social, starting from the ambivalent figure of *the heterogeneous* and what here we decided to call *asocial*.

**KEY WORDS** PSYCHOANALYSIS; DISCOURSE; SOCIAL BOND; THE HETEROGENEOUS; THE ASOCIAL

## DIFERENCIA(S) revista de teoría social contemporánea 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, en cierto modo, acechado 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 programa<sup>1</sup>. Se interrogaba allí, precisamente, por los trayectos de la lectura de los textos psicoanalíticos y así es que 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 Lacan<sup>2</sup>.

Apunto esta premisa -la introducción en Freud a partir de Lacan-, que recupera Masotta en 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* -figura ambivalente que usa Georges Bataille para referir 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, y de qué modo puede producirlo -si el psicoanálisis es capaz o no de pensar la sociedad y la política- será en definitiva la cuestión de fondo en torno a la cual gire cada una de las interrogaciones que siguen.

La hipótesis que guía estas reflexiones es que la noción de lazo social que encontramos en el psicoanálisis -específicamente, en la teoría lacaniana- es una noción que tiene la potencia o la capacidad de interrumpir toda idea de *Uno* o de homogeneidad de lo social que, aun pudiendo pensarse en diálogo por ejemplo con la teoría crítica<sup>3</sup>, 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 psicoanalítico? ¿Dónde radicaría su singularidad? En que se trata, tal vez, de un discurso que interrumpe el orden de las evidencias y que, a partir de esta interrupción, tiene la capacidad de producir un efecto de discontinuidad. En esta línea entonces, que se sintetiza bajo el nombre de la lógica del *no-todo*, es que podría comenzar a rastrearse uno de los aportes fundamentales que el psicoanálisis puede hacer a la teoría social.

En la teoría lacaniana, de la que aquí nos ocuparemos, 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 desplazamiento-<sup>4</sup>, 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. Esta teoría entonces da cuenta del lugar de un sujeto no psicológico en una estructura incompleta o fallada. La pregunta por la lectura, por el modo de leer de una teoría, deberá vérselas entonces 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 *esta* idea de lazo que encontramos en el discurso del psicoanálisis, la segunda parte de

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Me refiero a una cierta “afinidad filosófica” o “actitud epistemológica afin” (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.

<sup>4</sup> 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.

este trabajo buscará explorar la producción de un “afuera” de lo social (márgenes). Interés que estará orientado a tratar de poner en diálogo la noción de *lo heterogéneo* -acuñada por Georges Bataille- con ciertas premisas del psicoanálisis lacaniano: fundamentalmente las referentes a la idea de real<sup>5</sup>, al modo en que Lacan define el inconsciente, y a la noción de discurso como aquello que *hace* lazo. Se intentará así mostrar hasta qué punto están emparentados los conceptos de *heterogéneo* y de *real* como aquellas instancias que resultan imposibles de simbolizar o de normalizar en el orden de la razón. Una vez trazado ese recorrido, esbozaré una aproximación a la figura del *asocial* en tanto figura que, revistiendo distintas formas del margen, no deja por eso de encarnar una serie de contenidos que están dentro de la sociedad.

## ADENTRO

**Discurso y lazo.** La idea de discurso es frecuentemente evocada por Lacan especialmente en sus últimos seminarios. Discurso, desde esta perspectiva, quiere decir estructura, aparato, relación. Un discurso, entonces, caracteriza lo que *hace* lazo.

Llevado al límite, diríamos que entre discurso y lazo hay un signo de igualdad. De ello se desprenderían –aunque no sin las mediaciones necesarias– dos conclusiones: 1) que 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 el discurso es de una relación. La pregunta que sigue a esto sería ¿una relación entre qué y qué?

En términos topológicos, puede decirse que se trata de una relación entre términos comandados por lugares. Tenemos entonces, en la terminología de Lacan, un aparato, objetos y lugares. Dicho en otras palabras: lo que nos muestra un discurso es que la posición del sujeto es relativa al lugar ocupado por diferentes objetos. Y en efecto, podría decirse que cada discurso -de los cuatro que Lacan plantea en su seminario *El reverso del psicoanálisis*: discurso del amo, discurso de la histérica, discurso universitario y discurso del analista- depende de la posición que los distintos elementos simbólicos (con ello nos referimos a lo que Lacan sitúa como: sujeto barrado, objeto a, significante amo, significante saber) ocupen en el aparato.

Ahora bien, la particularidad que tiene esta perspectiva, que Lacan se encargará de enfatizar suficientemente, es que esos lugares a los cuales referimos, son también, a su vez, creación discursiva: vale decir, que no hay pre-existencia ni pre-determinación de esos lugares.

En ese mismo seminario donde plantea los cuatro discursos, 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) 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, agregaré Lacan, 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 hallamos bajo la forma del superyó?).

Lacan definirá el discurso, entonces, como una estructura necesaria que excede a la palabra y que subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Es en este sentido que decimos que 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. El énfasis en esto, creo, habría que sostenerlo no tanto en la idea de “palabra” sino en la de “dirigida a”. Cuando hablamos de discurso en este sentido, entonces, se trata de especificar un aparato que:

## DIFERENCIA(S) revista de teoría social contemporánea

*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)*

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. Es por eso que, como señala Masotta, la pregunta que introduce una práctica analítica auténtica no puede ser más que la siguiente: *¿quién habla y a quién?* “Se reconoce en ella el viejo planteo lacaniano, la fórmula bien conocida; ‘el inconsciente es el discurso del Otro’” (Masotta, 2008: 31).

**Psicoanálisis y filosofía política.** ¿Podría existir un lazo igualitario o recíproco? ¿Cómo explicar la imposibilidad de pensar una relación entre sujetos libre de limitaciones y de violencia? Pero antes de eso, incluso, ¿hay lo que llamamos “la sociedad”?

A propósito de esta última pregunta, que será el disparador para pensar luego la idea de una parte *heterogénea* al mismo tiempo que constitutiva de todo orden social (precisamente como aquella que le hace obstáculo al *Uno* de la sociedad), Jacques-Alain 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: párr. 14)*

Esto es lo que ya muchas corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo han tratado de mostrar: que hay algo excesivo, en tanto que *ilusorio*, cuando decimos sociedad.

¿Cómo explicar ese núcleo conflictivo –o dislocación constitutiva, para decirlo en un vocabulario más próximo a la filosofía política– que estaría en la base de todo arreglo estructural y que volvería imposible el cierre o la sutura de lo social?

Ernesto Laclau, en un texto titulado “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” (2006) se ocupa de analizar esta lógica de los procesos discursivos y la centralidad que éstos tienen en la constitución de los vínculos sociales. ¿Qué cruces y qué divergencias puede entablar esta perspectiva con el discurso del psicoanálisis?

La pregunta que aparece como fundamental en este texto de Laclau es de qué trata esta operación por la cual se postula la posibilidad de constituir a la sociedad como un “todo coherente”. Desde Althusser, sería posible responder: del efecto ideológico *en sentido estricto*. Dice Laclau: la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad. Contraria a esta idea, en Laclau se trataría más bien de la posibilidad de pensar una idea de “orden” como producción social necesaria (dado que sin esa fijación ficticia del sentido no habría sentido en absoluto) pero al mismo tiempo imposible (imposible en razón de la dislocación constitutiva a la cual nos referíamos más arriba):

*Esto, sin embargo, solamente mostraría que la dislocación es constitutiva, que la noción misma de un cierre metafísico debe ser puesta en cuestión. Pero la noción de distorsión implica algo más que la mera dislocación, y es que un ocultamiento de algún tipo tiene lugar en ella. (...) el acto de ocultamiento consiste en proyectar en esa identidad la dimensión de cierre de la que ella carece. (Laclau, 2006: 18-19)*

<sup>5</sup> Tal como sugiere Roudinesco, Lacan –a todas luces– se inspiró en esta noción de lo heterogéneo de Bataille para inventar el concepto de real. Del mismo modo, Foucault se inspiró en Bataille para su concepción de las “particiones”: razón/sin razón/locura, etc. (Derrida y Roudinesco, 2014.)

Esto tendría en principio dos consecuencias: la primera es que esa dimensión de cierre es algo que, en la realidad, está ausente y, tal como lo explica Laclau, la operación ideológica por excelencia consiste precisamente en atribuir esa imposible función de cierre a un contenido particular que es radicalmente inconmensurable con ella. El punto crucial aquí consiste –y esto es lo que quisiera resaltar– en poder captar que es esa dialéctica entre *necesidad e imposibilidad* la que da a la ideología su terreno de emergencia.

La segunda consecuencia tiene que ver con que esta dialéctica crea en toda representación ideológica una división insuperable que es constitutiva: por un lado, el cierre como tal, no puede constituirse en torno a un contenido propio y se muestra sólo a través de su proyección en un objeto diferente de sí mismo; y por el otro, este objeto que en cierto momento asume la función de encarnar el cierre de un horizonte ideológico, será deformado como resultado de esta función encarnante. Por lo tanto: hay ideología siempre que un contenido particular se presenta como *más* que sí mismo.

La encrucijada se presenta precisamente allí, en cuanto consideramos que, como diríamos con Althusser, no tenemos posibilidad de escapar al juego especular que la interpelación ideológica implica.

¿Por dónde debería comenzar entonces la crítica de un enfoque como éste? Tal crítica (de la sociedad como un todo coherente y homogéneo) debería empezar necesariamente con la negación de un nivel metalingüístico. Para decirlo de una vez: el gesto de una crítica de la ideología –y en eso me atrevo a decir que está muy próximo al discurso del psicoanálisis– tiene que ver con el mostrar que no hay meta-lenguaje. En palabras de Laclau, con mostrar que los movimientos retóricos-discursivos de un texto son irreductibles y que como consecuencia no hay un fundamento extra-discursivo a partir del cual una crítica de la ideología podría iniciarse. Lo que es imposible, podría decirse de nuevo con Althusser, es una crítica de la ideología en *cuanto tal*, dado que todas las críticas serán necesariamente intra-ideológicas.

Sin dejar de tener en cuenta una posible afinidad entre esta posición –la de una teoría crítica de la ideología– y la del psicoanálisis (y, en particular, entre Althusser y Lacan)<sup>6</sup>, por el momento, quisiera señalar que Lacan hablará de lazo social y no de sociedad. Esta es una diferenciación interesante, si se tiene en cuenta la pregunta que quisiéramos plantear a continuación: ¿cómo pensar el estatuto del lazo social en la teoría lacaniana sin que ello conduzca a imputarle al psicoanálisis la voluntad de reducir el hombre al salvajismo de sus pulsiones sexuales? O en otros términos, ¿cómo pensar la existencia de un *resto* sin caer en una explicación psicologizante?

Por lo general, palabras como cooperación, complementariedad, reciprocidad suenan ajenas al discurso del psicoanálisis. Sin embargo, antes de tacharlas de plano sería conveniente preguntar por qué no encajan bien. ¿Dónde rastrear la incomodidad que producen?

En Freud, la respuesta está asociada, podría pensarse, con el malestar que produce (y es) la cultura. De hecho, es en ese texto<sup>7</sup> donde Freud mejor formula 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). Es en este punto donde uno se toparía en la obra freudiana con el duro concepto de pulsión, con “la mitología”, como decía el propio Freud.

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:

## DIFERENCIA(S) revista de teoría social contemporánea

*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)*

Es como si en los textos de Freud la historia de la constitución de los conceptos no fuera ajena al contenido de los conceptos mismos, por lo tanto, como bien advertiría Masotta, sería imprescindible la remisión a la historia para entenderlos. De allí que la elección de los textos y el orden de lectura para introducirnos en lo que aquí llamamos un *discurso* –el del psicoanálisis– sea una cuestión fundamental.

Según Masotta, el criterio conceptual que debiera seguirse para introducirnos en la teoría psicoanalítica, está basado no solo 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 signifiante, “aunque este nombre es más moderno y Freud no lo usó” (Masotta, 2012: 17)<sup>8</sup>.

Tomando este señalamiento de Masotta como criterio propedéutico, digamos algo entonces sobre “la mitología” freudiana y su potencialidad para pensar el problema de la naturaleza del lazo.

Por su lugar preponderante en el momento inaugural del psicoanálisis, Lacan le dedica a “estos mitos que pone a funcionar Freud” (Lacan, 2009) 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”, 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 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 por eso “la forma que mejor encarna esto es el mito (Lacan, 2009: 116)*

En otras palabras, el sentido de “la mitología freudiana” debe buscarse 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 está oculto, sino para producir, *con* eso que ya estaba ahí, un cierto desplazamiento.

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

*Esta manía de la fraternidad, dejando de lado el resto, la libertad y la igualdad, no es moco de pavo (...). 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)*

<sup>6</sup> No se trata, desde luego, de una afinidad por el método ni de una afinidad por el objeto, pero sí de una cierta actitud o gesto epistemológico afín, donde, además, existe como común denominador el hecho de ser teorías capaces de pensar y de albergar el carácter conflictivo de lo social.

<sup>7</sup> Vale recordar que El malestar en la cultura fue publicado en 1930, es decir bastante posteriormente a Tótem y tabú [1913].

<sup>8</sup> Dado que es en esa palabra –signifiante– donde debería resonar algo sobre lo que significa hablar desde el discurso del psicoanálisis, es que me parece necesario decir algo acerca de cómo debería interpretarse la extensión que Lacan hace de este término. Lejos de tratarse de un interés por la lingüística, la generalización que Lacan hace de la palabra signifiante tuvo como efecto fundamental, tal como sostiene Masotta, desalienar las teorías objetivistas, llamando la atención sobre esa barra que separa al signifiante 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, en el sentido de que las palabras no contienen de manera necesaria una significación determinada. La barra implica un contacto indirecto con el sentido y la consiguiente caída del referente unívoco. La operación que aparece como básica, cuando se introduce esta noción, es la de “desconectar, para hacer aparecer otra cosa” (Masotta, 2012: 34). De allí que el signifiante nunca puede significar objetos –término de llegada del conocimiento– sino falta de conocimiento.

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 conflictivo e inarmónico 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*.

Una entrada posible a esto puede ubicarse en el Seminario *Encore*, donde 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 esta otra satisfacción. Como sabemos, el goce de esta otra satisfacción se soportaría en el lenguaje, lo cual nos conduce a pensar en algo crucial (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 ensayo. Como dice 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 es importante decir al menos algo, porque precisamente ahí se produce 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 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 hablar<sup>9</sup>.

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 explicaría, una vez más, apelando a un mito: 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”<sup>10</sup> puede tener otros efectos, a los fines de lo que acá queremos explorar respecto de la naturaleza del lazo, 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

**DIFERENCIA(S)** revista de teoría social contemporánea política y supone que en el plano imaginario sólo puede ser 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. De allí que lo simbólico –este registro que se originaría en el lenguaje y en la instancia del Otro– es la instancia que posibilita el establecimiento de un orden, jerarquías, 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 perfectamente válida, la que comportaría 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 ese lugar es compatible con otros.

En este sentido, lo social, dirá Miller, entendido a partir de la noción de sujeto de Lacan (“el sujeto nace en tanto que en el campo del Otro surge el significante”<sup>11</sup>) no podría ser igualitario sino más bien dominial<sup>12</sup>: un lazo que comporta la dominación de uno sobre otro. Lo que podríamos llamar “lo igualitario”, agrega, no puede ser sino asocial en el sentido de que en el plano imaginario no sería posible establecer o estabilizar un lazo. Dicho de otro modo: es necesario, para poner orden, para introducir lo dominial, lo que llamamos el registro de lo simbólico. De acuerdo a esto, si sólo es posible el establecimiento del lazo sobre la base de una “renuncia de lo pulsional”, para recuperar ahora los términos de Freud, entonces no habría lazo que no esté constituido por un resto, un resto esencialmente heterogéneo al vínculo que se constituye.

Queda por interrogar si ese resto puede vincularse con aquello a lo que alude Lacan en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis* [1964] sobre aquello “que se le sustrae al ser viviente por estar sometido al ciclo de la reproducción sexual” (Lacan, 2013: 205). Allí Lacan da una serie de pistas:

*Quiero destacar aquí la relación de polaridad del ciclo pulsional con algo que siempre está en el centro. Es un órgano de la pulsión, que ha de tomarse en el sentido de instrumento (...). Convendría entonces que nos ocupáramos de este órgano inasible, ese objeto que sólo podemos contornear, ese falso órgano, para decirlo todo. (Lacan, 2013: 204)*

Y agrega que este órgano<sup>13</sup>, “cuya característica es no existir, pero que no por ello deja de ser un órgano”, es la libido. Es la libido como puro instinto de vida, es decir, “de vida inmortal, de vida irreprimible, de una vida que, por su parte, no necesita de ningún órgano” (Lacan, 2013: 205). Esto explicaría la relación del sujeto con el campo del Otro. La relación con el Otro hace surgir, para usar la expresión de Lacan, lo que representa esta “laminilla”: la relación del sujeto viviente con lo que pierde por tener que pasar por el ciclo sexual para reproducirse. En este punto es donde puede también empezar a verse, creo, el énfasis del psicoanálisis en lo parcial, así como en la idea de la existencia de un objeto irremediabilmente perdido<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> 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 tome “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.

<sup>10</sup> “Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la imago del semejante y el drama de los celos primordiales (...), la dialéctica que desde entonces liga al yo [je] con situaciones socialmente elaboradas. Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del prójimo, y hace del yo [je] ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo” (Lacan, 2014: 104).

<sup>11</sup> En Lacan, J., Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis, Paidós, Bs. As., 2013, p. 206.

<sup>12</sup> Como aclara Miller: “Dice Miller: “esto no quiere decir que no exista lo igualitario, sino que lo igualitario, en el fondo, es asocial, es decir, no permite establecer un lazo”. En “Fuente Freudiana”, 43/44, marzo - octubre 2005.

<sup>13</sup> Para explicar el término “laminilla”, Lacan usa la siguiente imagen: “Cada vez que se rompen las membranas del huevo de donde va a salir el feto que ha de convertirse en un recién nacido, imaginense que de él escapa algo, es decir, que con un huevo se puede hacer un hombre y también la hombreleta o la laminilla” (Lacan, 2013: 205). En la nota al pie, el traductor aclara esta expresión y el juego entre *hommelette* y *omelette*: “las tortillas no se hacen sin romper huevos, es decir, hay cosas que sólo se obtienen perdiendo algo”.

<sup>14</sup> Habría que aclarar, en relación a esto, que el estatuto de ese objeto perdido es, para el psicoanálisis, el de “lo que nunca fue”. También puede verse en esto la singularidad del discurso psicoanalítico: éste dice que lo que está no es todo. Hay un fondo irremediabilmente perdido, pero ese fondo no se borra.

## AFUERA

Siguiendo la lectura de dos ensayos de Georges Bataille –“La parte maldita” (2009) y “La estructura psicológica del fascismo” (2008)– buscaría pensar las formas del margen de eso que venimos llamando lo social.

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

La homogeneidad, entonces, 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. Como vimos en el párrafo anterior, Bataille ubica 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. Se trata así de definir una suerte de “parte maldita” (algo que, como explica Roudinesco (2014), no se deja simbolizar y que en ese sentido excede la representación) no como producto sino como *condición* de lo social.

¿Bajo qué modos aparece la familiaridad entre las reflexiones hechas por Bataille sobre lo heterogéneo y aquello que nos interesaría acá convocar con la figura del “asocial”? ¿En qué discurso se inscribirían estas figuras?

Parte de la resonancia entre los términos que estamos explorando viene dada, sin duda, por la utilización que el propio Bataille hace de la teoría psicoanalítica. Cercano a “lo ominoso” de Freud, tanto la noción de “lo heterogéneo” como la de “asocial” convocan la existencia de elementos ambivalentes, cosas que generalmente producen, al mismo tiempo, una mezcla de fascinación y de rechazo.

En efecto, una pregunta que 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. En cualquier 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: configuran una suerte de constelación de conceptos que puede aportar a la descripción de esta figura del asocial, justamente, para no hacer de ella una categoría meramente “temática”.

Estos términos aparecen siempre articulados a otros discursos sociales contemporáneos a ellos (la afinidad, en el caso de las figuras que exploran Bataille y Foucault, es evidente: ambos pertenecen, como señala en un artículo reciente Sergio Tonkonoff (2014), a “esa esfera de intelectuales franceses sesgados de marginalidad y *bohème*”). Se trata –esta es una lectura posible– de figuras que condensan ciertas ansiedades de una época y que tienen la potencia de hacerlas aparecer alrededor de determinados temas.

Desde luego, siempre hay 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 lo suficientemente lábil que permite pensar lo social “por encima y por debajo”, para

**DIFERENCIA(S)** revista de teoría social contemporánea

utilizar una metáfora espacial. Esta oposición de “lo alto y lo bajo”, o “la gloria y la degradación”, entre muchas otras que aparecen en Bataille, atraviesan el conjunto del mundo heterogéneo y se añaden a los rasgos ya determinados de la heterogeneidad como elementos fundamentales. En este sentido, se diferenciaría de la manera en que Foucault recorta la figura de los anormales: llevado al límite, diríamos que “los anormales” de Foucault están radicalmente afuera del orden social, mientras que en Bataille se hace explícita la idea de que los contrarios *conviven en lo heterogéneo*, precisamente porque esos elementos que son desechables o expulsables, al mismo tiempo, también tienen algo de fascinantes<sup>15</sup>.

Recuperando esta idea, entonces, la figura del asocial que tratamos de pensar, no reúne sólo al “excluido”, sino que convoca aquello que está en los bordes y que desde allí produce -y esta es su peculiaridad- ese efecto ambivalente al que nos referíamos antes. En otras palabras, es una figura que, 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.

Explorar la familiaridad entre estas figuras nos interesa en tanto todas ellas traen, con distintos matices, la cuestión de la ambivalencia al primer plano de una problemática y de una discusión más amplia: aquella que intenta 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 titulado “La cuestión criminal: sensacionalismo y discurso mítico” (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 varias de sus reflexiones) están dados por una suerte de economía compensadora, de “purgación de una culpa originaria”. Una economía compensadora que podríamos pensar como una suerte de máquina: funciona sólo si la energía circula. Si no circula, es decir si algo no se pierde, la máquina explota.

Esto que en la terminología de Lacan llamaríamos, tal vez un poco apresuradamente, “plus de gozar” (volvemos a esto en el último apartado), tiene que ver con una necesidad imperiosa de hacer algo con la negatividad: la negatividad debe ser purgada<sup>16</sup>. Por lo tanto, 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 la producción de un “afuera” de lo social o, en otras palabras, de ciertas formas del margen, encarnadas en figuras como la del asocial, el criminal, el monstruo, por citar solo algunas.

Siguiendo con el análisis que hace Tonkonoff, 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. En este sentido, la importancia que tiene la circulación de este tipo de figuras es que 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<sup>17</sup>.

Ahora bien, ¿de qué modo lo heterogéneo de Bataille se podría relacionar con la noción lacaniana de real, siendo que ambas nociones refieren a aquello imposible de simbolizar en el orden de la razón? Como sugiere Roudinesco (2014), 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

<sup>15</sup> Claro que en 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.

<sup>16</sup> En este sentido, puede verse la articulación que propone Lacan entre termodinámica y goce en Lacan, J. Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis, Paidós, Bs. As., 2009, pp. 47-54.

<sup>17</sup> Lo que sostiene esta argumentación es la idea de 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, para decirlo en los términos de este discurso, responde a otro tipo de racionalidad. Como dice Althusser en 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 significante de que se compone el discurso del inconsciente (Althusser, 2008).

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, desde luego, en 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.

## PALABRAS FINALES

Cerca de las articulaciones que tratamos de ubicar en los apartados anteriores, puede decirse algo sobre 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 habla Lacan, ese objeto irremediamente perdido (porque en verdad nunca fue) “es” un resto. Es lo que muestra -como dice Jorge Alemán- “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).

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 “incultivable” pero que no aparece nunca positivizado ni puesto como premisa. Esta concepción, que no hace de ese resto un inefable, resulta interesante para pensar los efectos que ese resto impone, entre otras cosas, que la verdad “sólo pueda decirse a medias” (Lacan, 2009: 36).

Habría que decir, por último, algo sobre el estatuto de esta verdad en el psicoanálisis, precisamente porque ello es lo que está en juego en la cuestión de los discursos, cuestión de 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 porque precisamente 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 al 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, inscrita en el corazón mismo de la práctica analítica, la que Lacan pone al lado del descubrimiento freudiano del inconsciente.

En este 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 otros 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 verdad<sup>18</sup>.

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 del post 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?- 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 heterogéneo, como diría Bataille) sosteniendo la tensión, y la falla, que implica un pensamiento sobre las diferencias, sobre lo no-todo, 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.

<sup>18</sup> 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.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, 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>
- ALTHUSSER, L. (2008). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva visión.
- BATAILLE, G. (2008). "La estructura psicológica del fascismo" en *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BATAILLE, G. (2009). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- DERRIDA, J., 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.
- 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*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (2013). *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.
- LACLAU, E. (2006). "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología" en *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- 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.
- MILLER, J. (2005). "Psicoanálisis y sociedad". En FuenteFreudiana, 43/44, 7-30. Recuperado de: [http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on\\_line&File=on\\_line/psicoanalisis\\_sociedad/miller-ja\\_lautilidad.html](http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/psicoanalisis_sociedad/miller-ja_lautilidad.html)
- 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, 109-142. México, Universidad Autónoma Metropolitana. Recuperado de: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7704.pdf>
- TONKONOFF, S. (2014). "La cuestión criminal: sensacionalismo y discurso mítico". En Revista de la Facultad de Ciencias Sociales, N°85, 52-57. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

## DIFERENCIA(S) revista de teoría social contemporánea SOBRE EL AUTOR

MARÍA FERNANDA GONZÁLEZ

Licenciada en Sociología, por la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral CONICET con el proyecto "Modos de configuración de la experiencia social en la narrativa argentina contemporánea (1990-2010)", bajo la dirección de María Pía López y Leonor Arfuch. Es docente de la materia "Política, nueva subjetividad y discurso" de la carrera de Sociología (UBA) y de la materia "Comunicación I" de la carrera de Diseño Gráfico (UBA).

Email: [fgonzalezbarisani@gmail.com](mailto:fgonzalezbarisani@gmail.com)