



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

LACAN Y LO SOCIAL

Nº1 - AÑO 1 - NOVIEMBRE 2015 - ARGENTINA

4

DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITOR

PABLO GABRIEL LUZZA RODRIGUEZ - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANA BELÉN BLANCO - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

TOMÁS RAMOS MEJÍA - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SERENA SANTOS - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SABRINA NICOLE SLAUSCIUS - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SEBASTIÁN STAVISKY - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

DAVID TARABORRELLI - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN - Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS - Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET - Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI - Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO - Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

CHRISTIAN DE RONDE - Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN - Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ - Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI - Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ - Facultad de Psicología, Universidad Nacional

de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA - Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY - Universidad Marc Bloch, Francia.

DANIEL SANTORO - Artista Plástico.

JAVIER SIMONOVICH - Facultad de Ciencias Sociales Hazafon, Israel.

YANNIS STAVRAKAKIS - School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS - Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

IMÁGENES

ALBERTO HEREDIA - Ceditas por el Museo de Arte Moderno de Buenos Aires

DISEÑO

JUAN CRUZ ARAMBURU BLANCH

Esta revista es una iniciativa del "Grupo de estudios sobre estructuralismo y postestructuralismo" del Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSESTRUCTURALISMO - EDITORA.

Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114, Ciudad de Buenos Aires, Argentina

TEL: 011-45083815

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multi-forme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación.

Elo implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

PUBLICADA POR:

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
 FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

PÁGINA 11

Lacan y la Teoría Social Contemporánea

SERGIO TONKONOFF

ARTÍCULOS

PÁGINA 19

El discurso capitalista y el goce de lo que se consume: Lacan y la cultura contemporánea

ESTEBAN MARCOS DIPAOLA Y LUCIANO LUTEREAU

PÁGINA 40

Nombres de Lacan, o Slavoj Žižek y la actualidad del psicoanálisis

SANTIAGO M. ROGGERONE

PÁGINA 64

El falo en disputa. Judith Butler, lectora crítica de Jacques Lacan

NATALIA CLELIA SUNIGA

PÁGINA 87

El consumo como significante en disputa, una aproximación desde el psicoanálisis

ANDREA DETTANO

PÁGINA 107

Un fantasma actual. Notas para una aproximación a la figura del "empresario de sí"

EZEQUIEL NEPOMIACHI Y MARTINA SOSA

PÁGINA 125

La pregunta por el lazo social en el discurso del psicoanálisis. Algunas consideraciones sobre el estatuto de lo heterogéneo y la figura del asocial

MARÍA FERNANDA GONZÁLEZ

IMÁGENES

PÁGINA 150

ALBERTO HEREDIA

CONVERSACIONES

PÁGINA 165

El neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto. Entrevista a Jorge Alemán

ANA BELÉN BLANCO Y MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

TEXTOS Y CONTEXTOS

PÁGINA 179

Los usos y abusos de las Teorías francesas del Discurso para la Política Feminista

NANCY FRASER

PÁGINA 200

Los usos y abusos de la Teoría francesa del Discurso: lecturas equivocadas de Lacan y del Orden Simbólico

D.S. AOKI

RESEÑAS

PÁGINA 229

Ernesto Laclau. Misticismo, retórica y política: una lectura en clave conceptual

LUCÍA CAVALLERO Y LUCÍA FUSTER

PÁGINA 236

Menos Utopía y más política. Sobre "Lacan y lo político" de Yannis Stavrakakis

GIULIANA FERNÁNDEZ Y GONZALO DUPRAT

PÁGINA 243

Jorge Alemán - Soledad: Común. Políticas en Lacan

JOAQUÍN STICOTTI Y MARTÍN MILLONCHIK

PÁGINA 250

"El pánico político" de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc- Nancy

DANA ROSENZVIT

CONVOCATORIAS

PÁGINA 258

Castoriadis: autonomía, institución y sujeto

Ensamblés



INTRODUCCIÓN



LACAN Y LA TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

SERGIO TONKONOFF

¿Cómo no ver la obra de Lacan al modo de una encrucijada? ¿Y cómo no atender, lacanianamente, a la composición de esta palabra que la caracteriza? Una encrucijada es una intersección, un cruce de caminos, es conjunción y disyunción a la vez, a la vez confluencia y discrepancia, nudo e intermediación. Encrucijada es, también, una situación compleja, una alternativa ardua, un dilema angustiante que vuelve vulnerable, que deja en la estacada, pero que resulta, al mismo tiempo, la condición de un cambio radical de rumbo, del surgimiento de nuevos posibles. Palabra cuya raíz es cruz: figura geométrica, emblema, superficie de proyección y simbolización de culturas más diversas, y el lugar donde fue clavado el nazareno.

Esta atención a las palabras en lo que ellas transportan y reflejan –nada menos que la realidad del universo entero, como las mónadas de Leibniz o el Aleph de Borges–, es quizá una de las indicaciones más profundas de esta obra heterodoxa. Pocos contemporáneos tan livianos como Lacan para jugar con el lenguaje, y pocos tan pesados, o densos, a la hora de hacer ver su materialidad viscosa. Hagan crucigramas, recomendaba. Sin dudas para que experimentemos, concentradas en ese trivial pasatiempo, la gracia y la seriedad que cualquier uso de las palabras comporta. Uso que siempre es un juego al que jugamos y que nos juega. Cruci-gramas para que advirtamos, también, los datos centrales de su teoría del discurso que es fundamento de su teoría del lazo social y del sujeto.

El juego lacaniano con las palabras, a saber, su despliegue metafórico y metonímico, su ritmo, su inventiva terminológica, la precisa indeterminación y apertura de sus expresiones, todo lo que configura la luminosa opacidad de su estilo, en definitiva, su poética, no es otra cosa que la puesta en acto de sus formulaciones teóricas. Y es que si todo humano es un “parlêtre”, la relación del sujeto con la cultura no puede ser de exterioridad sino que es íntima, puesto que aquella lo constituye barrándolo. Pero si sujeto y cultura no son lo mismo, en tanto el sujeto producido de ese modo porta –y tal vez no sea otra cosa que– los residuos íntimos de su socialización, entonces no

serán los idiomas de la identidad los que permitan dar cuenta de ese tipo de relación. Para decirlo, habrá que formular una lógica otra e inventar las palabras que la articulen. Tal cosa es, por ejemplo, la extimidad. Una de las palabras-cruz creadas por Lacan para dar cuenta de este singular vínculo entre sujeto y cultura. Vínculo que es al mismo tiempo, y estructuralmente, de exterioridad e intimidad mutua.

Puesto de otro modo, ¿cómo decir que sujeto y cultura viven en el lenguaje y son, por tanto, sin fin y sentido último? ¿Cómo decirlo, mostrando que ambos resultan intrínsecamente incompletos, diferentes de sí mismos, y que su dinámica más elemental y profunda consiste en buscar, sin embargo, una identidad imposible? ¿Cómo decirlo, ante todo, si el lenguaje, causa de esa incompletud, reviste los mismos rasgos, la misma necesidad y la misma imposibilidad identitaria que los conjuntos sociales y subjetivos que funda y desfonda? Si esto fuera correcto, sólo podría esbozarse con frases donde los sentidos se condensan y se desplacen, como en la niñez o en el sueño. También con dobles, triples y contra sentidos, los de una escritura alambicada e inconcluyente, un discurso basculante, prodigio del claroscuro, descentrado, deslizante y barroco. Discurso hecho de enunciados que, aún siendo correctos desde el punto de vista sintáctico, resultan elusivos, elípticos o francamente incompresibles desde el punto de vista al que nos acostumbró la ideo-lógica identitaria (o aún dialéctica) para la cual el individuo es sustancia y la sociedad es positividad.

De la lógica lacaniana entonces, su poética. Pero lo contrario también es cierto. Y es que esta poética obra, a la vez, como una fuente principal de la teoría. Una teoría convertida así en poetría o teorsía, si hemos de emular malamente las operaciones discursivas que le son propias. Sucede que estos juegos con/de los significantes son, sobre todo, recursos de una heurística. Y lo mismo puede decirse de la presencia (constitutiva) del humor y la ironía en este discurso teórico. Ambos remiten en Lacan a esa técnica del descubrimiento y la creación. La heurística es un arte antiguo y olvidado. Su etimología indica con claridad la cruz, el cruce, que define su práctica: precedente del griego *εὕρισκειν*, significa hallar e inventar. Designa una serie de técnicas de búsqueda y de experimentación "al tanteo", un método conjetural para elaborar hipótesis de trabajo, tanto como un procedimiento audaz e informal de resolución de problemas serios. Arquímedes en la bañera y su legendaria expresión, eureka! (he hallado/he inventado).

En la bañera lacaniana, en su encrucijada heurística, es decir, en la extraordinaria torsión de su escritura, la poética del neologismo sistemático y el uso generalizado de la comicidad convergen con reflexiones tributarias de antiguas tradiciones occidentales —la filosofía, la teología cristiana— y de disciplinas que pueden verse como las líneas de fuerza más agudas de la modernidad: el psicoanálisis, las vanguardias artísticas, la lingüística estructuralista, la matemática. En ese caldo se cocina lo que, a la postre, se iría a revelar como una teoría social propiamente dicha. Es decir, como un discurs-

so, epistemológicamente reflexivo, no sólo sobre el sujeto sino también, y al mismo tiempo, acerca de las características y el estatuto de la objetividad social. Un discurso, entonces, firmemente radicado en el campo de la ontología social, por cuanto para dar cuenta del “ser” del sujeto se ve obligado a producir una respuesta sobre el “ser” de lo social. Respuesta que, no obstante, pone a trabajar una desconfianza radical hacia la ontología como departamento filosófico siempre lastrado de sustancialismo (el del ser, precisamente), y lo hace con una confianza, igualmente radical, en las posibilidades subversivas que, a este respecto, comportan el arte y la ciencia modernas en sus vectores más vinculados a un pensamiento de la relación y el devenir.

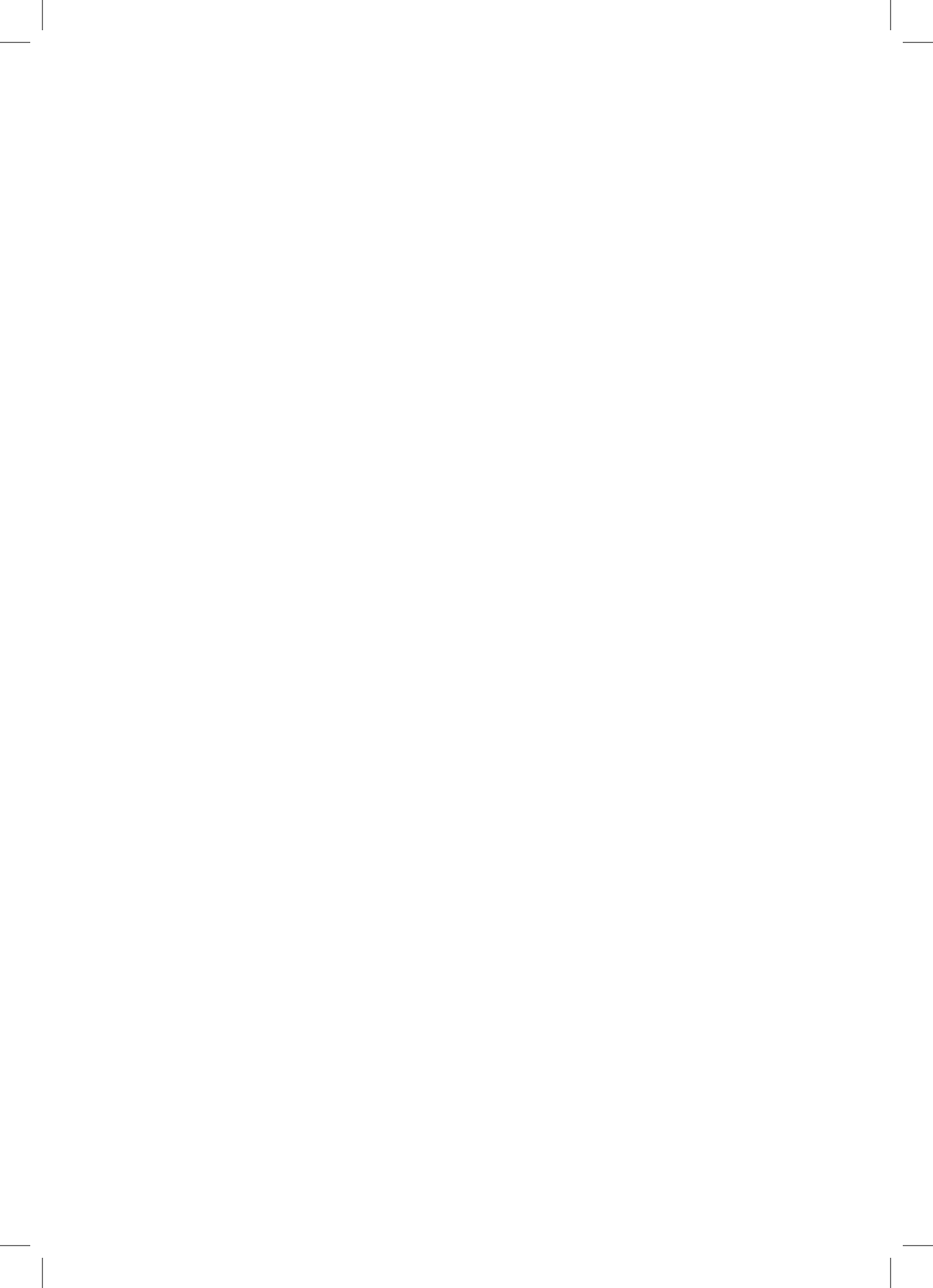
Y por esta configuración y estos procedimientos, el discurso lacaniano concurre, junto con otros de la misma laya, a inaugurar el espacio de lo que es preciso llamar teoría social contemporánea. Esto es, el campo plural y excéntrico de interlocuciones producidas en la intersección de las ciencias sociales, la filosofía y la historia tanto con las ciencias exactas y naturales, como con las reflexiones surgidas en la arquitectura, la literatura, la pintura y la música.

Hay pues en la obra de Lacan una serie de hipótesis sobre la constitución y dinámicas del sujeto que involucran, de entrada, una serie de hipótesis sobre la constitución y dinámicas de la objetividad social. Hipótesis elaboradas a partir de una lógica otra (la del “no todo”) y unos métodos otros, en un campo que no es el del psicoanálisis estrictamente –y mucho menos el de la psicología en tanto disciplina específica. Ningún registro disciplinar puede contenerlas cabalmente, porque, transversales, subvierten o transgreden el catastro epistémico tal como se encontraba antes de su intervención y la de otros contemporáneos suyos (Bataille, Sartre y Lévi-Strauss, por nombrar a tres muy relevantes en este caso). Pero a esto hay que agregar que si hoy podemos hablar de una teoría social lacaniana, es porque el corpus de esa obra y las diversas formulaciones que allí se encuentran han sido leídas –en el sentido fuerte del término– con el objeto de generalizar su lógica y trasladarla a la comprensión del campo social y sus procesos. Esto ocurrió, de manera decisiva, en los trabajos de Laclau. Ante todo en el capítulo “Más allá de la positividad de lo social” del libro *Hegemonía y Estrategia Socialista* que escribiera con Mouffe. Comentándolo, Žižek, otro de los grandes artífices de este nuevo espacio paradigmático, afirma que allí quizá se dé “el avance más radical en la teoría social moderna”. Junto con Žižek y Laclau, los aportes de autores como Stavrakakis y en cierta medida Butler, se desarrollan actualmente en este espacio y lo hacen crecer.

En esa huella se sitúan los textos que aquí se presentan. Ellos muestran que Lacan va camino a convertirse en un clásico de las ciencias sociales y las humanidades, con el mismo estatuto que Marx, Freud, Durkheim o Weber. O, puesto en otros términos, señalan que el corpus lacaniano, tal como ha sido leído por la teoría de la hegemonía,

está en vías de consolidarse como un paradigma capaz de promover desarrollos conceptuales y programas de investigación análogos al marxismo, la fenomenología, el estructural-funcionalismo o el interaccionismo simbólico. Lo que tal vez no encuentre analogía en estos modelos tradicionales es que su epistemología se nutre de las revoluciones científicas, artísticas y políticas que escanden el siglo XX; una epistemología propia de lo que hemos llamado el campo de la teoría social contemporánea, y del que la deriva lacaniana tal vez sea una vanguardia.







ARTÍCULOS





EL DISCURSO CAPITALISTA Y EL GOCE DE LO QUE SE CONSUMA: LACAN Y LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

ESTEBAN MARCOS DIPAOLA
LUCIANO LUTEREAU

“[El discurso capitalista] es algo locamente astuto [...] pero destinado a reventar [...] marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que termina por consumirse.”

Jacques Lacan (1972)

RESUMEN

El artículo parte de una revisión de conceptos desarrollados por Jacques Lacan, principalmente en relación a la “teoría de los cuatro discursos” y al discurso capitalista, para desde ese marco reflexionar y analizar las sociedades capitalistas de consumo en la posmodernidad. El objetivo es retomar ciertos aportes de la teoría social contemporánea y revisar sus consecuencias teóricas en relación al lazo social y las nuevas formas de vinculación estética entre individuos, generadas a partir de prácticas de consumos. Comprender los cambios en las sociedades capitalistas y sus consecuencias normativas en la conformación del lazo social. Por ello, la relación con el pensamiento de Lacan es útil y necesaria, porque desde allí se representan premisas teóricas que posibilitan una interpretación y revisión de las argumentaciones de parte de la sociología actual, principalmente en relación al goce y a la actividad de consumir como un ejercicio práctico de vitalidad y de constitución de la subjetividad y sus lazos.

PALABRAS CLAVE DISCURSO CAPITALISTA, GOCE, CONSUMOS

ABSTRACT

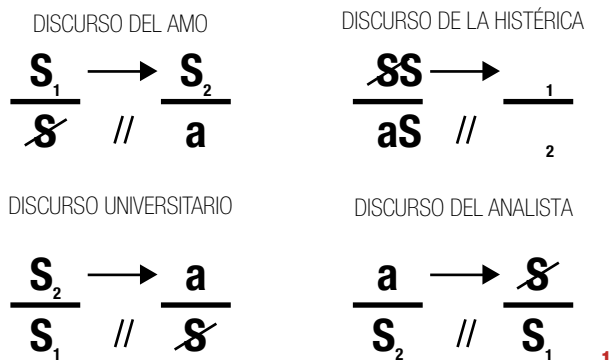
The article begins with a review of concepts developed by Jacques Lacan, mainly related to the “theory of the four discourses” and capitalist discourse, since that framework to reflect and analyze the capitalist consumer societies of postmodernism. The goal is to return to contemporary social theory and revise its theoretical implications in relation to social ties and new forms of aesthetic link between individuals, generated from consumption practices. Understand the changes in capitalist societies and their policy implications in shaping the social bond. Therefore, the relationship with Lacan’s thought is useful and necessary, because there are theoretical premises that allow an interpretation and revision of the arguments of the current sociology, mainly in relation to the enjoyment and activity of consume as a practical exercise of vitality and constitution of subjectivity and ties.

KEY WORDS CAPITALIST DISCOURSE, ENJOYMENT, CONSUMPTIONS

INTRODUCCIÓN

La concepción lacaniana de lo social encuentra su desarrollo sistemático en la llamada “teoría de los cuatro discursos”. En sentido estricto, Lacan nunca habla de una “teoría”; y, por cierto, las referencias a lo social en la enseñanza lacaniana no se restringen al *seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Por ejemplo, desde un escrito temprano como “La familia” (1938) -cuyo título original fuera “Los complejos familiares en la formación del individuo”, concebido como un trabajo de sociología, escrito a instancias de G. Gurvitch y destinado a exponer el alcance de la neurosis contemporánea como un resultado de la declinación del mundo patriarcal- Lacan hace suyo el lema freudiano -presente en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921)- de que un verdadero análisis del individuo se consigue desde una “psicología social”.

No obstante, es el *seminario 17* el que expone de manera sistemática el alcance de lo social en la enseñanza de Lacan. Los cuatro discursos se presentan como formas de pensar lo que llama “lazo social”. Cada discurso establece un modo de relación entre “parejas”: la histórica y el amo (en el discurso histórico); el profesor y el alumno (en el discurso universitario); el amo y el esclavo (en el discurso del amo); el analista y el analizante (en el discurso del analista). Al mismo tiempo, el desarrollo de Lacan encuentra cierto movimiento, dado que cada formación discursiva es el resultado de una transformación:



1 Todos los gráficos de este artículo son propios. En este caso, los elementos indican el sujeto (\$), el significante amo (como ideal al que éste se identifica), el saber (como elaboración sigificante) y el objeto (como satisfacción pulsional).

El objetivo general del *seminario 17* –realizado al calor de los eventos del Mayo del '68– es mostrar que el reverso del psicoanálisis es el discurso del amo. La “verdad del amo”, podría haber sido otro título de este momento de la enseñanza de Lacan, en el sentido de que el reverso del discurso del analista es el discurso del amo². Lacan indica esta posibilidad en diversas ocasiones, por ejemplo, cuando sostiene que “reverso está en asonancia con verdad” (Lacan, 1969-70: 57). Por esta vía, la “subversión analítica” (Lacan, 1969-70: 84) consistiría en poner de manifiesto la verdad que el amo “oculta” (Lacan, 1969-70: 83): en primer lugar, la división del sujeto; luego, su condición de goce. Por eso, por otro lado, la verdad del amo necesita -como pasaje inevitable- la histerización del discurso. Por último, en una tercera acepción, la “verdad del amo” también se cifra en la *reversión* que podría implicar el discurso universitario, esa potencial decantación del amo que nuestra vida contemporánea refleja, en algo más que instituciones educativas, a expensas de lo que a veces suele llamarse “perversión generalizada”.

El paso siguiente de Lacan, en 1972 (en una Conferencia en Milán, un 12 de mayo), estaría al proponer la fórmula de un quinto discurso: el capitalista. He aquí el punto que nos interesa para este artículo, cuyo propósito es ampliar los desarrollos de Lacan en torno del capitalismo como forma de poner en cortocircuito el lazo social, y trazar una perspectiva convergente con la propuesta de algunos autores recientes como Maffesoli, Bauman, Touraine, Beck, Featherstone, Harvey, Lipovetsky. En un primer apartado, expondremos los operadores básicos de la noción de discurso en Lacan: el saber y la verdad. En el segundo apartado desarrollaremos la noción de “discurso capitalista”, tal como se encuentra en el *Televisión* (1974). En el tercer apartado, retomaremos algunos de los resultados propuestos para ponerlos en relación con los planteos de esos autores de la teoría social reciente mencionados. El apartado final, dedicado a las conclusiones, dejaremos esbozados los lineamientos de futuros trabajos.

DISCURSO: SABER Y VERDAD

Una afirmación capital del *seminario 17* se encuentra en la clase del 14 de enero de 1970, donde Lacan sostiene que el saber es “medio de goce”. Sin embargo, cabría preguntarse qué acepción del saber se pone en juego en esta afirmación y cuál es su alcance, dado que la posición del saber no es la misma en cada uno de los cuatro discursos, es decir, el saber no funciona de la misma manera. En el discurso del amo, por ejemplo, se trata de un saber *expuesto*; amo es aquel que se dirige al saber esperando

su eficacia, quien no quiere saber nada, sino que el problema se solucione: podría pensarse aquí, entonces, en la situación inicial de cualquier persona que consulta a un analista, a quien se dirige por el saber que porta (al menos, legitimado por un “título colgado en la pared”), esperando que le diga qué le pasa, qué tiene que hacer con su vida, etc. Frente a esta coyuntura, el analista podría responder como un universitario, esto es, identificarse con el saber y acusar la división subjetiva de quien lo consulta, indicarle tareas para el hogar, cuestiones para seguir pensando en futuras sesiones, etc.; en definitiva, transformar el saber en una producción permanente de la falta de saber. Puede verse así que el estatuto del saber no es el mismo en el discurso del amo que en el discurso universitario; pero, ¿cómo funciona el saber en el caso del discurso histérico y del analista?

En la clase mencionada, Lacan destaca que “con el saber en tanto medio de goce se produce el trabajo que tiene un sentido, un sentido oscuro. Este sentido oscuro es el de la verdad” (Lacan, 1969-70: 54). Esta indicación remite directamente al discurso histérico, en cuya estructura el objeto a figura en el lugar de la verdad.

Repasemos la afirmación: en tanto “medio de goce”, el saber puede ser utilizado para producir un sentido acerca del goce. Ahora bien, dos cuestiones quedan elididas en esta posición del saber: a) por un lado, que el saber es algo de lo que también se goza (y esto es lo que se llama “inconsciente” en psicoanálisis); b) por otro lado, que sólo puede accederse al goce a través del saber.

Asimismo, la histerización del discurso es tanto una condición para la intervención analítica pero también un resultado. Si el amo es el que “no sabe lo que quiere” (Ibid: 32), el histérico es el que es tentado por el analista a constituirse según un “deseo de saber”. Dicho de otro modo, si en el discurso del amo el saber ocupa un lugar *expuesto*, en el discurso histérico se trata de un saber *supuesto*: la pregunta instituye la inquietud respecto de la causa del malestar, un saber que no se atribuye más que al padecimiento mismo, un saber que no se sabe y del que se goza -justamente porque no se lo conoce: de ahí que Lacan pueda decir que no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante (Cf. Ibid: 50), la relación con el saber que instituye el psicoanálisis no es “epistémica”-.

Por otro lado, en esta misma clase que venimos comentando, Lacan destaca que “el saber, desde su origen, se reduce a la articulación significante” (Ibid: 53). Esta definición no es nada novedosa en su enseñanza, se la podría rastrear hasta incluso el *seminario 2* (Cf. Lacan, 1954-55: 27-44). Por lo tanto, cabría preguntarse cuál es la especificidad

2 “...el reverso del psicoanálisis es lo mismo que este año introduzco bajo el título del discurso del amo” (Lacan, 1969-70: 91).

de la noción de saber que Lacan introduce en el *seminario 17*. En cierto sentido, podría decirse que la “originalidad” de este seminario es ubicar que, en análisis, del saber se goza. De hecho, esta podría ser una definición del inconsciente –que, por lo tanto, no se definiría por oposición a la conciencia–: es inconsciente el saber del que se goza, y el curso de un análisis apuntaría a que este saber pierda su eficacia sintomática a partir de un movimiento discursivo específico: “lo que se espera de un psicoanalista es [...] que haga funcionar *su* saber como término de verdad” (Lacan, 1969-70: 56)³.

Que el saber funcione en el lugar de la verdad es lo que define la operación analítica. De acuerdo con esta coordenada, se trata de que el saber –que en el discurso histórico reprime y desconoce la satisfacción que implica– se separe del circuito pulsional que lo comanda. En la fórmula del discurso del analista esto se escribe de modo preciso. El discurso del analista pone en cortocircuito la relación entre S_1 y S_2 , lo que es otro modo de decir que al circunscribirse los significantes que ordenan la satisfacción para un ser hablante, el saber se efectúa como resto (o saldo de saber) y la repetición declina el fracaso en azar o contingencia. Esta observación permite pasar a la cuestión de la verdad.

La cuestión de la verdad es otro tópico que recorre todo el *seminario 17* de Lacan. La verdad es uno de los lugares en cada discurso –al que Lacan, eventualmente, se refiere como lo “enmascarado” (Cf. *Ibid*: 107), lo “reprimido” (Cf. *Ibid*: 98), o bien lo que queda en disyunción con lo que cada discurso produce– que se ubica en el cuadrante inferior a la izquierda.

Una de las primeras indicaciones de Lacan, retomada consecutivamente (Cf. *Ibid*: 54) en el curso del seminario, es que “la verdad sólo puede decirse a medias” (*Ibid*: 36). Lejos de indicar una relativización de la verdad, esta referencia apunta a deslindar el interés de aprehender la verdad en función de una lógica binaria, verdad/falsedad, que tenga a la proposición como soporte discursivo. Este aspecto se pone de manifiesto en el vínculo que establece Lacan entre la verdad y el enigma, con las consecuencias que de aquí se desprenden para una teoría de la interpretación:

Un saber en tanto verdad –esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación. Si he insistido en la diferencia entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiriera sentido la función del enigma. El enigma es probablemente esto, enunciación” (*Ibid*: 37)

El enigma es una forma de verdad que se pone en juego en la interpretación, dado que ésta no apunta a ser una declaración o una explicitación del contenido latente en el enunciado del analizante, sino un *decir* que se sustraiga, que se oculte a sí mismo

como enunciado, para recuperar la enunciación del paciente. De modo concordante con la concepción de verdad esclarecida en un primer momento en la obra de Lacan -i.e. la verdad es un efecto *revelador* de la palabra (Cf. Lacan, 1953-54: 343-356)- en este seminario la interpretación vuelve a ser el soporte del efecto de sentido que orienta hacia la palabra plena. De este modo, la verdad no es tampoco lo opuesto al error, dado que “no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante” (Lacan, 1969-70: 50); ni puede ser reconducida al juicio ni a la estructura predicativa de la frase, ni debe ser complicada con una instancia de verificación. Esta última consideración es también formulada inicialmente con cierto tono irónico:

...verdad no es un término que deba manejarse fuera de la lógica proposicional, que hace de ella un valor reducido a la inscripción, al manejo de un símbolo, normalmente V, su inicial. Este uso, como veremos, está muy particularmente desprovisto de esperanza. Esto es lo que tiene de sano (*ibid: 58*)

Que se trata de una afirmación mordaz se comprueba en que, en la misma clase de este seminario, Lacan afirma que “lo verdadero sólo se encuentra fuera de toda proposición” (*ibid: 66*). Asimismo, en este contexto, es criticada la concepción de la verdad como síntesis y evidencia, atribuyendo a un autor en particular esta orientación: “la cosa empieza con el sinsentido forjado por Husserl” (*ibid: 60*). La concepción husserliana de la verdad, comprometida con una “evidencia inmediata” y una “intuitividad presentificadora” podría ser adscrita al sujeto del conocimiento, o sujeto de la conciencia, pero no al sujeto del inconsciente. En este último caso, “la verdad, volvemos al principio, es sin duda alguna inseparable de los efectos de lenguaje” (*ibid: 65*).

Puede advertirse en esta última afirmación que, a pesar del margen temporal que distancia este seminario de sus primeras formulaciones, Lacan sigue sosteniendo que la verdad es un efecto de lenguaje y que, por lo tanto, tampoco cabe interrogarla en función de su relación con una realidad que no sea discursiva. Con esta orientación es que Lacan se dedica a la relación entre verdad y fantasma a luz de un análisis del texto freudiano “Pegan a un niño”:

Lo que constituye a este fantasma es ciertamente una proposición. ¿Podemos afec-

3 El énfasis puesto en el “su” remite al sentido de poner entre paréntesis la teoría: el psicoanalista no es un experto en psicoanálisis ni un especialista.

tarla de algo, sea lo que sea, que se designe en términos de verdadero o falso? [...] esta proposición tiene efecto al sostenerse en un sujeto, sin duda, un sujeto tal como Freud inmediatamente lo analiza, dividido por el goce (Ibid: 69)

La articulación del saber y la verdad con el goce es el aspecto novedoso que Lacan propone sistemáticamente en el recorrido de este seminario, al punto de concretar fórmulas canónicas como que el saber “resulta ser el medio del goce” (Ibid: 51), mientras que, la verdad “es hermana de este goce prohibido” (Ibid: 71). De acuerdo con la concepción inicial de la enseñanza -que entreviera el saber como articulación significativa-, en este seminario, luego de la introducción de la teoría del objeto a, el saber se propone como un modo de tramitación de la satisfacción pulsional. Pero, como al goce perdido sólo se tiene acceso a través de la articulación significativa, esa vía privilegiada de pérdida implica también un modo de recuperación, la verdad, que el fantasma freudiano *un niño es pegado* ejemplifica de manera prístina. Que la fase inconsciente de dicho fantasma deba ser reconstruida a través de la articulación significativa demuestra de qué manera el goce se fija en un sentido oscuro. “Este sentido oscuro es el de la verdad” (Ibid: 54).

Por otro lado, Lacan destaca que “ninguna verdad podría localizarse si no fuera por el campo donde eso enuncia como puede” (Ibid: 66); por otro lado, afirma que al discurso del amo -discurso también del inconsciente- “su verdad se le oculta” (Ibid: 83), y que es propio de la “subversión analítica” (Ibid: 84) intervenir de modo tal que esa verdad -la división del sujeto respecto del goce- sea puesta de manifiesto, no a través de un esclarecimiento consciente, sino poniéndola a trabajar con la interpretación.

El discurso analítico, a diferencia del discurso de la ciencia que “sólo puede sostenerse en la lógica haciendo de la verdad un juego de valores, eludiendo de forma radical toda su potencia dinámica” (Ibid: 95), apunta a una verdad que debe ser extraída de un “campo” de enunciación que la precede. Por eso es que Lacan sostiene que “lo que se espera de un psicoanalista es que [...] haga funcionar su saber como término de verdad” (Ibid: 56), esto es, que su intervención desarticule la cadena significativa para promover el alumbramiento de la división del sujeto. Sin embargo, Lacan no deja de destacar que ese efecto no es más que el resultado de una operación transitoria, ya que el discurso regresa inmediatamente a su oscuridad:

...si esto ha permanecido durante tanto tiempo en la oscuridad en cuanto al discurso del amo, es precisamente porque está en un lugar que, por su propia estructura, enmascara la división del sujeto. [...] La verdad, les digo, sólo puede enunciarse con

un medio decir y les he dado como modelo el enigma (*ibid: 108*)

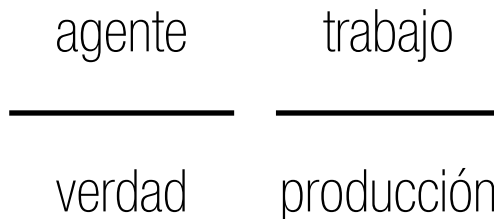
De este modo, Lacan insiste en destacar el carácter de locución enigmática con que la verdad se presenta en el dispositivo analítico. La intervención del analista desoculta la verdad reprimida en el discurso del amo, y que esa verdad no debe ser entendida en términos lógico-formales, sino como un efecto de división del sujeto en relación con una satisfacción pulsional que desconoce.

Planteado en este apartado el modo de articulación dinámica entre los elementos de los cuatro discursos, y sus operadores centrales (saber y verdad) en relación con la noción de goce, podemos detenernos en el planteo del discurso capitalista.

EL DISCURSO CAPITALISTA

En el apartado anterior hemos presentado los cuatro discursos –cuatro formas de lazo social– en virtud de sus operaciones intrínsecas y sus determinaciones específicas: como discurso del amo, de la histórica, del universitario y del analista. En este apartado, para esclarecer la mutación que conduce al discurso capitalista, debemos detenernos en la estructura de todo discurso.

Cada discurso es una estructura con ciertas relaciones fundamentales: más allá de cualquier enunciado, un discurso es un dispositivo de enunciación en función de cuatro lugares:



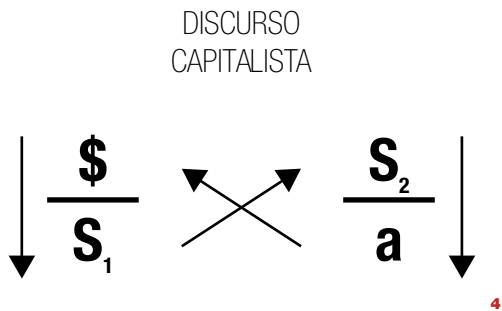
El agente motoriza el discurso; el lugar del trabajo (también llamado “Otro”) es hacia donde se dirige el discurso, y lleva adelante la producción (también llamada “plus de goce”). La verdad, como hemos dicho en el apartado anterior, es lo que queda oculto... pero determina el discurso. Entre las tres primeras localizaciones se establece un sentido direccional; en cambio, el lugar de la verdad afecta tanto al agente como al Otro (sin que ninguno de los otros lugares lo afecte).

Como se ha visto en el esquema que presentamos en la introducción de este artículo, los lugares pueden ser ubicados por cuatro términos: el significante amo (S_1); el saber (S_2); el objeto (a); el sujeto dividido ($\$$).

Asimismo, de acuerdo con el apartado anterior, el discurso rector -a través de cuyas variaciones se definen los otros discursos- es el discurso del amo: el significante amo ocupa el lugar del agente, y se dirige al esclavo que, en el lugar del trabajo, produce un objeto del que se encuentra enajenado. Lo significativo para Lacan es ubicar que el amo desconoce el fundamento de su posición. Es en este sentido que Lacan piensa mucho más el caso de amo antiguo antes que el capitalista (Cf. Coppo, 2009).

En el caso del amo antiguo, su posición podría ser equiparada a la definición que Lacan otorga de la locura: una identificación imaginaria que desconoce la mediación simbólica que la hace posible. El caso paradigmático es comentado en el artículo “Acerca de la causalidad psíquica” (Lacan, 1946), en el que Lacan sostiene que loco no es el pobre que se cree rey, sino *el rey que se cree rey...* a expensas del pueblo que eventualmente se rebela y lo ajusticia. Reprimiendo su división subjetiva, el amo antiguo se dirige al “esclavo” sin considerar que éste es su condición de posibilidad.

Ahora bien, en el caso del discurso capitalista se trata de una circunstancia muy diferente:



En primer lugar, si los cuatro discursos se producen a partir de rotaciones –cuartos de giro– en torno al discurso del amo, en el discurso capitalista el significante amo y el sujeto intercambian sus lugares, y queda el primero como verdad y el segundo como agente.

En segundo lugar, respecto de los vectores, desaparece la relación entre el agente y el Otro; y si, como hemos dicho, en los otros discursos la verdad quedaba siempre fuera de circuito, ahora se encuentra regida por el sujeto.

Por último, si cada discurso se define como una forma de lazo social (de acuerdo con las “parejas” que establecimos en un comienzo), aquí lo que se afirma es una relación con el objeto de la satisfacción, lo que hace que el lazo social quede excluido y que, por lo tanto, pueda decirse que *el discurso capitalista no es un discurso como los otros*, o bien que no sea propiamente un discurso.

De este modo, ¿qué sería lo “loco” del discurso capitalista (en función del epígrafe con que iniciamos este artículo? La locura del capitalismo ya no estaría relacionada con una identificación imaginaria, sino con la relación directa con la satisfacción. Si en los discursos, tal como lo vimos en los apartados anteriores, el goce se encontraba articulado con el saber y la verdad, en nuestro tiempo habría perdido –según Lacan– sus amarras simbólicas. Si cada discurso, en definitiva, era un modo de “dar tratamiento” al goce, el modo de ruptura del lazo en que desemboca la sociedad capitalista confronta con un goce desregulado. El capitalismo no produce nada o, mejor dicho, produce *nada*. Ese decir: ese resto improductivo –plus de goce– que retorna sobre el sujeto en la figura del consumo.

Respecto de la cuestión de quién ocupa el lugar de amo en el discurso capitalista, Colette Soler plantea lo siguiente:

El saber ya no obedece, y esto llevó a Lacan a invertir el orden de las letras del discurso del amo. Efectivamente: es la única vez en que hace esta transgresión del orden lógico de la sucesión de las letras en los cuatro discursos. El sujeto viene al lugar del amo: lo invirtió para significarnos, primeramente, que el saber en la producción de letosas no obedece al significante amo. Y esto inscribe también una transformación del sujeto mismo. Una transformación del sujeto que se emancipa del significante amo, del significante que en un momento lo representaba... y bien otro amo aparece, que no es el S1, y es lo que nosotros escribimos como a, lo cual

4 Ver nota 1.

toma en nuestra civilización la forma moderna de los tecno-objetos (Soler, 1996: 92)

En este punto, los “tecno-objetos” tienen sus representantes privilegiados en los objetos de la tecnología, pero su fundamento es mucho más amplio; de ahí la referencias a esa expresión de Lacan, los objetos “letosas” -condensación en francés entre “objetos” y “ventosas”-. Por lo tanto, el sujeto capitalista no está en relación con otro (sujeto), sino con objetos plus de goce que “engordan” su narcisismo a condición de “chuparlo” como sujeto.

Asimismo, que no haya mediación del goce a través del saber no quiere decir que no haya saber. En todo caso, el saber del capitalismo se dedica a la producción de objetos, es el saber anónimo de la ciencia, que no responde a las demandas de nadie, sino que justamente las crea con su oferta. En el caso de la industria farmacológica, esto es un dato de partida: primero se produce un nuevo medicamento y luego se busca su aplicación en determinados pacientes.

En última instancia, el amo de la sociedad capitalista es el objeto; pero no se trata del objeto tal como aparece en el discurso capitalista, donde interroga al sujeto, sino del objeto que desemboca en la insatisfacción y el vacío, dado que –actualmente– el sujeto del deseo se encuentra al servicio de las producciones del mercado. De este modo, el discurso capitalista excluye la castración como límite al goce, ya que el consumo implica un “empuje a gozar”, a expensas de todo ideal o regulación. En este sentido puede entenderse la referencia lacaniana del *seminario 17* en torno a la vergüenza: ya no vivimos en un mundo en el que se pueda “morir de vergüenza” -en la que el sujeto ofrece su división antes de que un ideal sea mancillado-, sino que nuestra época requiere vivencias fuertes, la única vergüenza sería la de tener una vida sin intensidades.

Para concluir este apartado, cabe recordar una referencia de *Televisión* (1974): “Cuanto más santos hay, más se ríe, es mi principio, véase la salida del discurso capitalista -lo que constituirá un progreso-, si solamente no es para algunos” (Lacan, 1974: 99).

Por esta vía, Lacan estaría pensando que el discurso analítico podría ser la “salida” del discurso capitalista, al equiparar la posición analítica con la del santo: “Un santo, para hacerme entender, no practica la caridad. Más bien se pone a desperdiciar [*faire le déchet*]: él descarida [*décharite*]” (Lacan, 1974: 98). Esta particular posición de desecho es la que permite tomar al sujeto como causa de deseo. La “santidad” del analista radicaría en poder encarnar ese objeto abyecto que puede hacer propio -y darle propiedad- al vacío intrínseco del sujeto. El analista se sirve de ese lugar de desperdicio menos para relanzar el circuito del consumo que para orientarlo hacia la pregunta por la división subjetiva.

LAZOS A SOLAS: TRANSFORMACIONES CULTURALES DE LO SOCIAL

Las indicaciones de Lacan hasta aquí seguidas ofrecen el marco para organizar las claves de pensamiento y análisis que posibilitan indagar en las metamorfosis del lazo social en el capitalismo tardío. Decimos metamorfosis y evitamos la idea de ruptura porque justamente la propuesta es observar el modo en que el discurso capitalista atraviesa lo social promoviendo instancias de subjetividad en tanto producciones de objetos de consumo. Por eso la satisfacción es siempre el vacío.

Para interpretar el presente, no debe causar temor ni repudio referir a esta época del capitalismo como “posmodernidad”, pues sin detenernos en debates infructuosos, es necesario, empero, admitir que la posmodernidad no es una simple periodización que señala la modernidad dejada en el pasado, para abrir un futuro de “incertidumbres” y “desapego institucional”. Más que eso, es una trastocación del tiempo y de las nociones que lo envuelven como “progreso”, “evolución”, “linealidad”, etc. La posmodernidad, más que una “crisis de los grandes relatos” como definió Lyotard (1987), es la institución de lo social a partir de efectos de discursos y, por consiguiente, de prácticas⁵. Esto es: a lo que obliga la posmodernidad es a indagar en una “situación postsocial” (Touraine, 2013) donde ya no hay instituciones regulativas primeras o trascendentales, sino que lo normativo, lejos de extinguirse en un individualismo a secas, se expresa entre las mismas prácticas subjetivas vívidas en las experiencias de la cultura. Una normatividad immanente, entonces, genera lazo social a partir de circunstancias afectivas, sensibles y efímeras. La cultura de “vivirlo todo en la plenitud del instante” (Maffesoli, 2005) es el discurso performativo por excelencia de la posmodernidad.

Un capitalismo sin representación es lo que predomina y en ese traspaso a la experiencia y lo vivido afectivamente, no debe interpretarse que la modernidad nos arrojó como sujetos al reino de las incertidumbres y los riesgos (Beck, 2006), sino que ese paisaje es el plano de expresividad de subjetividades que resisten los arraigos y las inscripciones y se sustituyen siempre desplazadas en relaciones que operan una no-verdad de la experiencia. No-verdad, decimos, con el objeto de comprender que esa operación es consistentemente instantánea y volátil y se ejerce siempre en orden a un desplazamiento. El sujeto del capitalismo posmoderno disemina el lazo social entre múltiples pertenencias identitarias posibles, una diversidad de relatos, y hace del goce del otro un devenir estético. Produce al otro como un sujeto siempre nuevo en la práctica, alte-

⁵ En este punto resulta interesante el argumento ofrecido por Néstor García Canclini en *La sociedad sin relato* (2010), donde explica que la carencia de relato de la sociedad contemporánea no indica que ya no hay relatos, sino que ellos son múltiples y lo que ya no es posible para el todo social es la unificación y regulación de esa diversidad.

rando cualquier forma de reconocimiento. La intersubjetividad no es el reconocer, sino el encuentro en una instancia plena de goce, que como tal, cumple una tendencia a desaparecer inmediatamente. Entonces, es no-verdad en cuanto operación a destituir toda representación de lo verdadero.

Gilles Lipovetsky y Jean Serroy (2015) denominan esta situación postsocial como “capitalismo de artista” o, sencillamente, “capitalismo estético”, donde cultura y producción se entrelazan, y los diseños, estilos e imágenes definen los modos de vida de una época. El lazo social en la posmodernidad se hallaría, de esta manera, constituido a partir de sensibilidades, emociones y afectos. Una estetización de lo social expresa la vida y las relaciones dentro de la cultura global contemporánea.



La noción de “estetización de lo social” que actualmente difunden diversos autores, ya era intuida por Baudrillard en ocasión de *El sistema de los objetos* y también en *Crítica de la economía política del signo*. Más acá en el tiempo fue pensada y desarrollada para entender las nuevas formas de las sociedades capitalistas posmodernas, entre otros, por Jameson (2002), Featherstone (2000), Harvey (2008). Pero además, es una intuición que ya provenía del mismo Lacan cuando sostenía la noción de “estética del vacío”⁶ (en los desarrollos del *Seminario 7*; Cf. Recalcati, 2006) como lugar irreductible del significante; lo cual nos permite pensar que en este sentido, para Lacan, la representación está siempre desplazada.

Esta estética del vacío es, entonces, una estética de lo real, pero que resulta crítica del realismo del arte contemporáneo. Es una estética desplazada sobre el borde de la cosa (*das Ding*). De este modo, la estética no es nunca la representación psicótica o perversa de la cosa, sino la expresión significativa de la incandescencia de la cosa. Esta estética del vacío, en definitiva, extrae al objeto de su mundanidad y de su vínculo representativo con la utilidad, indicando el vacío constitutivo de la cosa.

Si retenemos estas premisas de Lacan, no es complejo observar el modo posmoderno de comprender las experiencias de consumo como lógicas de composición volátil de las estéticas del lazo social. La estetización de lo social y del capitalismo tan pronunciada en los últimos años indica, justamente, que las lógicas del consumo, de las modas, los estilos, los diseños y las imágenes son el borde vacío que desplaza el lugar de representación del lazo, al tiempo, que expresan inmanentemente la relación social en su desplazamiento perpetuo. No se trata de que en la posmodernidad no hay lazo, o que

éste se haya fragmentado. Más bien, el mismo se expande en múltiples sentidos, en una intensidad que vuelve imposible su representación: el deseo se sustrae en el mismo momento de su consumación, por lo cual la plenitud del instante y del goce existe a condición de su no-verdad⁷.

Una singular apreciación tiene al respecto Jacques Rancière (2005: 9) cuando piensa un “inconsciente estético” como fondo de ese *Otro* inconsciente de la teoría psicoanalítica, al sostener que: “el inconsciente freudiano se constituye en un diálogo con la racionalidad propia de ese régimen novedoso de percepción y pensamiento del arte que propuse llamar régimen estético del arte”. Ese régimen estético que define Rancière se opone, a su vez, al régimen representativo del arte, el cual, precisamente, mantenía una relación mimética con la cosa.

En esta línea, es importante resituar la pregunta por el lazo social e interrogarla en sus posibilidades expresivas. Esto significa, contrarrestar las ideas que definen las sociedades del tiempo presente como fragmentadas y con una evidente tendencia al individualismo. Nos interesa sostener que tal fragmentación no solo no ocurre sino que es de carácter imposible, y que la supuesta tendencia al individualismo es un contrasentido con la propia idea de un capitalismo estético que hace foco en el consumismo. Para que haya consumo debe situarse la relación por sobre el individuo, es decir, el individuo está *su-puesto*.

Primeramente, si efectivamente entendiéramos que el lazo social está fragmentado, con necesidad debiéramos admitir también que ya no son posibles las sociedades. Si no existe lazo social o éste está interrumpido, las prácticas sociales entre individuos tampoco podrían ocurrir, pues es la continuidad del lazo social lo que permite el desarrollo de una experiencia cultural y comunicativa que definimos como sociedad. Además, la tesis de la fragmentación indefectiblemente deriva en el individualismo, pues si el lazo social está interrumpido, cada individuo se involucra con su propia condición estableciendo compromisos o alianzas solo en el ejercicio del interés individual.

Estos argumentos sobre la fragmentación y el individualismo que esbozamos muy rápidamente, en realidad, siguen dependiendo lógicamente del recurso a la representación de lo social. Es decir, sostienen que el lazo social es fragmentario en la actualidad, porque no se establece ni compone en las mismas condiciones que en el modelo tradicional del capitalismo productivo o industrial. Lo que se anhela, entonces, es un nuevo

⁶ La idea de “estética del vacío” también es corriente en la teoría social posmoderna y ha sido parte de frecuentes debates (Cf. Lipovetzsky, 2000).

⁷ En el apartado anterior, en relación a Lacan y el discurso capitalista, exponíamos que en las condiciones presentes del capitalismo se revelaba innecesaria la premisa de la castración como detenimiento del goce, ya que los sujetos de las sociedades de consumo son arrojados al goce perpetuo e ilimitado sin representación o fundamento, es decir, completamente desregulado. En este pasaje mostramos la relación de aquello con la constitución del lazo social en estas sociedades.

índice de representación con el cual suplementar la falla de la interrupción.

Sin embargo, si en lugar de presuponer la representación optamos por pensar las condiciones del capitalismo con centro en el consumismo, si no inscribimos la necesidad de un pacto como regulación del todo, sino múltiples posibilidades y capacidades de pequeñas pactaciones performativas que no se detienen en el interés exclusivamente individual, pero que procuran constituir la comunidad de pertenencia, aunque más no sea de modo efímero mientras dura la plenitud de ese instante, es posible comprender que el lazo social no es fragmentario sino que no cesa en su desplazamiento, entre las plurales prácticas que los individuos prosiguen en sus permanentes reaseguros de comunidad. Zygmunt Bauman expresa algo oportuno a este respecto:

En su versión moderna líquida contemporánea, la pertenencia a una entidad puede ser compartida y practicada simultáneamente junto con la pertenencia a otras entidades en casi cualquier combinación, sin que ello provoque necesariamente una condena ni unas medidas represivas de ninguna clase. En consecuencia, los apegos han perdido buena parte de su intensidad pasada (...) cada persona está envuelta en múltiples pertenencias (*Bauman, 2010: 41*)

Algunos autores como Roberto Esposito (2007) o Jean-Luc Nancy (2000) definen el carácter “impropio” e “inoperante” de la comunidad, precisamente para comprender que el estado de comunidad no es algo dado ni sostenido en el tiempo, sino que es aquello sobre lo cual cada sujeto no puede dejar de producir una experiencia. La comunidad, así, no es lo dado, sino lo siempre a darse. No es lo propio del sujeto, sino lo continuamente desapropiado, lo que excede en la subjetividad.

Ernesto Laclau introdujo el concepto de “distorsión constitutiva” para pensar estos problemas y cuestionar la idea de una clausura metafísica de lo social (o lo que aquí llamamos representación). En lo que interesa a los objetivos de este artículo cabe preguntarse, siguiendo a este pensador argentino, ¿cómo pensar ese objeto imposible que es la comunidad? ¿Y cómo pensarlo en un mundo de incertidumbres y de relaciones no estables? Aquí Laclau toma algunas ideas de Michael Walzer expuestas en *Moralidad en el ámbito local e internacional*⁸, donde el autor referenciado distingue entre “moralidad gruesa” y “moralidad fina”, siendo la primera la que engloba la totalidad de los principios y prácticas de un determinado grupo, y la segunda remite a principios morales que posibilitan las comprensiones transculturales (Laclau, 2014: 33-34). Aquí Laclau resume las ideas que definen a las identidades sociales como productos de procesos de contextualización y descontextualización permanente, y con ello puede

comprenderse de mejor manera lo que sugeríamos antes sobre lo inapropiado de la experiencia de comunidad y las múltiples pactaciones que las identidades expresan en su fluir comunitario. Laclau afirma:

En un mundo en que los procesos de globalización transgreden constantemente los límites de las comunidades particulares, se dan las condiciones históricas para el desarrollo de cadenas cada vez más extendidas de equivalencias y, de este modo, para la expansión de la moralidad fina. En el mundo contemporáneo, la producción de las identidades sociales es el resultado de la interacción de las lógicas contradictorias de la contextualización y la descontextualización: si la crisis de los valores universales estables abre la vía para una creciente diversidad social (contextualización), el resultado es que la moralidad fina (descontextualización) pasa también a tener una importancia creciente (*ibid*: 37-38)

De este modo, se comprende por un lado una performatividad práctica de las identidades, que ya sin regulaciones representativas o estables, reorganizan sus lazos y valores entre los desplazamientos de una comunidad a otra; por otra parte, si vinculamos esta dispersión constitutiva de toda identidad con las dinámicas consumistas propias del capitalismo estético, se evidencia una modalidad de organización de lo social a partir de flexibilidades aportadas por los afectos y las instancias “imaginales” (Dipaola, 2011) de producción de una experiencia compartida *entre* y *con* el *otro*.

Es importante, además, referir que cuando se enuncia la “estetización de lo social”, se está precisamente enfatizando la incidencia del lazo social en la consecución de los vínculos entre individuos. Las prácticas de consumos, las maneras de vestirse, las modas, los diseños, los estilos, el ocio y entretenimiento, organizan los modelos de imágenes que anteriormente se denominaban productos y hoy son simplemente “modelos” o diseños capaces de producir un goce en el sujeto que consume. A su vez, esa práctica constituye al propio sujeto en un modelo a ser consumido, porque “consumir significa invertir en la propia pertenencia a la sociedad” (Bauman, 2008: 82). La relación social, esto es, los lazos establecidos a partir de estos encuentros y estas prácticas asociadas al goce permanente y efímero. Las sociedades de prácticas consumistas organizan lo que Bauman llama un “fetichismo de la subjetividad” (*ibid*), donde la única actividad del sujeto es componerse a sí mismo como modelo o diseño para expresarse en una

8 Citado en Laclau (2014).

9 El capitalismo “fordista” suponía que las redistribuciones debían surgir del crecimiento, por lo cual la disminución del mismo ponía en crisis todo el modelo de producción.

relación. Por eso, la identidad es aquello por lo que consumimos para crearla y lo que consumimos como objeto de la relación social. En fin, “la subjetividad de los consumidores está hecha de elecciones de consumo” (Ibid: 29).

Lo que se evidencia en las sociedades posmodernas es el traspaso de un capitalismo con “acumulación rígida”, basado principalmente en la regulación del Estado benefactor, los incrementos salariales y derechos laborales y una producción industrial creciente, a otro tipo de capitalismo que luego de las continuas crisis⁹, el acuerdo de Breton Woods de 1944¹⁰ y la crisis del petróleo a comienzos de los años 70’, se sustentó en lo que es denominado “acumulación flexible”, con preeminencia de los servicios en detrimento de la industria, el mercado financiero, la pérdida de derechos por parte de los trabajadores, además de una menor incidencia del empleo formal y el repliegue de las funciones de control por parte de los Estados (Harvey, 2008: 141 y ss.). Estas transformaciones de origen económico tuvieron su expresión en lo social y lo cultural. Así, una variada gama de transformaciones culturales se mostraron desde fines de los años sesenta del siglo XX en adelante. Estas transformaciones las hemos indicado en sus rasgos más relevantes en párrafos anteriores, pero es productivo insistir, de todos modos, sobre el tipo de sociedad que se constituye y qué discursos asumen la performatividad en la experiencia vital de los individuos.

La posmodernidad y el capitalismo estético inauguran el advenimiento de lógicas discursivas performativas que distribuyen otras modalidades sensibles de lo social y del lazo entre individuos. Experiencias de socialidad expresivas que huyen de todo principio de representación. Lo efímero y lo volátil predomina, pero no como procesos de desintegración y fragmentación, sino como instancias de normatividad inmanente de lo social, una normatividad sin fundamento último que exige una ex-posición subjetiva permanente operando en el desplazamiento singular del lazo social. Es lo que Michel Maffesoli (2005) entiende como lo trágico de las sociedades posmodernas, pues lo trágico -en su relación directa con el goce- es tener que vivirlo *todo* en el instante. En otras palabras, el sujeto de la posmodernidad se constituye en la tragedia de tener que afrontar la plenitud de su goce.

Por eso anteriormente enfatizábamos la posición teórica sobre un sujeto entregado a las lógicas del consumo capitalista. Es un sujeto cuyo goce está desregulado para convertirlo también a él en objeto-modelo de las relaciones de consumismo.

Se conforma, con todo este entramado, una organización de lo social decididamente estética, y es en la experiencia sensible donde opera la no-verdad de esa condición.

CONCLUSIONES: ¿CÓMO DEVENIR SUJETO?

Hace algunos años, Stuart Hall (2011) se preguntaba *¿Quién necesita identidad?* Configuraba en esa interrogante el problema cultural en ciernes por la época: ¿cómo definir la identidad una vez que aceptamos su no esencialidad?

Jean-Luc Nancy (2014) realizaba una operación similar para pensar el sujeto: ¿es el ego de Descartes el sujeto clave del esencialismo moderno y el cual debemos necesariamente deconstruir? ¿O es necesario todavía rasgar un poco más las ropas del *hypokeimenon* de los antiguos y también en el *subjectum* del mundo medieval?

Es posible que la pregunta sobre el sujeto y, todavía más, sobre las estéticas del sujeto, resurja y aceche como fantasma de nuestra era posmoderna. Si el capitalismo estético y la posmodernidad desregulan y desinstitucionalizan lo social, si la normatividad del lazo debe pensarse en la inmanencia de las prácticas entre individuos, entonces se vuelve imprescindible evaluar ¿qué sujeto adviene al movimiento perpetuo del lazo y a las múltiples inscripciones posibles de su propia condición? ¿Hay sujeto? Pregunta ya en apariencia lejana, pero no por ello menos necesaria para reflexionar sobre nuestro tiempo. ¿Por qué hay cosas y no más bien nada? -pregunta que se atribuye a Parménides, casi para indicar que es directriz en la historia del pensamiento filosófico-. ¿Por qué hay sujeto y no más bien nada? Pensar al sujeto también como devenir, como un desplazamiento constante que se anuda en el lazo social para retornar siempre como un *otro*-sujeto; sujeto de un otro que opera en él. De eso tal vez, en buena medida, trate lo que la teoría social contemporánea viene llamando desde hace tiempo “socialidad”.

Las tesis expuestas en este artículo cumplirán su objetivo definitivo cuando en un texto próximo continúen sus indagaciones, precisamente, en el contexto de estas ideas y precisiones y problemas sobre el lugar de la subjetividad en el capitalismo contemporáneo.

10 El acuerdo de Bretón Woods convirtió al dólar en la moneda de reserva mundial y amarró sólidamente el desarrollo económico internacional a la política fiscal y monetaria norteamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2007). *Libre compaignon de L'envers de la psychanalyse*, París, Association lacanienne internationale.
- ÁLVAREZ, A. R. (2006). *La teoría de los discursos en Jacques Lacan. La formalización del lazo social*, Buenos Aires, Letra Viva.
- BECK, U. (2006). *La sociedad del riesgo*. Hacia una nueva modernidad, Barcelona, Paidós.
- BAUMAN, Z. (2008). *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2010). *Mundo consumo*. Ética del individuo en la aldea global, Buenos Aires, Paidós.
- COPPO, D. (2010). *Lacan-Marx. Una introducción al seminario 17*, Buenos Aires, Letra Viva.
- DIPAOLA, E. (2011). "La producción imaginal de lo social: imágenes y estatización en las sociedades contemporáneas", en *Cadernos Zygmunt Bauman*, v1, n.1, Río de Janeiro, p. 68-84.
- ESPOSITO, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FEATHERSTONE, M. (2000). *Cultura de consumo y posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2010). *La sociedad sin relato*, Buenos Aires, Katz.
- HALL, S. (2011). "¿Quién necesita identidad?", en Hall, S. y du Gay, Paul (comp). *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HARVEY, D. (2008). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JAMESON, F. (2002). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Paidós.
- LAURENT, E. (1992). *Lacan y los discursos*, Buenos Aires, Manantial.
- LACAN, J. (1969-70). *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- LACAN, J. (1972). "Conferencia en Milán", inédito.
- LACAN, J. (1974). "Televisión" en *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Barcelona, Anagrama.
- LACLAU, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE.
- LIPOVETSKY, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. Y SERROY, J. (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Barcelona, Anagrama.
- LYOTARD, F. (1987). *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MAFFESOLI, M. (2005). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires, Paidós.
- MAZZUCA, M. (2012). *La histérica y su síntoma. Una lectura freudiana con los discursos lacanianos*, Buenos Aires, Letra Viva.
- NANCY, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM / Universidad de Arcis.
- NANCY, J. L. (2014). *¿Un sujeto?*, Buenos Aires, La cebra.
- PEUSNER, P. (2008). *El niño y el Otro. Pertinencia de los "cuatro discursos" en la clínica psicoanalítica lacaniana con niños*, Buenos Aires, Letra Viva.
- RECALCATI, M. (2006) *Las tres estéticas de Lacan*, Buenos Aires, Del Cífrado.
- RANCIÈRE, J. (2005). *El inconsciente estético*, Buenos Aires, del Estante.
- SOLER, C. (1996). "El síntoma en la civilización (El psicoanalista y las letosas)", en AA.VV, *La diversidad del síntoma*, Buenos Aires, Orientación Lacaniana.
- TOURAINÉ, A. (2013). *Después de la crisis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

SOBRE LOS AUTORES

ESTEBAN MARCOS DIPAOLA

Pertenencia institucional: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Universidad de Buenos Aires (UBA)

Doctor en Ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Licenciado en Sociología por la misma institución. Es Investigador asistente en CONICET y director de un Proyecto PICT de AGENCIA. Se desempeña como Profesor Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Epistemología de las ciencias sociales de la carrera de Sociología y Profesor Titular del seminario Perspectivas y problemas de investigación en comunicación y cultura, de la Maestría en Comunicación y cultura, en la UBA. También dicta cursos de doctorado. Su último libro publicado es "Comunidad impropia. Estéticas posmodernas del lazo social" (Letra Viva, 2013). Asimismo en el 2014 editó en coautoría con Luciano Lutereau el libro: "Los nombres de Gilles Deleuze" (Pánico el pánico).

LUCIANO LUTEREAU

Pertenencia institucional : Universidad de Buenos Aires

Psicoanalista por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Mg. en Psicoanálisis y Dr. en Filosofía por la misma institución. Es Profesor de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y también es Profesor de la Facultad de Psicología en grado y postgrado. Ha publicado distintos libros de Psicoanálisis y de Filosofía. Su libro más reciente es: "Por amor a Sade. Estética y clínica de la perversión" (La cebra, 2015). En coautoría con Esteban Dipaola publicaron "Los nombres de Gilles Deleuze" (Pánico el pánico, 2014).



NOMBRES DE LACAN, O SLAVOJ ŽIŽEK Y LA ACTUALIDAD DEL PSICOMANÁLISIS

SANTIAGO M. ROGGERONE

RESUMEN

En el presente trabajo expongo las singularidades de la interpretación y apropiación de la obra de Jacques Lacan llevadas a término por Slavoj Žižek. Parto de que el psicoanálisis se estructura en un plano teórico, un plano filosófico y un plano práctico, y en consecuencia intento dar cuenta de cómo el pensador esloveno interviene en cada uno de ellos. Procedo en tres pasos: en primer lugar presento la perspectiva crítico-ideológica desarrollada por el autor, luego atiendo a su defensa de la subjetividad y el materialismo dialéctico y finalmente analizo el concepto de Acto político por él formulado.

PALABRAS CLAVE ŽIŽEK; LACAN; PSICOANÁLISIS.

ABSTRACT

In this paper I present the characteristics of Slavoj Žižek's interpretation and use of Jacques Lacan's work. My premise is that psychoanalysis divides itself in a theoretical, a philosophical and a practical level. Consequently, I explain how the Slovenian philosopher intervenes in each one of these levels. I proceed in three steps: firstly I present the ideology critique developed by the author, then I attend to his defense of subjectivity and dialectical materialism, and finally I analyze the concept of political Act formulated by him.

KEYWORDS ŽIŽEK; LACAN; PSYCHOANALYSIS.

En nuestro marco socio-cultural, *Jacques Lacan* es un importante significante con el que se estructura el saber que informa a una práctica o clínica psicoterapéutica sumamente difundida. A saber: el psicoanálisis. No obstante, en otros contextos *Lacan* es asimismo el nombre que da cuerpo a una teoría que excede el ámbito de la psicología y la psicopatología; el nombre con el que ha conseguido confeccionarse una metodología de investigación (anti-)filosófica; el nombre, en suma, no sólo de una terapia sino también de una práctica política. Estos otros *nombres de Lacan*, verdaderamente poco escuchados y pronunciados en urbes tan psicoanalizadas como la de Buenos Aires, han sido dados por una serie de discípulos que, como otrora hiciera el movimiento joven hegeliano, se ubican a la izquierda del maestro y bregan por llevarlo más allá de sí mismo. Es que si hay un *centro*, representado por la Asociación Mundial de Psicoanálisis y el inefable Jacques-Alain Miller -guardián, principal difusor y suministrador a cuentagotas de la obra de Lacan- y hasta una *derecha* ortodoxa que se sirve, casi maniaco-obsesivamente, del legado conceptual contenido en los escritos y seminarios para analizar a aquellos neuróticos que -claro está- se encuentran en condiciones de abonar los honorarios correspondientes, tiene también que haber una *izquierda*.

Son varios los que han coincidido en referirse a la constelación de pensamiento donde intervienen esos discípulos que llevan a Lacan hasta el borde como *izquierda lacaniana*¹. Rótulo éste que de por sí moviliza al debate y la controversia, pues ante todo el psicoanalista francés fue un excéntrico, oscuro y hasta místico clínico que jamás demostró poseer demasiado interés por la vida política, manteniéndose siempre crítico, escéptico y poco receptivo hacia el mundo de las izquierdas y el ideario revolucionario todo. Es quizás por ello que el significante de izquierda lacaniana, indica uno de los autores que apela con más decisión a su uso, se desliza “continuamente sobre sus significados potenciales” -puesto que “no es posible desligar el surgimiento de cualquier objeto de discurso del proceso performativo de su nombramiento” (Stavrakakis, 2010: 22), pronunciar o escribir el mismo implica necesariamente *construirlo*. Por consiguiente, si algo como una definición cabe, ella sólo puede ser la de “un nuevo horizonte teórico-político” marcado por una radical heterogeneidad; la de un “campo de intervenciones políticas y teóricas que explora con seriedad la relevancia del pensamiento lacaniano para la crítica de los órdenes hegemónicos contemporáneos” (ibídem: 20). Pese a la gran diversidad de propuestas contenidas en su seno, la izquierda lacaniana se caracteriza entonces por hacer del trabajo de Lacan una *teoría de la lucha social y la transformación del mundo; una crítica implacable del estado de cosas existente*.

El paralelo con la izquierda hegeliana y puntualmente con el marxismo no podría ser más evidente. Como los actuales pensadores y activistas que llevan a Lacan hasta un extremo, Marx y sus camaradas fueron más allá de Hegel sin renunciar a él para concebir así una teoría y una práctica con las que pudiera cambiarse el mundo. Pa-

ralelo éste, por tanto, que tiene que ver con -esto es, *está emparentado, intercedido* y hasta *condicionado por-* aquel paralelo entre marxismo y psicoanálisis sobre el que tanto se ha hablado². Es cierto que “el reduccionismo psicoanalítico en el estudio de los problemas sociopolíticos”, tan caro a Wilhelm Reich y las distintas versiones del freudomarxismo, “ha conferido a los psicoanalistas una merecida mala reputación entre los historiadores, los sociólogos y los científicos políticos” (Stavrakakis, 2007: 13). Sin embargo, marxismo y psicoanálisis podrían aún ser concebidos como dos proyectos fundamentalmente homólogos -a fin de cuentas, “el análisis” jamás es “una teoría aislada, la psicología de un individuo en soledad”, y el analizante nunca es “un ‘vagabundo solitario’”: él se convierte en lo que es “al vincularse con otro, con su analista” (ibídem: 15). Empleando la terminología del joven Jürgen Habermas, podría decirse que ambos proyectos son “ciencias orientadas hacia la crítica” -y el sentido de cientificidad aquí no es el positivista anglo-francés sino más bien el asociado con la *deutsche Wissenschaft-*, que se encuentran informadas por un “interés *emancipatorio* del conocimiento” (Habermas, 1984: 168). Asimismo, podría afirmarse que se estructuran igualmente mediante otros tres proyectos, los cuales -y éste es el punto del que parto- si bien se encuentran (sobre)determinados por un único objetivo o interés -*la crítica y la transformación de lo que es-* y se anudan a la manera borromea en que lo hacen los registros lacanianos de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real, poseen una autonomía eminentemente relativa: el proyecto científico del materialismo histórico y el proyecto teórico del desarrollo de una psicología y psicopatología; el proyecto filosófico del materialismo dialéctico y el proyecto de un método investigativo propiamente psicoanalítico -esto es, la anti-filosofía del psicoanálisis-; y finalmente, el proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo y el proyecto de la clínica psicoterapéutica.

Si ser actual es resistir la prueba del tiempo, preguntarse por la actualidad del psicoanálisis equivale a preocuparse entonces por el estado en que se hallan sus proyectos -esto es, por la situación en la que se encuentran las partes componentes de una destacada teoría crítica de la subjetividad y la comunicación sistemáticamente distorsionada. Vale decir, la actualidad del psicoanálisis tiene que ver con la puesta a punto, reformulación y reescritura de los tres proyectos a través de los que aquél se articula. Esto no significa que el psicoanálisis deba ser abandonado, por ejemplo, como terapia analítica -es decir, como proceso de ilustración en el que, mediante el diálogo y la conversación, el analizante llega a la autorreflexión y la verdad. La sola amenaza contemporánea de la completa sustitución del análisis por la psicofarmacología nos advierte de ello. No obstante, sí debemos animarnos a dar el paso que tal vez pueda llevarnos

¹ Cfr. Alemán (2009); Robinson (2004); Stavrakakis (2010); Zarka (2004).

² Véase, por ejemplo, Vainer (2009).

Con esta intuición como telón de fondo, en lo que sigue intentaré determinar los contornos del nombre teórico, el nombre filosófico y el nombre político dados a Lacan por quien es la estrella insoslayable de esa izquierda que hoy se aventura, justamente, más allá del psicoanálisis. Me refiero, por supuesto, a Slavoj Žižek. Como otros miembros del campo de fuerzas de la izquierda lacaniana, Žižek no es un marxista ni un psicoanalista. Se trata, en lo fundamental, de un filósofo cuyo trabajo se enmarca en aquello que Razmig Keucheyan (2013) ha designado como las nuevas teorías críticas de la sociedad surgidas tras el colapso del bloque soviético y la imposición del neoliberalismo como única alternativa. Žižek no es, sin embargo, cualquier clase de filósofo. El pensador oriundo de Liubliana es ante todo un *filósofo hegeliano* -“un defensor del lacanalthusserianismo vía Hegel”, puntualiza Bruno Bosteels (2012: 13). Como indica Alain Badiou -quien sin lugar a dudas es el mejor lector del trabajo de Žižek-, “su verdadero maestro es Hegel, de quien ofrece una interpretación completamente nueva, pues deja de subordinarla al tema de la Totalidad” (Badiou, 2010: 21). A los fines trazados, lo que esto significa es que debe tenerse en cuenta que cuando Žižek pronuncia los nombres de Lacan lo hace siempre a través de Hegel. Pues en tanto fiel seguidor del idealista alemán, Žižek parecería estar en condiciones de cumplir con lo que Badiou plantea, justamente, en *Condiciones* -a saber: es “filósofo contemporáneo [...] aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan” (Badiou, 2002: 187). En pocas palabras, el Lacan *à la Hegel* de Žižek es un Lacan desconocido, diferente -al fin y al cabo, la tesis fuerte del esloveno es que Lacan “fue todo el tiempo [...], explícitamente primero y secretamente después, un magnífico hegeliano” (Badiou, 2010: 21); que su contribución consiste básicamente en “una repetición de Hegel” (Žižek, 2012: 5)³.

No es por consiguiente éste un escrito *sobre Lacan* sino más bien *sobre los nombres que a él le son conferidos a partir de un peculiar trabajo de lectura*; no un escrito *sobre el psicoanálisis en cuanto tal* sino más bien *sobre su actualidad*⁴. En mi exposición procederé del siguiente modo: en un primer paso daré cuenta de la interpretación del marco categorial psicoanalítico que Žižek realiza a los fines de articular una perspectiva crítico-ideológica (I); hecho esto concederé atención a las implicancias filosóficas de esta singular lectura -atenderé sobre todo a la idea de sujeto y la defensa del materialismo dialéctico llevada a término por el autor- (II); por último analizaré raudamente el corolario práctico más importante que Žižek extrae de esta forma de lidiar con el psicoanálisis lacaniano, plasmado en la formulación del concepto de Acto político (III).

La premisa fundamental de la intervención de Žižek reposa en que el marco conceptual que Lacan desarrolló a los fines de tematizar y analizar la psique individual puede ser puesto a funcionar para dar cuenta de *lo social*. Ciertamente, en lo que a esto respecta el filósofo esloveno no hace más que enrolarse en las filas de los adherentes al *giro simbólico* que en su momento propuso Claude Lévi-Strauss -es decir, en la tradición del análisis estructural que extrapola el instrumental lingüístico a ámbitos de investigación que lidian con sujetos que no detentan el carácter axiomáticamente individual del sujeto del habla. En el caso de Žižek, el sujeto que es objeto de análisis es eminentemente colectivo. Por fortuna, el carácter de este sujeto no ha conducido al pensador oriundo de Liubliana a los puntos ciegos y entrapamientos de la perspectiva revisionista de la psicología social que fuera desplegada por el freudomarxismo. En efecto, en su intento de realizar un análisis de la sociedad, Žižek se cuida de llevar a cabo “una ‘socialización’ y una ‘historización’ del inconsciente freudiano” (Žižek, 2003a: 21), de “proveer un lenguaje común para el materialismo histórico y el psicoanálisis” (ibídem: 28) -en pocas palabras, de reemplazar los presupuestos del marxismo por los del edificio freudiano.

Es importante señalar que, en Žižek, la extrapolación de los insumos teóricos desarrollados originalmente por Ferdinand de Saussure está mediada por la apropiación que Lacan supo hacer de los mismos. La realidad social es básicamente a Žižek lo que la realidad psíquica era a Lacan: *una yuxtaposición del registro imaginario y el registro simbólico sobredeterminada por lo Real*. Para el esloveno la sociedad es del orden de lo Simbólico -y en lo que a esto respecta, Žižek no hace más que seguir las premisas de *Hegemonía y estrategia socialista*, pues para él “la sociedad no existe”, “no hay un espacio neutral, ni una realidad neutral, que puedan ser descritos objetivamente en primer lugar, y desde los que luego desarrollamos la idea de antagonismo”⁵ (Žižek, 2006a: 77). Pero asimismo, ella se encuentra atravesada por fantasías imaginarias que impiden que tenga lugar un encuentro con lo Real del trauma o el antagonismo reprimi-

3 De la vastísima cantidad de introducciones críticas a la obra del filósofo de Liubliana que han sido producidas en el marco de los *Žižek Studies*, la mejor sigue siendo la de Johnston (2008).

4 Que el lector no espere por tanto encontrar citas o referencias directas al trabajo de Lacan. Se dará por supuesto, asimismo, que él se encuentra más o menos familiarizado con la terminología psicoanalítica. En cuanto a la obra lacaniana, dividida en los célebres *Écrits* y los hasta el momento diecisiete seminarios transcritos y publicados, demás está decir que la bibliografía secundaria es sumamente voluminosa. Una introducción a ella especialmente recomendable puede hallarse en Roudinesco (1994); cfr., además, el diccionario que la autora confeccionó junto a Plon (2011).

5 “Debemos ubicarnos firmemente en el campo de la articulación, y para ello debemos renunciar a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales. Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como ‘esencia negativa’ de lo existente, y a los diversos ‘órdenes sociales’ como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso la multiforiedad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el ‘orden social’ ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una ‘sociedad’, ya que lo social carecería de esencia” (Laclau y Mouffe, 2004: 132).

do que la sobredetermina -comúnmente, la lucha de clases. En última instancia, éstos son los presupuestos que a partir de 1989 permitieron a Žižek trazar los límites de una novedosa teoría crítica de la ideología.

Ahora bien, la formulación de la teoría crítica žižekiana se encontró desde el inicio entrelazada con al menos otras dos cuestiones. Efectivamente, el objetivo de la empresa a la que se dio comienzo en *El sublime objeto de la ideología* era “triple”: 1) introducir “los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano” y demostrar que ellos formaban parte de una teoría que era “la versión contemporánea más radical de la Ilustración”; 2) “reactualizar la dialéctica hegeliana haciendo de ella una nueva lectura con base en el psicoanálisis lacaniano”; 3) “contribuir a la teoría de la ideología” mediante la aplicación de “conceptos lacanianos cruciales” a “temas clásicos (fetichismo de la mercancía y demás)” (Žižek, 2005a: 30). Para Žižek estos objetivos se encontraban interpenetrados debido a que la redención de Hegel a través de Lacan que se proponía -según el autor, la única vía mediante la cual podía salvarse realmente el legado del idealismo alemán- constituía la garantía última de “una nueva manera de abordar la ideología” que permitiera “captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, ‘totalitarismo’, el frágil estatus de la democracia)”, eludiendo “cualquier tipo de trampas ‘posmodernas’ (como la ilusión de que vivimos en una condición ‘posideológica’)” (ibidem: 31).

En relación al primero de los objetivos hay que señalar que, a entender de Žižek, las críticas que atribuyen un presunto oscurantismo al psicoanálisis lacaniano así como las que le instruyen el cargo de logocentrismo, entrañan una completa farsa. Al tiempo que la orientación dada al psicoanálisis gracias a Lacan se caracteriza por exponer la inconmensurabilidad de los tres modos de manifestación que demarcan la existencia -esto es, lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real-, implica un esfuerzo racional e ilustrado mediante el cual se busca comprender las más oscuras fantasías que acosan a los sujetos de la modernidad. Para Žižek el psicoanálisis lacaniano “es totalmente incompatible con el posestructuralismo” (ibidem: 201) y se distancia tanto de las ideologías posmodernas que denuncian la Ilustración como de las filosofías relativistas que renuncian a la verdad. En contrapartida a la referencia nihilista en la que supo abreviar buena parte de la *intelligentsia* parisina *sesentayochesca*,

la obra de Lacan no hace casi referencias a Nietzsche. Lacan siempre insiste en el psicoanálisis como una experiencia de verdad: su tesis de que la verdad está estructurada como una ficción no tiene nada que ver con una reducción posestructuralista de la dimensión de verdad a un “efecto de verdad” del texto (*ibidem*: 202)

La empresa de Lacan tiene que ver sobre todo con el revelamiento de “una verdad insoportable” con la que es preciso “aprender a vivir” (Žižek, 2008b: 13); vale decir, con “una lucha apasionada por la afirmación de la verdad” (Žižek, 2002: 246). En manos de Lacan, el psicoanálisis adquiere un “tenor filosófico” (Žižek, 2008b: 13) mediante el cual logra diferenciarse radicalmente de todas las demás perspectivas.

Para Lacan, el psicoanálisis no es en principio una teoría y una técnica de tratamiento de perturbaciones psíquicas, sino una teoría y una práctica que confronta a los individuos con la dimensión más radical de la existencia humana. El psicoanálisis no le enseña a un individuo cómo acomodarse a las demandas de la realidad social; en lugar de ello, explica el modo en el que algo como la “realidad” se constituye en primer término. El psicoanálisis no permite que un ser humano acepte la verdad reprimida acerca de sí mismo: explica cómo la dimensión de la verdad surge en la realidad humana. En la concepción de Lacan, formaciones patológicas como la neurosis, la psicosis y las perversiones tienen la dignidad de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad [...] La crítica principal de Lacan a otras concepciones psicoanalíticas apunta a su orientación clínica: para Lacan, la meta del tratamiento psicoanalítico no es el bienestar, una vida social exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con las coordenadas y los atoladeros elementales de su deseo (*ibidem*: 13-14)

Por consiguiente, a través de una peculiar interpretación de Lacan como la que es llevada a cabo por Žižek -una interpretación revolucionaria que se delimita de las lecturas conservadoras y liberales y que en definitiva no hace más que poner en práctica el método de lectura lacaniano para así “leer textos de otros *con* Lacan” (*ibidem*: 15)- las patologías sociales pueden ser conceptualizadas no como excesos de la razón sino como consecuencias de su falta de profundización. Efectivamente, *avec* Lacan las fuerzas irracionales que acechan la sociedad, la cultura y la política pueden ser tematizadas como productos de la colonización de la Ilustración por parte del capitalismo.

A causa de todo esto, en el contexto de la emergencia del nuevo orden mundial de la década de 1990, a los ojos de Žižek el psicoanálisis lacaniano parecía contener los insumos teóricos fundamentales con los que resultaba factible someter a crítica el llamado consenso post-ideológico mediante el cual la política pasaba a ser entendida como una mera administración (post-política) de la realidad social. Contrariando las voces que amparadas en los avances de las neurociencias sentencian la muerte de Freud y de todo lo que tenga que ver con él, el filósofo esloveno sugiere que “recién ahora ha llegado el momento del psicoanálisis” (*ibidem*: 12), que recién ahora “los descubrimien-

tos de Freud aparecen [...] en su verdadera dimensión” (ibídem: 13).

En efecto, hacia 1989 el pensamiento anti-filosófico de Lacan -se trata éste de un pensamiento caracterizado por la detección de la canallada filosófica, que representa, vale decir, “lo que es en la filosofía más que filosofía” (Žižek, 2006b: 32)- evocaba un arma con la que se podía batallar en la academia, ámbito en donde precisamente a causa del furor del discurso de la posmodernidad y la moda del post-estructuralismo, el consenso post-ideológico y la mala prensa de la racionalidad eran más fuertes. En definitiva, era en la academia donde la perspectiva de los estudios culturales rechazaba al marxismo como una filosofía esencialista, fundamentalista y económicamente reduccionista; era en la academia donde se proponía reemplazar la política clasista por una política identitaria y multiculturalista mediante la cual pudiera aspirarse al reconocimiento; era en la academia donde, amparándose en pensadores tan disímiles como Jürgen Habermas o Jacques Derrida, resultaba verdaderamente “más fácil imaginar el ‘fin del mundo’ que un cambio mucho más modesto en el modo de producción” (Žižek, 2008a: 7).

Sirviéndose entonces de los insumos que le brindaban el psicoanálisis lacaniano, Žižek se abocó en textos como *El sublime objeto de la ideología* a polemizar con el llamado consenso post-ideológico. A entender del pensador esloveno, el postulado posmoderno de que, en la fase tardía, transnacional y globalizada del capitalismo, los individuos no tienen ya ninguna identidad socio-simbólica prefijada y por tanto son demasiado cínicos como para creer en las ideologías, entraña problemas. Para Žižek el legado de Marx continúa siendo sumamente actual. Es por eso que tematiza las afinidades existentes entre la noción freudiana del inconsciente y el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía. Dicha tematización le permite concebir la realidad social no como una entidad desconocida por los sujetos sino como una fantasía que los estructura. Según Žižek, las creencias de los sujetos en las fantasías son del orden de lo Simbólico -esto es, se encuentran atravesadas por el gran Otro (son creencias en el gran Otro)- pero poseen fundamentos imaginarios. Por el contrario, el conocimiento o saber es del orden de lo Real e implica el reparo en la inconsistencia radical de lo Simbólico y en las fantasías que lo robustecen.

Žižek sostiene entonces que la realidad socio-simbólica es una ficción extremadamente eficaz que se constituye a instancias de fantasías que distorsionan lo Real. Pero bien, ¿cómo se articula esta realidad socio-simbólica? Siguiendo en parte la *Crítica del juicio* de Kant, Žižek responde que la realidad toma forma -se estructura- a través de algún *sublime objeto de la ideología* -es decir, a través de algún *significante-amo* o *point de capiton* mediante el que se encadenan los restantes significantes. Los postulados posmodernos del consenso post-ideológico yerran, pues hoy día los sujetos creen en sus sublimes objetos de la ideología -Dios, la nación, la democracia, la libertad- como nunca antes. Esto obedece a que, actualmente, la eficacia simbólica tiende a la crisis

y por tanto lo Imaginario se *superyoiza*; como consecuencia, la *jouissance* adquiere la dimensión de un factor político-ideológico.

El goce en sí, que nosotros experimentamos como "transgresión", es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado; cuando gozamos, nunca lo hacemos "espontáneamente", siempre seguimos un cierto mandato. El nombre psicoanalítico de este mandato obsceno, de ese llamado obsceno, "¡Goza!", es superyó (Žižek, 1998: 22)

Žižek plantea que a causa de la transgresión inherente al deseo, en una sociedad perversa como la del tardocapitalismo en donde todo está permitido, el goce se estructura como un paradójico ascetismo hedonista. En otras palabras, en el capitalismo tardío la ideología es por demás efectiva debido a que bloquea el acceso al goce -es decir, a lo Real reprimido- mediante una incitación a gozar.

En última instancia, es por obra de la fantasía ideológica que se edifica el deseo que domestica el goce real. Lo que posibilita la *traversée du fantasme* ensayada por la crítica de la ideología es develar el carácter simbólico-ficcional del deseo -es decir, exponer su inconsistencia constitutiva- y por ende sentar las bases del acceso a lo Real reprimido del goce -esto es, sentar las bases de un saber del antagonismo cuya obliteración ideológica a través de la creencia esclaviza las mentes de los individuos para conminarlos a gozar obscenamente.

Siguiendo a Lacan, Žižek señala que el proceso de subjetivación ideológica conlleva el recubrimiento de la inconsistencia o falla por la que el sujeto en cuanto tal se encuentra atravesado. A su entender, el sujeto es eminentemente femenino y se halla ligado al vacío de lo Real. En definitiva, el rol ideológico de las ficciones simbólicas y las ilusiones imaginarias que otorgan consistencia a la realidad no es otro que el de ocultar a los individuos de la posición subjetiva femenina que pueden asumir. Mientras que la lógica masculina es una lógica de la excepción constitutiva, la femenina es una lógica del no-todo. Es precisamente por ello que el presupuesto elemental del atravesamiento de la fantasía ideológica es el de la asunción de una posición subjetiva femenina. Efectivamente, lo que tal posición permite es reconocer que toda objetividad conlleva una fantasía; vale decir, que la realidad misma depende de la distorsión de su carácter

6 Para una introducción al tópico de la anti-filosofía, cfr. Groys (2012); a propósito de la relación que Lacan mantiene con el mismo, véase Clemens (2013).

inconsistente, fallido.

Además del atravesamiento de la fantasía, es vital para la crítica de la ideología disolver el vínculo social fantasmático a través del aislamiento del “núcleo horrendo” del “goce idiota” (Žižek, 2000: 215). Según Žižek, si se entiende al síntoma como *sinthome* puede ponerse en crisis al gran Otro, pues al proceder de ese modo se le confiere el estatuto de un pequeño trozo de lo Real. En relación a lo Simbólico, el síntoma puede funcionar como un resto de la *jouissance* real que socava a las definiciones universales. Es justamente en este sentido que el filósofo esloveno nos exhorta a *gozar (femeninamente)* nuestros síntomas. No alcanza entonces con que la crítica produzca una identificación con el contenido sintomático de la ideología; hace falta, además, dar lugar a una identificación con el *sinthome* que estructura al núcleo real del goce. Y una identificación de tal carácter sólo puede ser llevada a cabo, de nuevo, si se asume la lógica del no-todo que expone la naturaleza ficcional de la universalidad simbólica. Vale decir, si se asume plenamente la posición subjetiva femenina que posibilita realizar el atravesamiento de la fantasía que regula la estabilidad simbólica.

En síntesis, debido al estatuto que alcanza la *jouissance* en la actualidad, la función de la ideología no consiste ya en “ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 1998: 76). Por su parte, la crítica de la ideología persiste aún como un procedimiento válido, cuyo sostén -“el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como ‘ideológico’”- “no es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo” (Žižek, 2008a: 36). La crítica de la ideología apunta a poner en crisis las creencias y mediante la interpretación de los síntomas, el atravesamiento de las fantasías, la identificación con el goce, la exposición de la inconsistencia del orden simbólico y la generación de un encuentro con lo Real, dar lugar a un saber no-ideológico de los sublimes objetos de la ideología.

II

Lo que ante todo sustentó el consenso post-ideológico de la década de los noventa fue el intento de aniquilar la subjetividad. No obstante, como si se tratara de un espectro, el sujeto ha logrado persistir, asechando y asediando a quienes se visten con ropajes de verdugos. Al tanto de ello, Žižek ha buscado cada vez más “reafirmar el sujeto cartesia-

no" (Žižek, 2002: 10). En toda una alusión al *Manifiesto comunista*, al comienzo de *El espinoso sujeto* sugiere que un espectro ronda la academia occidental...

...el espectro del sujeto cartesiano.

Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere reemplazar el "paradigma cartesiano" por un nuevo enfoque holístico) y el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de "atravesar" el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemónium de fuerzas competitivas) y los "ecólogos profundos" (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el cogito supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina) (*ibidem*: 9)



Ante esta verdadera cruzada entablada contra la concepción de la subjetividad *à la cogito ergo sum*, lo que en definitiva urge es llevar a cabo un “manifiesto filosófico” (ibídem: 10) de ella. Para esto, Žižek se distancia de sus colegas post-fundacionalistas -pienso aquí puntualmente en Ernesto Laclau y Badiou- debido a que ante Heidegger y Lacan opta decididamente por el segundo⁷. La razón de esta preferencia radica en el hecho de que Lacan permite “delinear los contornos de un concepto de la subjetividad que no se adecua al marco de la idea heideggeriana del nihilismo inherente a la subjetividad moderna” (ibídem: 19). Asimismo, lo que posibilita Lacan para Žižek es “situar el punto del fracaso intrínseco del edificio filosófico de Heidegger, e incluso la cuestión discutida a menudo de las eventuales raíces filosóficas de su compromiso nazi” (ídem).

El pensamiento anti-filosófico lacaniano no tiene nada que ver con Heidegger: como ya fue indicado, el oriundo de Liubliana ve a Lacan como un pensador ilustrado, responsable de un nuevo *giro copernicano* que se encuentra en las antípodas de un filósofo que culpa al sujeto moderno de la manipulación tecnológica y la destrucción de la naturaleza. Es cierto, como apunta Žižek en el prefacio a la segunda edición de *El espinoso sujeto*, que en un principio el psicoanalista francés aceptaba “la crítica heideggeriana del cogito cartesiano” pero al ir avanzado en su itinerario intelectual pasó a concebir al cogito como “sujeto del inconsciente” (ibídem: I). En el contexto de este viraje, el rechazo de la distinción heideggeriana entre un “sentido ontológico de apertura en la cual las cosas aparecen” y un “sentido óntico de la realidad, de entidades existiendo en el mundo” (ibídem: VI) que Lacan había realizado previamente, adquiriría todo su esplendor. La hipótesis ontológica lacaniana por excelencia es que “*algo -algún elemento- debe ser radical (y constitutivamente excluido)*” (ídem); este algo, por supuesto, es el *objet petit a*, el “objeto-causa del deseo o plus-de-goce” (ibídem: VII). La hipótesis en cuestión es lo que a Lacan le permite modificar “el tema heideggeriano del lenguaje como la casa del ser” (ídem). En efecto, vista desde la perspectiva lacaniana esta casa no es más que una “*casa de torturas*” (ídem). Heidegger ignora “este otro lado oscuro y torturante de nuestro habitar el lenguaje”; en su edificio filosófico “no hay lugar para lo Real de la *jouissance*” (ídem). No es que el ser *sea-para-la-muerte* sino que se halla “entre-dos-muertes” (ibídem: VIII) -una *simbólica, otra real*. En suma, Lacan no acepta el acuerdo entre el ser y el logos (de ahí que sea un anti-filósofo): se inclina por tematizar una dimensión de lo Real que es “indicada por la conjunción imposible entre sujeto y *jouissance*” (ibídem: XI).

En última instancia, es a causa de todo esto que, a partir de 1966-1967 -es decir, en el contexto del seminario sobre la lógica de la fantasía-, el psicoanalista francés pudo llevar a cabo un “pasaje en reversa de Heidegger hacia Descartes, hacia el *cogito* cartesiano”:

Lacan comienza aceptando el punto heideggeriano de que el cogito cartesiano — piso de la ciencia moderna y su universo matematizado— anuncia el punto culminante del olvido del Ser; pero, para Lacan, lo Real de la *jouissance* es precisamente externo al Ser, de forma que aquello que —para Heidegger— sirve como argumento contra el cogito, para Lacan es un argumento a favor de él: lo Real de la *jouissance* solo puede ser abordado cuando dejamos el dominio del ser. Es por esto que, para Lacan, no solo el cogito no debe ser reducido a la autotransparencia del pensamiento puro, sino que —paradójicamente— el cogito es el sujeto del inconsciente, la brecha/corte en el orden del Ser a través del cual lo Real de la *jouissance* se abre paso (*idem*)

Pero en su defensa lacaniana del sujeto Žižek va más allá de Descartes. El tratamiento del sujeto como brecha dialéctica -como abertura, vacío o ausencia “que precede al gesto de subjetivación” (ibídem: 171) y cuya contingencia “sostiene el orden universal del ser” (ibídem: 174)- adquiere su clímax en el idealismo alemán, que en definitiva lo que hizo fue radicalizar la perspectiva cartesiana. Es en particular en Hegel y la idea de *die Nacht der Welt* donde Žižek encuentra la mayor afinidad electiva con el pensamiento de Lacan. Dicha idea, sugiere el autor en trabajos como *Tarrying with the Negative*, formulada por Hegel en su *Filosofía real* de 1804-1805, evoca un momento de locura abismal negativa sin el cual no hay lugar para el logos; un gesto de repliegue sin el cual no hay subjetividad. Para Hegel entonces el sujeto se constituye tras la salida de la locura, luego de atravesar la noche del mundo. Del mismo modo, la teoría psicoanalítica de Lacan plantea que

al repliegue en sí mismo, al corte de los vínculos con el ambiente, le sigue la construcción del universo simbólico que el sujeto proyecta sobre la realidad, como una especie de formación sustitutiva, destinada a compensar la pérdida de lo Real inmediato, presimbólico [...] La necesidad ontológica de “la locura” reside en el hecho de que no es posible pasar directamente desde el “alma animal” pura, inmersa en su mundo vital natural, a la subjetividad “normal” que habita en su universo simbólico. El “mediador evanescente” es el gesto “loco” del repliegue radical respecto de la realidad, que nos abre el espacio para su (re)constitución simbólica [...] Lo que Hegel llama “la noche del mundo” (el dominio fantasmagórico, presimbólico de las

7 A propósito del pensamiento post-fundacional y el heideggerianismo de izquierdas, cfr. Marchart (2009). Para un contrapunto entre las posiciones de Žižek y Badiou, véase Johnston (2009). Por su parte, un buen repaso de las semejanzas y diferencias de los planteos de Žižek y Laclau puede hallarse en Petrucci (2010: cap. X).

pulsiones parciales), es un componente innegable de la autoexperiencia más radical del sujeto (*ibidem*: 46)

Y este vínculo que Žižek establece entre el psicoanálisis y Hegel se extiende a Schelling, quien al explicar el origen de Dios en *Las edades del mundo* anticipa el tratamiento lacaniano de la subjetividad. La transición de Dios al mundo a la que se refiere Schelling, plantea Žižek en *El resto indivisible*, es una cifra del pasaje de lo Real a lo Simbólico, de la pulsión al lenguaje, de la *jouissance* al deseo, de la locura pre-subjetiva a la cordura y normalidad por la que estamos condicionados. Como el sujeto en Lacan, que al ser castrado ingresa en el orden simbólico eludiendo la psicosis y la perversión pero pagando el precio de la neurosis, el mundo surge en Schelling como consecuencia de la intención divina de salir de un torturante y autodestructivo atoladero. Vale decir, la filosofía místico-cristiana schellingiana anticipa a Lacan a causa de que da cuenta del carácter incompleto de la realidad subjetiva.

Resumiendo, el hecho de que Žižek opte por Lacan antes que por Heidegger, el hecho de que reafirme al sujeto cartesiano como sujeto del inconsciente, el hecho de que persista en el horizonte del idealismo alemán, el hecho de que conciba la realidad como una malla ontológicamente incompleta, es lo que lo aleja de la constelación del pensamiento post-fundacional. En tanto lacaniano convencido y consecuente, Žižek no abona a la oposición entre un plano ontológico y un plano óntico, entre lo político y la política, entre el ser y el acontecimiento. A entender del filósofo esloveno, la lógica acontecimentalista convencional “es demasiado idealista”: perpetúa la “oposición kantiana entre el ser, que es simplemente un orden del ser sedimentado, y el momento mágico del acontecimiento de la verdad” (Žižek, 2006a: 131). Por el contrario, la perspectiva filosófica žižekiana es de índole materialista. Lo que ella interroga es “cómo puede emerger un acontecimiento del orden del ser”, “cómo pensar la unidad del ser y el acontecimiento”, “cómo tiene que estar estructurado el orden del ser para que sea posible algo como un acontecimiento” (idem).

En *Visión de paralaje*, el pensador esloveno establece con precisión los fundamentos básicos de la ontología materialista bosquejada en su defensa previa del sujeto. El objetivo de este libro, de hecho, radica en “recuperar la filosofía del *materialismo dialéctico*” (Žižek, 2006b: 12) -una recuperación que es llevada a término, claro está, a través de una feroz y despiadada repetición de Lacan, a través de un frío y cruel encuentro con Hegel. ¿Pero por qué el interés en esta singular filosofía? Al igual que Badiou, Žižek está convencido de que el “(re)comienzo” del materialismo dialéctico, pese a todo lo embarrado que el término pueda estar con el estalinismo, entraña una “necesidad absoluta” (Badiou, 1969: 33). Es decir, Žižek cree que vale la pena luchar

por el materialismo dialéctico a causa de su *idiotez* congénita. Tomando distancia de la *lecture symptomale* althusseriana de El capital con la que se intentaba dar con lo específico de la filosofía marxista, el esloveno considera que el materialismo dialéctico importa allí donde “representa su propia imposibilidad”, pues, pensado desde ese lugar, deja de constituir una “ontología universal”: su *objeto* pasa a ser “la brecha misma que, para siempre, constitutivamente, vuelve imposible la ubicación del universo simbólico dentro del horizonte más vasto de la realidad, como su región especial” (Žižek, 2003a: 192). Bien conceptualizado, por lo tanto, el materialismo dialéctico sólo puede ser un recuerdo de que “el horizonte de la práctica histórico-simbólica es ‘no-todo’, que está intrínsecamente ‘descentrado’, fundado en el abismo de una fisura radical: en resumen, que lo Real como su causa está para siempre ausente” (ibídem: 193); de que “la verdad es femenina” (Žižek, 2006b: 215), de que mientras “los hombres se sacrifican por una Cosa” -es decir, por *algo, todo* o incluso *más que todo-*, las mujeres pueden hacerlo “por nada” (ibídem: 120) o, como versa el título de uno de los últimos libros del filósofo de Liubliana, *menos que nada* —es decir, por el vacío o la brecha constitutiva de todo sujeto.

Asumiendo una estricta “posición hegeliana-lacanian” (ibídem: 13), Žižek busca entonces dar nueva vida filosófica al materialismo dialéctico. Lo hace a través de la noción de “brecha de paralaje, la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común” (ibídem: 11-12), que en términos generales constituye una reescritura de la anamorfosis lacianiana⁸. En otras palabras, la recuperación de la filosofía del materialismo dialéctico por la que aboga Žižek estriba en reemplazar la ley de la “lucha de los opuestos” -que ciertamente habría sido “colonizada/obstruida por la noción *New Age* de la polaridad de los opuestos (yinyang, etc.)”- por el “concepto de ‘tensión’ inherente, brecha, no coincidencia del propio Uno” (ibídem: 16).

La noción de paralaje -de *doublure*, de recodo, de curvatura, de vuelta interna- hace justicia al materialismo dialéctico porque, tomando distancia del idealismo y el mecanicismo, postula que lo que rige durante el proceso subjetivo es la apertura radical. Con la noción en cuestión, el materialismo dialéctico puede apoyarse en que “es el mismo ‘Todo’ el que es no-Todo, inconsistente, marcado por una irreductible contingencia” (ibídem: 116). Sirviéndose de ella, está en condiciones de dedicarse de lleno al problema de “cómo emerge, desde el orden chato del ser positivo, la verdadera brecha entre pensamiento y ser, la negatividad del pensamiento” (ibídem: 15) —esto es, cómo

⁸ La noción fue desarrollada originalmente por Kojin Karatani (2003).

emerge la “diferencia mínima” (ibídem: 27) *entre lo óptico y lo ontológico, cómo toma forma la “cinta de Moebius”* (ibídem: 45) *a través de la que ambos planos se entrelazan*. Se trata de una herramienta conceptual tan potente porque dota al acontecimiento -a la política, a lo óptico-, de una materialidad tempo-espacial definida. En síntesis,

la solución materialista es [...] que el Acontecimiento no es más que su propia inscripción en el orden del Ser, un corte/ruptura en el orden del Ser por cuya causa el Ser no puede formar nunca un Todo consistente. No hay un Más Allá del Ser que se inscriba en el orden del Ser. No “hay” nada sino el orden del Ser. Aquí debería traerse a colación [...] la teoría general de la relatividad, en la que la materia no curva el espacio sino que es un efecto de la propia curvatura del espacio. Un Acontecimiento no curva el espacio del Ser por su inscripción en él: por el contrario, un Acontecimiento no es más que esa curvatura del espacio del Ser. “Todo lo que hay” es el intersticio, la no coincidencia del ser consigo mismo, a saber, el no cierre ontológico del orden del Ser (Žižek, 2006c: 128-129)

En trabajos más recientes como *Less Than Nothing* y *Absolute Recoil*, Žižek continúa abordando la cuestión de la subjetividad e intentando refundar la perspectiva del materialismo dialéctico -como buen lacaniano que es, está convencido de que sólo repitiendo una y otra vez sus análisis y tesis despejará el terreno para la irrupción de *lo nuevo*. Pero el autor sobrepasa ahora el horizonte abierto por Descartes y el idealismo alemán para poner en pie una “‘dentología’ (la ontología de den, de ‘menos que nada’)” (Žižek, 2014: 5). Žižek explora así el que sin dudas es el interrogante ontológico fundamental: *¿por qué hay algo y no más bien la nada?* La respuesta ensayada es que ello obedece a que la realidad es *menos que nada* -lo que en cierto sentido explicaría por qué la misma necesita ser suplementada con la ficción simbólica. Primero estaría la nada -el vacío, lo Real-, de la que pulsionalmente emergerían por sustracción aquello que Demócrito expresaba con el neologismo $\delta\epsilon\nu$ (den) -literalmente, lo que se obtiene cuando se le quita algo a la nada. A su manera, estos $\delta\epsilon\nu$ -estas partes-de-ninguna-parte, estos órganos sin cuerpo (estas enigmáticas X o sublimes objetos a, para ponerlo en términos estrictamente lacanianos)- preceden a la nada: son “*más que Algo pero menos que Nada*” (Žižek, 2012: 495) -vale decir, pequeños trozos de lo Real más reales que lo Real mismo. Únicamente una vez que la realidad ontológica u orden simbólico irrumpe de la nada, lo que es deviene algo que, por definición, es más que nada. No es que está el Uno y luego la multiplicidad. Por el contrario, primero está la multiplicidad de los $\delta\epsilon\nu$, de los “*los menos-que-Uno* (y por lo tanto de los *menos-que-Nada*)” (ibídem: 957) y sólo después, mediante el proceso de normalización simbólica emerge el Uno.

III

La lectura revolucionaria de Lacan propuesta por Žižek, que como se ha manifestado en los pasos previos se desglosa en un registro teórico y en otro estrictamente filosófico, con el paso del tiempo ha permitido a éste romper con la perspectiva lacausiana de la democracia radical, dar a su propia obra un giro leninista y, más recientemente, apostar por la renovación del comunismo. Habría mucho que decir sobre cada una de estas operaciones fundamentales que el pensador esloveno efectúa en el plano de la política. Lamentablemente, debido al limitado espacio del que dispongo no podré aquí ocuparme de ellas. En cambio, para finalizar con el relevamiento de los nombres otorgados a Lacan por parte de Žižek, me contentaré con exponer la confección del concepto de Acto político por él realizada⁹.

Desde el seminario impartido en 1967-1968 (inédito), Lacan ha ido confiriéndole diferentes modalidades al concepto en cuestión:

el histórico acting out, el psicótico passage à l'acte, el acto simbólico. En el histórico acting out, el sujeto escenifica, como si se tratara de una representación teatral, una solución negociada al trauma al que es incapaz de hacer frente. En el psicótico passage à l'acte, el atolladero es tan desgastante que el sujeto no puede siquiera imaginar una salida —la única cosa que puede hacer es golpear a ciegas lo real, liberar su frustración en una explosión sin sentido de energía destructiva. El acto simbólico puede ser concebido del mejor modo como un gesto puramente formal, auto-referencial, de auto-reivindicación de la propia posición subjetiva (Žižek, 2001: 84)

Concediéndole el estatuto de un acto simbólico con el que se podía dar forma a un nuevo significante-amo, en un principio en Žižek el término funcionaba como una herramienta clave del procedimiento crítico-ideológico concebido en estrecho diálogo con la

⁹ Me he ocupado ya en otros sitios de la teoría žižekiana del Acto; cfr., por ejemplo, Roggerone (2013).

obra de Laclau. No obstante, como sugiere atinadamente Bosteels, lo que en contrapartida el filósofo de Liubliana conceptualiza hoy día como Acto implica “la posibilidad de una transformación política radical del estado de cosas existente” (2011: 176), de -como dice el propio autor- “una intervención trans-estratégica ‘excesiva’ que redefine las reglas y los contornos del orden existente” (Žižek, 2006d: 116). De la elaboración de un procedimiento crítico-ideológico para la radicalización de la democracia a la formulación de una teoría del Acto *stricto sensu* con la que se busca dar nueva vida al comunismo: éste es el itinerario que el concepto recorre en Žižek.

A diferencia del *Acting-out*, el *passage à l'acte* y el acto simbólico, el Acto *qua Acto* apunta entonces a “reestructurar las coordenadas simbólicas mismas de la situación del agente: se trata de una intervención en el curso de la cual la propia identidad del agente cambia radicalmente” (Žižek, 2001: 85). Lo que en última instancia posibilita un Acto, dice Žižek, son las premisas ontológico-materialistas de las que parte. A su entender, “los actos son posibles a causa de la no clausura, de la inconsistencia, de los hiatos ontológicos de una situación” (Žižek, 2011: 318). El espacio ontológico para el encuentro con lo Real que supone todo Acto verdadero siempre puede ser despejado -y por ende, el trastocamiento de la realidad imaginario-simbólica que de dicho encuentro se deriva, en todo momento se halla en el horizonte.

En lo fundamental, son tres los componentes categoriales que posee el Acto político žižekiano: la posibilitación de lo imposible (1), *la traversée du fantasme* (2) y la fidelidad a los principios (3).

1. Considerado desde las coordenadas simbólicas de las cuales emerge, el Acto es imposible. En lo que consiste un Acto es en hacer retroactivamente posible, en posibilitar a posteriori, lo que sin más, desde un determinado punto de vista, se presenta como imposible. La particularidad del Acto es que suspende el “hueco entre el mandamiento imposible y la intervención positiva”: es imposible no en el sentido de que no puede ocurrir sino “en el sentido de lo imposible que *ocurrió*” (Žižek, 2006d: 115).

Un acto no ocurre simplemente dentro del horizonte dado de lo que parece ser “posible”; él redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto cumple lo que, dentro del universo simbólico dado, parece ser “imposible”, pero cambia sus condiciones de manera que crea de manera retroactiva las condiciones de su propia posibilidad) (Žižek, 2003b: 132)

En otras palabras, el Acto político es inverosímil hasta que se vuelve inevitable -lo que es tanto como decir que, más que el arte de lo posible, la política constituye un *arte*

de lo imposible: cuando es auténtica, ella cambia los parámetros de lo posible en una determinada constelación. Lo que se le plantea a quien actúa es la necesidad de asumir un gran riesgo, la necesidad de dar un paso al vacío sin garantía de éxito alguno. Sólo así, mediante el enfrentamiento de un callejón sin salidas, mediante el ataque violento al gran Otro pero también a uno mismo -sin esto último, claro está, el Acto no sería más que una rearticulación del orden simbólico que cambia todo para que en verdad nada tenga que hacerlo-, es que puede “despejar[se] el terreno para un nuevo comienzo” (ibídem: 133).

2. Ahora bien, la alteración retroactiva del orden simbólico no es suficiente para que un fenómeno determinado alcance el estatuto de Acto. En *El espinoso sujeto*, Žižek afirma que “en este punto resulta esencial introducir una distinción adicional: para Lacan, un verdadero acto no solo cambia retroactivamente las reglas del espacio simbólico, sino que también perturba la fantasía subyacente” (Žižek, 2002: 217). Efectivamente, la *traversée du fantasme* es la otra parte integral de todo Acto.

El hecho de que el atravesamiento de la fantasía ideológica que regula la estabilidad del orden simbólico sea un componente clave del Acto, refuerza la idea de que éste no es asimilable al *passage à l'acte* o al *Acting-out*. Si bien el sujeto del Acto comparte con el del *passage à l'acte* el no enviar ningún tipo de mensaje cifrado al gran Otro y por tanto una cierta salida de la escena simbólica -cosa que el sujeto del *Acting-out* no-, se diferencia por responsabilizarse por lo que es llevado a cabo. En el contexto de la clínica, el *passage à l'acte* no significa un paso adelante en la dirección de la cura -es decir, del fin del análisis, de la asunción de la posición del analista, de la identificación con el *sinthome*, de la deslegitimación del *sujet supposé savoir* sobre el que se erige la transferencia- puesto que implica una salida defensiva del orden simbólico que no promueve la conscientización y la reelaboración del deseo y la fantasía -el pasaje al acto es eminentemente psicótico porque se plasma en explosiones impotentes en las que el sujeto se desencadena sin producir sentido, sin significar. Contrariamente al sujeto del *passage à l'acte*, al ponerse “a sí mismo como su propia causa” (ibídem: 402), el sujeto del Acto consigue dominar sus deseos y fantasías inconscientes. Precisamente en esto reside la singularidad de la *traversée du fantasme* en la que todo Acto debe basarse: al no dirigir ninguna clase de mensaje cifrado al gran Otro, al identificarse plenamente con la fantasía, al aceptar la inconsistencia del no-todo que es inherente a la realidad, quien actúa asume de manera resuelta su responsabilidad en el revelamiento del carácter ideológico del campo simbólico que sustenta las (falsas) elecciones que en su contexto se presentan como posibles, en la definición de las coordenadas de lo que -en teoría- no debe ni puede hacerse.

3. El último fundamento de todo Acto se relaciona con el hecho de que no existe una temporalidad a él intrínseca: “el Acto sólo es concebible como la intervención de la

Eternidad en el tiempo” (Žižek, 2012: 427). En lo que a esto respecta, Žižek reivindica un decisionismo próximo al que Rosa Luxemburg supo esgrimir “en contra de los revisionistas” (Žižek, 2005b: 182). El Acto posee siempre algo de emergencia: quien actúa se arriesga y sin legitimación alguna se compromete dando un paso al vacío en una suerte de apuesta pascaliana. Vale decir, el Acto conlleva el convencimiento de que no es necesario pedir ninguna clase de permiso al gran Otro -“la búsqueda de garantías es el miedo al abismo del acto” (Žižek, 2004: 11). No hay que esperar a que las condiciones estén maduras ya que no existe algo como el *tiempo del Acto*: éste consiste en una oportunidad que surge -o mejor dicho, *que se hace surgir*- y que en tanto tal no hay que dejar pasar de largo.

Con todo, apelando a la terminología badiouiana de Bosteels podría decirse que aquello que guía al Acto žižekiano es “una obstinada fidelidad a los principios sin importar las consecuencias” (2011: 191). Ciertamente, el Acto implica que por más que la causa de uno esté perdida es preciso continuar demostrando fidelidad y persistir en ella, pues las “derrotas del pasado acumulan la energía utópica que explotará en la última batalla: la ‘maduración’ no está a la espera de circunstancias ‘objetivas’ para alcanzar la madurez, sino de la acumulación de derrotas” (Žižek, 2011: 402). Tal como Žižek ha sugerido recientemente, sólo a través de esta obstinada fidelidad a los principios es que, a fin de cuentas, podrá darse con las “señales del futuro” (Žižek, 2013: 174).

En suma, el Acto político žižekiano se enmarca en una concepción materialista de la ontología y se basa en la posibilitación retroactiva de lo imposible, en el atravesamiento de la fantasía ideológica y en el compromiso que con él asume quien lo ejecuta. En otras palabras, el Acto implica un movimiento de destitución subjetiva que, gracias a suponer la lógica del goce femenino del no-todo, torna asequible lo Real que sobredetermina las coordenadas imaginario-simbólicas de la realidad y altera a éstas radicalmente.

Para dar cuenta de las especificidades que posee el Acto político, el filósofo esloveno se sirve en sus textos de un amplio espectro de modelos tomados de la ficción y la historia -Antígona, Lenin, Medea, Heidegger, Sygne de Coûfontaine, Keyser Söze, etc. Pero sin lugar a dudas, el sujeto *par excellence* en el que piensa es Lacan mismo, quien en 1979, en el umbral de su propia muerte, disolvió abruptamente la *École Freudienne de Paris* -es decir, “su *agalma*, su propia organización, el espacio mismo de su vida colectiva” (Žižek, 2003b: 133)- despejando así el terreno para el *nuevo comienzo* que sólo podría tener lugar *después* de él. Quisiera concluir expresando mi esperanza de que la presente exposición de los *nombres de Lacan* pronunciados por Slavoj Žižek contribuya a dar lugar al nuevo comienzo que el psicoanálisis continúa necesitando en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, J. (2009), *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Grama.
- BADIOU, A. (1969), "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", en: *Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 8.
- BADIOU, A. (2002), *Condiciones*, México, Siglo XXI.
- BADIOU, A. (2010), "La idea del comunismo", en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- BOSTEELS, B. (2011), *The Actuality of Communism*, Londres y Nueva York, Verso.
- BOSTEELS, B. (2012), *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*, Londres y Nueva York, Verso.
- CLEMENS, J. (2013), *Psychoanalysis is an Antiphilosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- GROYS, B. (2012), *Introduction to Antiphilosophy*, Londres y Nueva York, Verso.
- HABERMAS, J. (1984), "Conocimiento e interés", en: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos.
- JOHNSTON, A. (2008), *Žižek's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press.
- JOHNSTON, A. (2009), *Žižek, Badiou, and Political Transformations. The Cadence of Change*, Evanston, Northwestern University Press.
- KARATANI, K. (2003), *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge y Londres, The MIT Press.
- KEUCHEYAN, R. (2013), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI.
- LACLAU, E., MOUFFE, C. (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MARCHART, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- PETRUCCELLI, A. (2010), *El marxismo en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo.
- ROBINSON, A. (2004), "The Politics of Lack", en: *British Journal of Politics and International Relations*, N° 6.
- ROGGERONE, S. M. (2013), "Act or Revolution? Yes, Please!", en: *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 7, N° 3.
- ROUDINESCO, É. (1994), *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ROUDINESCO, É. Y PLON, M. (2011), *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- STAVRAKAKIS, Y. (2007), *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- STAVRAKAKIS, Y. (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- VAINER, A. (comp.) (2009), *A la izquierda de Freud*, Buenos Aires, Topía.
- ZARKA, Y. C. (comp.) (2004), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ŽIŽEK, S. (1998), *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2000), *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2001), *On Belief*, Londres y Nueva York, Routledge.
- ŽIŽEK, S. (2002), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2003a), *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2003b), "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2004), *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.
- ŽIŽEK, S. (2005a), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- ŽIŽEK, S. (2005b), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2006a), *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta.
- ŽIŽEK, S. (2006b), *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2006c), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Madrid, Pre-Textos.
- ŽIŽEK, S. (2006d), *Irak. La tetera prestada*, Buenos Aires, Losada.
- ŽIŽEK, S. (2008a), "El espectro de la ideología", en: Ideología. *Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2008b), *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2011), *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal.
- ŽIŽEK, S. (2012), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York, Verso.
- ŽIŽEK, S. (2013), *El año que soñamos peligrosamente*, Madrid, Akal.
- ŽIŽEK, S. (2014), *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York: Verso.

SOBRE EL AUTOR

SANTIAGO M. ROGGERONE

Licenciado y Profesor en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), así como Magíster en Sociología de la Cultura por el Instituto de Altos Estudios Sociales perteneciente a la Universidad Nacional de San Martín.

Ha cursado el Doctorado en Ciencias Sociales (UBA), encontrándose actualmente por presentar su Tesis. Dispone de una Beca Interna Doctoral otorgada por el Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y se desempeña como auxiliar docente en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Email: santiagoroggerone@gmail.com



EL FALO EN DISPUTA. JUDITH BUTLER, LECTORA CRÍTICA DE JACQUES LACAN

NATALIA CLELIA SUNIGA

RESUMEN

El Psicoanálisis y el Feminismo se han constituido a lo largo del siglo XX como dos corrientes de pensamiento indispensables para formular una teoría de la subjetividad atenta a la sexualidad humana. En este marco, consideramos que la especificidad de la propuesta desarrollada por Judith Butler consiste precisamente en producir una articulación particular entre el psicoanálisis y la teoría feminista desde un posicionamiento crítico que no puede reducirse ni a la simple recuperación ni al completo rechazo del primero por el segundo.

Por ello, el objetivo del presente artículo consiste en reconstruir, a la luz de esta hipótesis, algunos de los ejes fundamentales de la lectura que Judith Butler realiza respecto de la teoría psicoanalítica lacaniana, señalando sus principales puntos de acuerdo y desacuerdo en torno a la noción de falo entendido como significante privilegiado y al problema de la constitución y transformación de los sujetos de sexo-género-deseo.

PALABRAS CLAVE JUDITH BUTLER; TEORÍA LACANIANA; FALO; SUJETOS DE SEXO-GÉNERO-DESEO

ABSTRACT

During the 20th century, Psychoanalysis and Feminism had been acknowledged as two crucial schools of thought in order to formulate a theory of subjectivity that takes human sexuality into account. In this context, we consider that the specificity of Judith Butler's proposal is to produce a particular articulation between psychoanalysis and feminist theory that can't be reduced neither to simple recovery nor absolute rejection from the former to the latter.

This being said, the aim of this article is to reconstruct some of the main focuses of Judith Butler's reading about lacanian psychoanalytical theory by pointing out the most important topics of agreement and disagreement in relation to the notion of the phallus as a privileged signifier and the problem of the constitution and transformation of subjects of sex-gender-desire.

KEYWORDS JUDITH BUTLER; LACANIAN THEORY; PHALLUS; SUBJECTS OF SEX-GENDER-DESIRE

INTRODUCCIÓN

El Psicoanálisis y el Feminismo se han constituido a lo largo del siglo XX como dos corrientes de pensamiento indispensables para formular una teoría de la subjetividad atenta a la sexualidad humana. De allí que muchas feministas se hayan abocado a la lectura de la teoría psicoanalítica, dispuestas a recuperar, pero también a objetar, reinterpretar e incluso rechazar algunos de sus conceptos y postulados fundamentales¹. En este marco, consideramos que la especificidad de la propuesta desarrollada por Judith Butler consiste precisamente en producir una articulación particular entre el psicoanálisis y la teoría feminista desde un posicionamiento crítico que no puede reducirse ni a la simple recuperación ni al completo rechazo del primero por el segundo. Se trata de una lectura sintomática que opera a partir de la identificación de aquello que el propio discurso psicoanalítico excluye para constituirse, y la posterior reformulación, rearticulación e incluso parodia de sus elementos componentes.

Es en este contexto que el objetivo del presente artículo consiste en reconstruir, a la luz de esta hipótesis, algunos de los ejes fundamentales de la lectura que Judith Butler realiza respecto de la teoría psicoanalítica lacaniana, señalando sus principales puntos de acuerdo y desacuerdo en torno a la noción de falo como significante privilegiado y al problema de la constitución y transformación de los sujetos de sexo-género-deseo. Para ello, en primer lugar abordaremos la crítica butleriana a la concepción lacaniana de la prohibición a partir de la cual la autora pretende desestimar el carácter universal y ahistórico de las estructuras psicoanalíticas al concebirlas como formaciones de poder. En este mismo sentido, en el segundo apartado presentaremos la puesta en cuestión que Butler desarrolla en relación a la noción lacaniana de falo entendido como significante privilegiado, al presentarlo como el efecto de una cadena significativa que se encuentra reprimida, esto es, el efecto naturalizado de relaciones de poder cuya efectividad supone su propio encubrimiento. Por último, buscamos exponer el modo en que tanto Lacan como Butler entienden la constitución de los sujetos sexuados a partir de sus respectivas conceptualizaciones del significante falo, haciendo énfasis en el carácter desestabilizador de la noción de falo lesbiano.

PSICOANÁLISIS Y PODER. REFORMULANDO LA NOCIÓN DE PROHIBICIÓN.

Para Jacques Lacan (1956) no hay sujeto sin prohibición o ley simbólica. Tampoco hay sociedad ni lenguaje. En este sentido, el autor sostiene que es a partir de la instauración de las prohibiciones que limitan el goce originario (*jouissance*) a través de la represión primaria que se constituye el sujeto entendido como sujeto sujetado al orden simbólico. Más específicamente, es con la intrusión de la dimensión paterna prohibitiva de la relación madre-hijo, es decir, a partir de la instauración de la prohibición del incesto, aquella que supone la represión de los placeres preindividualizados en relación de dependencia con el cuerpo de la madre, que se produce el paso de una relación dual e inmediata a la relación mediata y diferencial característica del registro simbólico. En este pasaje, el deseo de ser es reprimido en favor del deseo de tener que obliga al niño a dirigirse hacia el campo de objetos sustitutivos del objeto perdido. Esto es, para Lacan (1958b), en un primer momento, el niño, aún incapaz de delimitar su propio yo, mantiene una relación dual, especular, de indistinción y confusión entre el yo y el otro. Así pues, en tanto se identifica con lo que según cree es el objeto del deseo de la madre se produce una relación de fusión en la que el deseo del niño no es sino el deseo del deseo de la madre. Dada la relación de inmediatez entre la madre y el hijo, éste se pone en situación de hacerse objeto de la falta de la madre. En palabras de Lacan: "lo que busca el niño es hacerse deseo de deseo, poder satisfacer el deseo de la madre, es decir: 'to be or not to be' el objeto de deseo de la madre" (Lacan, 1958b en Dor, 1985) Será entonces a partir del encuentro con la ley del padre que el niño atravesará la dialéctica del tener enfrentándose al complejo de castración y fundando así el entero juego del deseo, aquel que lo obliga a buscar placer mediante caminos socialmente designados.

Ahora bien, si desde el psicoanálisis la constitución del sujeto es concebida entonces como producto de la interiorización de la prohibición contra el incesto tal y como es formalizada en el Complejo de Edipo; Judith Butler (1989, 1993) propone entender dicha prohibición como una de las formas dominantes de construcción binaria de los sujetos de sexo-género-deseo que es ella misma resultado de un conjunto históricamente determinado de relaciones de poder. En este sentido, si bien Butler (1989, 1993, 1997a, 2000) comparte el postulado lacaniano que afirma que el sujeto de lo simbólico

1 No es nuestra intención dar cuenta aquí de la multiplicidad de posicionamientos teóricos al interior de cada una de estas corrientes de pensamiento, ni de hacer un análisis exhaustivo de los debates que se han producido entre ambas. Para profundizar en la relación entre Psicoanálisis y Feminismo, ver: Flax, 1990 -quien realiza una puesta en diálogo entre el psicoanálisis, las teorías feministas y las filosofías postmodernas entendidos como modos de pensamiento de transición-; Ferguson, 2003 -donde se retoma la teoría feminista lacaniana, la teoría de la diferencia sexual y la teoría de las relaciones objetales-; etc. Para retomar trabajos que postulan una recuperación más bien ortodoxa de las formulaciones lacanianas para pensar la teoría y la política feministas, véase: Aoki, 1995; Brennan, 1992; Copjec, 1994; Gallop, 1982, 1985; Lemoine-Luccioni, 1987; etc. Otros estudios que abogan por desestimar el aporte de Jacques Lacan a las ciencias sociales: Flax, 1990; Fraser, 1992; Leland, 1989; etc.

es constituido a partir de la instauración de prohibiciones; no obstante, el desacuerdo aparece, en palabras de la autora, en lo relativo a la concepción unitaria y culturalmente universal de esta ley simbólica. Butler señala entonces que “el discurso estructuralista normalmente hace referencia a la Ley en singular, de acuerdo con el planteamiento de Lévi-Strauss de que hay una estructura universal para regular el intercambio que es propio de todos los sistemas de parentesco” (Butler, 1989:107). Aludiendo, de este modo, a “Las estructuras elementales del parentesco” (1947), donde Lévi-Strauss sugiere la existencia de una lógica universal que estructura las relaciones humanas y que encuentra su fundamento en la ley general de la prohibición del incesto entendida como el movimiento en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. Dicha prohibición, según este autor, “en un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es *una condición general de la cultura* y, por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la *universalidad* (...)” (Lévi-Strauss, 1947:59) Aún debemos agregar entonces que para Butler la aproximación estructural del límite fundante del sujeto que desarrolla Lacan supone asimismo pensar la prohibición paterna como una estructura universal. De allí que, según esta autora, la condición de posibilidad de la subjetividad y del sentido dentro de lo simbólico lacaniano encuentra su límite siempre en un mismo e idéntico lugar: el cuerpo materno. Excluyendo, de este modo, la historicidad propia del sujeto, sus límites y su articulabilidad. Se trata pues, de un campo cuya integridad está asegurada por exclusiones universales estructuralmente identificables y previas a toda realidad social e histórica².

Frente a ello, Judith Butler (1989, 1993, 2001) expone una lectura crítica del psicoanálisis a partir de la cual propone concebir a las prohibiciones en su carácter productivo, pero ya no como estructuras simbólicas permanentes sino como formaciones de poder. Para ello, en primer lugar, la autora retoma la concepción productiva y formativa del poder desarrollada por Michel Foucault (2008, 2009) en oposición a una representación jurídico-discursiva y negativa que toma al derecho como modelo y como código. Se trata de una microfísica del poder que permite concebirlo como una multiplicidad de relaciones de fuerza que desempeñan un papel directamente productivo: como aquel medio regulador y normativo que permite la formación de actos y sujetos, es decir, produce los cuerpos que gobierna. Por otra parte, Butler incorpora la crítica a la teoría de los actos de habla y el concepto de citacionalidad o iterabilidad desarrollados por Derrida (1989, 1989a), a partir de lo cual logra incorporar una lógica de repetición y alteridad que, como veremos más adelante, arroja luz sobre la posibilidad de la transformación social³. A partir de estas influencias teóricas, Butler propone concebir entonces a las prohibiciones como formaciones de poder históricamente concretas y productivas que prohíben y de este modo determinan reiterativamente al sujeto en algunas formas. Esto es, las prohibiciones producen entonces a través de la reiteración performativa de normas y prácticas, al orden simbólico y a sus sujetos como un efecto naturalizado cuando

no son sino construcciones de poder históricamente variables.

Pero hay más. Butler incluso agrega que dichas prohibiciones no sólo producen sujetos inteligibles, sino que producen del mismo modo lo que escapa a la norma como su exterior. Esto es, toda una variedad de seres ininteligibles, excluidos, abyectos. De allí que Butler sostenga que el poder, en su carácter productivo, funciona mediante la forclusión, es decir, mediante la producción de un exterior como un ámbito inhabitable que, como veremos más adelante, podría producirse como un retorno perturbador. De este modo, la autora destaca una multiplicidad de mecanismos de forclusión entendidos como "(...) un modo en que las variables prohibiciones sociales trabajan" (Butler, 2000:154), que han sido el resultado de una formación de poder históricamente contingente y que, por lo tanto, son variables y pueden ser políticamente disputables. En este sentido, Butler concuerda con Lacan al afirmar que el orden simbólico y el sujeto son constituidos a partir de la instauración de prohibiciones que producen exclusiones fundantes. Pero al concebir las prohibiciones como formaciones de poder, Butler logra evidenciar el modo en que aquellas estructuras psicoanalíticas son construidas y, asimismo, permite historizar e incluso ubicar en el centro de la disputa política las exclusiones que son su producto. "En estos términos, el cuerpo materno ya no sería la base oculta de toda significación, la causa tácita de toda cultura, sino un efecto o una consecuencia de un sistema de sexualidad (...)" (Butler, 1989:194), de una formación específica de relaciones de poder concretas. Butler (1989, 1993) señala entonces las limitaciones de la perspectiva psicoanalítica en tanto sirve para excluir ciertas posiciones sociales del dominio de la inteligibilidad. Si no resulta posible problematizar dentro de este mismo enfoque la universalidad y la permanencia o estasis de las prohibiciones y de sus exclusiones, el psicoanálisis parece estar, dirá la autora, al servicio de la ley normalizadora.

2 En este punto, debemos considerar que la lectura que desarrolla Butler en relación a la historicidad de las estructuras psicoanalíticas no agota el debate. Y esto porque, como veremos más adelante, la percepción crítica de esta autora parece no tener en cuenta las formulaciones de la teoría lacaniana que proponen pensar la posibilidad del cambio histórico de la Ley simbólica a partir del carácter epocal de los significantes que la constituyen (Fink, 1995; Miller, 2004, 2012; Zafirooulos, 2002).

3 Como veremos más adelante, si tal como señala Butler a partir de la lectura de Derrida entendemos además que toda reiteración supone siempre una distancia respecto de la regla que está siendo actualizada, debemos agregar que es como resultado de aquella misma reiteración que se puede producir un cambio tal que haga entrar en una crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas mediante una repetición subversiva.

SOBRE LOS ORÍGENES DEL FALO COMO SIGNIFICANTE PRIVILEGIADO.

Como hemos visto, es en el contexto de un proyecto teórico y político que pretende desestimar el carácter universal y ahistórico de las estructuras psicoanalíticas que Judith Butler elabora una particular interpretación sobre el psicoanálisis lacaniano. En este sentido, si hasta aquí el eje estaba puesto en desarrollar una crítica exhaustiva a la noción de prohibición como forma universal de constitución de los sujetos; de lo que se trata a partir de ahora es de operar sobre el carácter de significante privilegiado que la teoría lacaniana le asigna al falo como aquel que hace posible la significación a la vez que puntúa la sexuación de los sujetos reproduciendo el binarismo heterosexual. En este apartado intentaremos entonces reconstruir una de las principales hipótesis de lectura elaboradas por Judith Butler (1993) en relación a la noción lacaniana de falo como significante privilegiado. Aquella que supone que la idealización del cuerpo como centro de control esbozada en “El estadio del espejo” es rearticulada en “La significación del falo” mediante la noción de falo como aquello que controla las significaciones del discurso. Veamos entonces el modo específico en que Butler presenta dicha articulación. Para ello, primero retomaremos algunas nociones fundamentales de la teoría lacaniana.

En el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis en Zurich (1949), Jacques Lacan propone concebir el estadio del espejo como “(...) un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación (...)” (Lacan, 1949:103). Drama en el cuál, debemos agregar, la dimensión de lo imaginario subyace de principio a fin. Se trata, según señala el autor, de un momento decisivo en la formación del sujeto en el cuál el niño, aún sumido en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia, logra identificarse por primera vez con una imagen en el espejo. Es entonces a partir de la identificación con su imagen especular que éste llega a vivenciar el pasaje de la experiencia psíquica de un cuerpo fragmentado como algo disperso hasta una forma ortopédica de su totalidad. La conquista de la imagen de su propio cuerpo será pues aquello que promueva la estructuración del yo [je] aún desde antes de su determinación social. Ahora bien, Lacan agrega que “(...) la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida (...)” (Lacan, 1949:100). De este modo, se introduce la experiencia de la alienación del yo [je] en lo imaginario como una “tensión alienante” o hiancia entre el niño y su imagen. Dado que la imagen en el espejo se le presenta al niño como externa, ésta adquiere el carácter de “otro que brinda la unidad”, fundando así la excentricidad

radical de la subjetividad humana. Podemos decir entonces que en el estadio del espejo el niño experimenta de manera coetánea un doble movimiento: por un lado, se reconoce a sí mismo como totalidad en la imagen que se le presenta en el espejo; por otro, dado que esta imagen aparece como externa, el niño se siente alienado en su imagen. Se produce así una identidad al precio de una alienación.

La sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real (...). Es ésta la aventura imaginaria por la cual el hombre, por vez primera, experimenta que él se ve, se refleja, se concibe como distinto, otro de lo que él es: dimensión esencial de lo humano, que estructura el conjunto de su vida fantasmática (*Lacan, 1954:128*)

Pero hay más. En el Segundo Seminario Lacan sostiene que: “la cuestión es saber qué órganos entran en juego en la relación imaginaria narcisista con el otro mediante la cual se forma el yo” (Lacan, 1955:94). Incluso afirma que “ciertos órganos están implicados en la relación narcisista, en la medida en que ésta estructura tanto la relación del yo con el otro como la constitución del mundo de los objetos” (Lacan, 1955:95). De modo tal que algunas partes del cuerpo investidas narcisísticamente llegan a ser señales de la función centralizadora y controladora de esta imago corporal que es estructurante de la relación del yo con el otro y con el mundo de los objetos.

Dicho esto, Butler sostiene que si en “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949) los órganos que se encuentran implicados en la relación narcisista establecen las condiciones de cognoscibilidad; en “La significación del falo” (1958a) es el falo el que se presenta como lo que cumple una función paralela a dichos órganos en tanto establece las condiciones de significabilidad. En este sentido, es a través de una particular interpretación de la obra de Freud, Jacques Lacan (1958a) destaca la importancia y centralidad de la problemática fálica en relación a la cual propone comprender el falo como el significante privilegiado que hace posible la significación. Se trata del significante de todos los significantes, aquel que permite simbolizar, anclar un punto de capitonado, establecer la diferencia fundamental que inaugura toda la estructura significativa. Desde esta perspectiva, el falo

no es una fantasía, si hay que entender por ello un efecto imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc.) en la medida en que ese término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. Menos aún es el órgano,

pene o clitoris, que simboliza (...). Pues el falo es un significante, el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante lo condiciona por su presencia de significante (*Lacan, 1958a:669*)

En este pasaje, al distinguir el falo del pene, Lacan pretende subrayar el hecho de que a la teoría psicoanalítica no le interesa el órgano genital masculino en su realidad biológica, sino el falo entendido en sus funciones imaginarias y simbólicas⁴. Sin embargo, Judith Butler (1993) pone en cuestión la diferencia planteada explícitamente por Lacan, al sostener -en consonancia con lo expuesto por Derrida (1975)- que si bien el falo no es el órgano, pene o clitoris que simboliza, el falo toma siempre y ante todo al pene como la cosa simbolizada. Y esto porque el falo aparecería, según esta autora, en su función simbólica e imaginaria como reemplazo metafórico del órgano biológico⁵. Por otra parte, tanto Butler como Derrida cuestionan el carácter privilegiado del significante falo al sostener que esta concepción supone una definición trascendental del falo como garantía ideal del sentido a partir de la cuál se articula el logocentrismo y el falocentrismo en un pensamiento falocéntrico.

En este marco, Judith Butler (1993) propone repensar los orígenes anatómicos e imaginarios del falo lacaniano. Para ello, realiza un retorno crítico a Freud, considerando las contradicciones textuales que produce este autor al tratar de definir las fronteras de las partes erógenas del cuerpo. En "Introducción al narcisismo" (1914), Freud procura explicar la teoría de la libido atendiendo, en primer lugar, a la dolencia orgánica como aquello que "retira la libido de los objetos de amor, [y] vuelca la libido sobre sí mismo" (Freud, 1914:82). A continuación, el autor extrapola el ejemplo del dolor físico a los sueños y a la hipocondría, estableciendo la indisolubilidad teórica entre las heridas físicas e imaginarias. Así, al igual que en el caso de la enfermedad orgánica, se entiende que la hipocondría supone la retracción de la libido de los objetos del mundo exterior y su concentración sobre el órgano que le preocupa. De este modo, Freud asocia el proceso de erogeneidad, entendida como la facultad de una parte del cuerpo de enviar a la vida anímica estímulos sexualmente excitantes, con la conciencia del dolor corporal. Y agrega que "el prototipo familiar de un órgano sensible al dolor, cambiado de algún modo y sin embargo no enfermo en el sentido corriente del término, es el órgano genital en estado de excitación" (Freud, 1914:84). Incluso afirma que "algunas otras partes del cuerpo -las zonas erógenas- pueden hacer las veces de sustitutos de los genitales y comportarse de manera análoga a éstos" (Freud, 1914:84). Los genitales son entonces presentados aquí como un sitio originario de erotización que luego se convierte en objeto de una serie de sustituciones o desplazamientos. Pero inmediatamente después, Freud sostiene que "podemos decidir considerar la erogeneidad como una característica general de todos los órganos y hablar luego de un aumento o una disminución de

ella en una zona particular del cuerpo” (Freud, 1914:84). En esta cita desaparece toda referencia a la primacía temporal y ontológica de alguna parte determinada del cuerpo, de los genitales como zona erógena primigenia.

A partir de estos fragmentos seleccionados, Butler dirá entonces: si en el primer caso se trata de entender los genitales como sitio originario de la erogeneidad, siendo las zonas erógenas sustitutos de los genitales; en el segundo caso, los genitales son entendidos como el ejemplo de un efecto acumulativo de un conjunto de sustituciones. En este sentido, la apuesta de esta autora consiste en comprender de qué modo el falo se instala como “origen” precisamente para suprimir la ambivalencia producida durante el desliz metonímico del texto de Freud. Dicho de otro modo, para Butler, el ensayo de Freud describe el proceso paradójico mediante el cual el falo en tanto significante privilegiado y generativo es generado a su vez por una serie de ejemplos de partes corporales erógenas. De este modo, la autora concluye que la ambivalencia característica de la construcción del falo no corresponde exclusivamente a ninguna parte del cuerpo sino que se trata de una característica general de todos los órganos y es, por lo tanto, fundamentalmente transferible. “Ser propio de todos los órganos equivale a no ser necesariamente propio de ningún órgano, es una propiedad que se define por su plasticidad, transferibilidad y su expropiabilidad mismas” (Butler, 1993:101).

Pero si bien al concluir que la condición de significabilidad que Lacan remite al falo no corresponde a ninguna parte particular del cuerpo Butler podría coincidir con este autor en que el falo no simboliza necesariamente al pene, esta autora insiste en que la concepción lacaniana de falo como función simbólica prefigura y valoriza qué parte del cuerpo habrá de ser el sitio de la erogeneidad.

¿Debemos aceptar la prioridad del falo sin cuestionar la investidura narcisista mediante la cual un órgano, una parte del cuerpo, ha sido elevada/erigida a la condición de principio estructurado y centralizador del mundo? ¿Debe interpretarse este repudio de los orígenes anatómicos e imaginarios del falo como un modo de negarse a explicar el proceso mismo de idealización del cuerpo que el propio Lacan ofrecía en “El estadio del espejo”, (Butler, 1993:125)

4 Para Lacan, mientras que el complejo de castración y el complejo de Edipo giran en torno al falo imaginario, tal como veremos en el siguiente apartado la pregunta por la diferencia sexual gira en torno al falo simbólico. (Evans, 1996)

5 Cabe destacar que si bien a simple vista podría objetarse que Butler no considera la distinción planteada por Lacan entre el falo simbólico -el significante del deseo del Otro-; el falo imaginario -que aparece en la fase pre-ediépica como objeto del deseo de la madre-; y el falo real -que designa al órgano biológico, el pene-. (Evans, 1996), según lo dicho hasta aquí, consideramos que lejos de desconocer esta distinción, la autora niega que ésta exista como tal en la obra de Lacan. Lejos de olvidar, ignorar o descartar estos conceptos, Butler opera sobre ellos para desarrollar su propia lectura crítica al establecer la indistinción entre los tres términos.

Butler propone entonces concebir la noción lacaniana de falo como un efecto de sinécdoque que no sólo representa a la parte, el órgano, sino que además es la transfiguración imaginaria de esa parte en la función centralizadora y totalizadora del cuerpo. Si, tal como Lacan sostiene en “El estadio del espejo”, en el marco de la transformación de un cuerpo descentrado en un cuerpo como totalidad morfológica, algunas partes llegan a representar -mediante la función de sinécdoque de lo imaginario- el todo, y un cuerpo descentrado se transfigura así en una totalidad con un centro; Butler propone concebir el falo como un efecto imaginario -incluso nuevamente en oposición explícita a lo expuesto por Lacan- que, al negar su condición tanto de efecto como de imaginario, se constituye como un significante privilegiado. De allí que, para esta autora, el falo sólo se presenta como simbólico en la medida en que se niegue su construcción a través de los mecanismos de lo imaginario. “Dicho de otro modo, lo que opera bajo el signo de lo simbólico no puede ser otra cosa que precisamente ese conjunto de efectos imaginarios que han llegado a ser naturalizados y reificados como la ley de significación” (Butler, 1993:126). Lejos de ser la base oculta que posibilita toda la significación, Butler dirá, el falo como significante privilegiado es un efecto naturalizado de relaciones de poder cuya efectividad se basa en el encubrimiento de su constitución imaginaria. En lugar de ser el origen postulado de la significación o lo significable, el falo es entonces entendido por esta autora como el efecto de una cadena significante que se encuentra reprimida. El falo no es más que un significante entre otros. Puesto que no es momento ni origen incipiente de una cadena significante, Butler propone entenderlo entonces como “(...) parte de una reiterada práctica significante, abierta, por lo tanto a la resignificación: capaz de significar en modos y lugares que exceden su lugar estructural apropiado en lo simbólico lacaniano y de cuestionar la necesidad de ese lugar” (Butler, 1993:139).

Ahora bien, habiendo llegado a este punto, debemos señalar que, tal como sostienen Fink (1995) y Stavrakakis (2007), el rol que Jacques Lacan le asigna al falo simbólico como significante del deseo es suplantado gradualmente a lo largo de su obra por el concepto de *objet petit a*⁶. De este modo, al incorporar la noción de objeto a como objeto causa del deseo Lacan introduce un viraje fundamental: mientras el falo es entendido como el significante del deseo del Otro, es decir, “el nombre del deseo” que, por lo tanto, puede ser pronunciado; el objeto a no *significa* nada ya que éste es el deseo del Otro, es el deseo como real, no significado, la causa innombrable del deseo. A partir de ello, Fink (1995) sostiene que en esta etapa del pensamiento de Lacan el falo como significante de la falta, diferenciado de la falta o el deseo como real, es pues contingente. En palabras de Lacan, “(...) la aparente necesidad de la función fálica es simplemente en tanto que contingente” (Lacan, 1972a:87). En este sentido, Fink afirma que en las culturas occidentales el falo se ha instaurado como el significante privilegiado, pero lejos de ser una regla universal y necesaria, se trata, sin embargo, de una generalización constatada a través de la práctica clínica que, por lo tanto, puede variar. De manera tal

que no habría una razón teórica por la cual dicho significante no pueda ser otra cosa. De hecho, este autor sostiene que puede haber sociedades en las cuales otro significante ocupe o haya ocupado el rol del significante del deseo, lo que abre la posibilidad para pensar que otras sociedades y otros significantes privilegiados son posibles.

Dicho esto, entendemos que la lectura desarrollada por Judith Butler respecto de la noción de falo se encuentra inserta en la crítica sobre la ahistoricidad de las estructuras simbólicas. Es decir, Butler lee la teoría lacaniana a partir de lo que ella considera es su pretendida universalidad sin tomar en cuenta aquellas reformulaciones que permiten pensar la noción de falo como el significante privilegiado de un orden simbólico de dominio masculino históricamente situado que, de hecho, podría modificarse a lo largo del tiempo. Ahora bien, más allá de preguntarnos si Judith Butler desconoce estos debates o es que decide directamente ignorarlos, consideramos que la importancia del trabajo de esta autora consiste precisamente en producir una lectura típico ideal de Lacan, centrada en sus primeros escritos, a partir de la cual desarrolla una serie de reelaboraciones críticas que le permiten dialogar de manera implícita con ciertas reinterpretaciones que el propio Lacan había elaborado a lo largo de su obra. Pero de este modo, y aquí radica su especificidad, la autora reescribe la teoría lacaniana en sus propios términos atravesándola por completo y abriendo paso a un nuevo constructo teórico que ya no es el elaborado por Lacan y sus discípulos. Y esto, según entendemos, como veremos en el siguiente apartado, con miras a evitar el sexismo que distintas autoras feministas le han criticado a la tradición lacaniana y, a partir de ello, incorporar la posibilidad de la transformación social.

6 “Antes de introducir el concepto de objet petit a, Lacan asignaba ese rol al falo como significante del deseo (...) En este sentido, sería posible sostener que, tanto el falo como el objet petit a, corresponden al mismo campo pero visto desde ángulos diferentes, desde el ángulo del significante y desde el ángulo del objeto, algo que evidencia el viraje en el interés de Lacan del aspecto simbólico del deseo a su dimensión real (...) En otras palabras, tanto el falo como el objeto sostienen el deseo mediante la promesa de un encuentro con lo real castrado, pero el falo es una promesa en la que la dimensión simbólica tiene un papel dominante, mientras que lo dominante en el objeto es lo real en tanto faltante y representado por una completud imaginaria.” (Stavrakakis, 2007:84-85)

REAPROPIACIONES PARÓDICAS. DE SIGNIFICANTE PRIVILEGIADO A FALO LESBIANO

En relación con el falo entendido como significante privilegiado, Jacques Lacan (1958) propone pensar dos posiciones diferenciales en el orden simbólico que se presentan como independientes de la diferencia anatómica de los sexos: la posición masculina y la femenina. Dichas relaciones "(...) girarán en torno de un ser y de un tener que, por referirse a un significante, el falo, tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra irrealizar las relaciones que han de significarse" (Lacan, 1958:673). "Ser" el Falo y "tener" el falo anuncian pues dos posiciones (imposibles) diferentes dentro del lenguaje que mantienen una dependencia recíproca.

En primer lugar, Lacan sostiene que la posición simbólica del sujeto masculino que "tiene" el falo supone tanto la renuncia a ser el objeto fálico deseado por la madre como la posterior identificación con el padre que supuestamente tiene el falo, previo paso por el complejo de castración. En los términos en que esto es presentado por Lacan en los Seminarios 19 y 20 (1972a, 1972b), podemos decir entonces que la posición masculina se inscribe como tal mediante la función fálica: esto es, todos los hombres están castrados.

(...) La cuestión de tener o no tener se soluciona (...) por medio del complejo de castración. Lo cual supone que, para tenerlo, debe haber habido un momento en que no lo tenía. No llamaríamos a esto complejo de castración si no pusiera en primer plano, en cierto modo, el hecho de que, para tenerlo, primero se ha de haber esta-



blecido que no se puede tener, y en consecuencia la posibilidad de estar castrado es esencial en la asunción del hecho de tener el falo. (Lacan, 1958a: 192)

Aún más, Lacan agrega que esta función es posible precisamente a condición de que exista al menos un caso de excepción, al menos un hombre que no esté castrado. “Lo Universal es entonces ese algo que resulta de la envoltura de cierto campo que parte de algo que es el del orden del Uno” (Lacan, 1972b:47). Este “al menos un hombre” es el Uno que se determina por el efecto del “decir que no” a la función fálica y funciona como punto ideal de identificación para el resto de los hombres que sí están castrados. Es pues en tanto la función fálica no aplica a todos los casos que hay posibilidad de sexuación masculina. “Esta excepción es la función inclusiva: qué enunciar de lo universal si no que lo universal resulta encerrado, precisamente por la posibilidad negativa” (Lacan, 1972b:46). Ahora bien, en este punto, podemos señalar cierto paralelismo entre el caso de excepción que señala Lacan (1972b) y la figura del padre de la horda a la que alude Freud en “Tótem y tabú” (1913). Así pues, si para Lacan la existencia de al menos un hombre que no esté castrado como punto ideal de identificación es condición necesaria para la constitución de un Todo; Freud desarrolla, en el mito de los orígenes del totemismo, la figura de “(...) un padre violento y celoso, que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo” (Freud, 1913:185), esto es, un sujeto del puro goce, como aquel caso de excepción sobre quien no pesa la castración ni ninguna prohibición y que funciona, a su vez, como el ideal con el que los hermanos expulsados se identificarán -previo asesinato del padre y banquete totémico-, pudiendo de este modo organizarse socialmente.

Por otro lado, Lacan sostiene que “Ser” el falo es ser el significante del deseo del Otro, significar el falo al ser su Otro, su ausencia. “Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. Pero el significante de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quién se dirige su demanda de amor” (Lacan, 1958:674). En este sentido la posición femenina simboliza la amenaza de castración y su relación con la norma fálica será la de envidia del pene. Lo femenino no aparece entonces como un atributo del sujeto ni como una marca de género, sino más bien como la significación de la falta significada por lo Simbólico. Si Lacan (1972a, 1972b) propone comprender la posición del hombre como Todo, la parte mujer de los seres parlantes será pues concebida respecto a la función fálica como No- toda (*pas-toute*). Y esto porque, al no existir la opción de una mujer que no esté castrada, es decir, al no haber, como en el caso de las posiciones masculinas, una excepción a la regla de que “no todas están castradas”, no existe un referente a partir del cual la mujer se logre articular como totalidad. Así, la posición femenina queda confinada al campo de la contingencia. Dicho en otros términos, a diferencia de la masculinidad, esto es, una función universal

que se funda en la excepción fálica (la castración), la mujer es un no-universal que no admite excepción. De allí que Lacan incluso sostenga que la mujer, como “La” barrada, es del orden de lo imposible, de lo indecible, y que, por lo tanto, no existe. Ahora bien, al “ser” el falo la posición simbólica femenina también representa o evidencia el poder del falo. Esta es la posición paradójica de las mujeres que mediante el “no tener” ratifican al sujeto masculino que “tiene”; y de aquí que Lacan considere la asunción de la madre como sujeto castrado como el punto nodal del complejo de Edipo.

Aún debemos destacar que la interpretación lacaniana problematiza las categorías de “femenino” y “masculino” al sugerir que no son características inherentes al ser humano, sino posiciones diferenciales, construcciones discursivas que poco tienen que ver con la biología. Sin embargo, dado que dichas posiciones se constituyen en relación al falo como significante privilegiado y siendo que, como ya vimos, según Butler el falo siempre simboliza al pene, para esta autora no queda tan claro que dichas posiciones discursivas se encuentren tan distanciadas de la biología como el psicoanálisis lacaniano intenta sostener. Butler (2000) señala además que la teoría lacaniana tiende a universalizar sus categorías y la relación entre las posiciones sexuadas como una oposición binaria fija y permanente y, en este sentido, refuerza la matriz heterosexual. Ante ello, argumenta que para que existan las disposiciones heterosexuales que posibilitan el conflicto edípico, el tabú contra la homosexualidad debe ser anterior al tabú contra el incesto heterosexual. Lo que se sanciona en primera instancia y que luego es naturalizado no es la lujuria heterosexual por la madre sino la investidura homosexual que debe supeditarse a la heterosexualidad⁷. En palabras de la autora:

Me opongo a los usos del complejo de Edipo que suponen una estructura parental de dos géneros que no piensan críticamente la familia. También me opongo a las formas de pensar el tabú del incesto que no consideran el tabú concomitante de la homosexualidad que lo hace legible y que, casi invariablemente, impone la heterosexualidad como su solución. (*Butler, 2000: 154*)

La pregunta que guiará la intervención de Judith Butler es entonces ¿qué contenido específico debe ser excluido para que la diferencia sexual sea entendida según esta normatividad constrictiva? De esta manera, si es en relación al falo como significante privilegiado que Lacan concibe la posición masculina y la femenina como culturalmente inteligibles y recíprocamente excluyentes; Judith Butler (1989, 1993, 1997a, 2000), o por el contrario, afirma que los sujetos de sexo-género-deseo son el resultado de un efecto del poder, producto de una relación política de vinculación creada por la sedimentación de normas que determinan y reglamentan la forma y el significado de la

sexualidad. Dirá entonces que las posiciones sexuadas tal y cómo son entendidas por Lacan son establecidas mediante la exclusión de un terreno de relaciones donde se realizan identificaciones “erradas” según dicha concepción: hombres que desean “ser” el falo para otros hombres, mujeres que desean “tener” el falo para otras mujeres, mujeres que desean “ser” el falo para otras mujeres, hombres que desean “tener y ser” el falo para otros hombres, pero también mujeres que desean “tener” el falo para un hombre y hombres que desean “ser” el falo para una mujer. Aún más, la autora sostiene que “en realidad, lo que se excluye de la figuración binaria de la heterosexualidad normalizada y homosexualidad abyecta es toda la gama de disconformidades identificatorias” (Butler, 1993:157). Las figuras ininteligibles por este esquema no se reducen entonces a las versiones invertidas de la masculinidad y feminidad, sino que hay también de las que niegan precisamente estos entrecruzamientos complejos de identificación y deseo excediendo y desafiando el marco binario.

Así, la diferencia sexual en el sentido más originario opera como un principio o criterio radicalmente incontestable que establece la inteligibilidad a través de la forclusión o, de hecho, a través de la patologización, o, por cierto, a través de la activa política de negación de derechos. En tanto no tematizable, es inmune al examen crítico, pero necesaria y esencial: un instrumento de poder verdaderamente dichoso (Butler, 2000:153)

Ahora bien, si siguiendo a Lacan entendemos que las identificaciones con las posiciones simbólicas nunca se concretan plena y finalmente, Butler dirá entonces que siempre hay una distancia crítica entre lo que la ley conmina a cumplir y la identificación que se produce respecto de dicha ley. En otros términos, si tal como hemos visto hasta aquí, Butler propone concebir las prohibiciones como el poder regulador y normativo que produce los cuerpos que gobierna, al tiempo que constituye su exterior ininteligible, a partir de la reiteración forzada de normas y prácticas variables históricamente; debemos agregar que para esta autora toda repetición supone necesariamente una distancia respecto de la regla que está siendo actualizada. Esa distancia, considerada por Lacan como el fracaso de las identificaciones, constituye según Butler el sitio de resistencia y, por lo tanto, de la transformación social. De hecho, que esta resistencia sólo se vincule en la perspectiva lacaniana con la posibilidad del fracaso es, según esta

7 En este mismo sentido, y en el marco de un proyecto teórico que pretende problematizar la opresión de las mujeres, las minorías sexuales y algunos aspectos de la personalidad humana de los individuos, a partir de una lectura exhaustiva de Lévi-Strauss y de Freud, Gayle Rubin afirma que “(...) el tabú del incesto presupone un tabú anterior, menos articulado, contra la homosexualidad. Una prohibición contra algunas uniones heterosexuales presupone un tabú contra las uniones no heterosexuales” (Rubin, 1975:57).

autora, señal de la impropiedad política de su concepción de la prohibición: para Lacan la prohibición no puede reelaborarse ni revocarse en virtud de las resistencias que genera. La resistencia a una prohibición inmutable se resguarda entonces, dirá Butler, limitándose al plano de lo imaginario y de ese modo se le niega la entrada en la estructura misma de lo simbólico. “¿Hasta qué punto lo simbólico se eleva inadvertidamente a una posición indiscutible precisamente domesticando la resistencia dentro de la esfera imaginaria?” (Butler, 1993:161).

A partir de ello, Butler (1989, 1993) señala la importancia de resignificar la proliferación inesperada de múltiples sexualidades consideradas imposibles por el marco heterosexista hegemónico como principio de resistencia de lo simbólico. Y esto porque, para esta autora, es precisamente en la distancia abierta entre la acción que está siendo realizada y la regla actualizada donde radica, en potencia, la posibilidad de producir performances paródicas que, a partir del retorno perturbador de lo excluido, logren exponer el carácter histórico, político y construido del ordenamiento social y de las identidades a partir de una repetición subversiva. Las prácticas paródicas son pues entendidas como el efecto potencial de aquellas repeticiones que, lejos de reproducir las identidades hegemónicas consideradas como naturales, abren paso a configuraciones de género que desestabilizan la identidad sustantiva al exponer el carácter históricamente construido y excluyente de toda constitución identitaria. De este modo, cuando la desorganización y disgregación del campo de cuerpos perturba la ficción reguladora de coherencia heterosexual, el ideal regulador aparece expuesto como una norma y una ficción que se disfraza a sí misma, como una ley que regula el campo sexual que se propone describir. En este sentido, “lo insólito, lo incoherente, lo que queda fuera, nos ayuda a entender que el mundo de categorización sexual que presuponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra forma” (Butler, 1990:223). Dicho esto, Butler destaca además la posibilidad de puesta en cuestión de las normas y valores hegemónicos que constituyen a las identidades legítimas, abriendo paso a la subversión del orden simbólico vigente. Esto es, la parodia por sí misma no es subversiva, pero puede llegar a serlo si logra evitar ser domesticada y puesta nuevamente en circulación como instrumento de hegemonía cultural, si logra “(...) resistir la fuerza de la normalización para lograr una resignificación anticonvencional de lo simbólico que permita expandir y alternar la normatividad de sus términos” (Butler, 1993:167).

Es entonces, en el marco de un proyecto político que pretende desplazar lo simbólico hegemónico de la diferencia sexual (heterosexual) ofreciendo esquemas alternativos, que Butler (1993) propone introducir la noción de falo lesbiano como mimesis crítica que surge del enfoque de Lacan al tiempo que excede los alcances de esa forma de estructuralismo heterosexista. De este modo, la autora pone en tela de juicio el poder ostensiblemente originador y controlador del falo lacaniano, o más precisamente el

hecho de que se lo instale como el significante privilegiado del poder simbólico. Se trata más bien, dirá Butler, de “insistir en el carácter transferible del falo, entender el falo como una propiedad dúctil o transferible, equivale a desestabilizar la distinción entre ser y tener el falo e implica que no necesariamente hay una lógica de no contradicción entre esas dos posiciones” (Butler, 1993:103). La idea de falo lesbiano sugiere pues que el significante puede llegar a significar algo más que su posición estructuralmente determinada, que puede repetirse en contextos y relaciones que permitan una repetición paródica. Y esto porque, si bien sugerir que el falo podría simbolizar partes del cuerpo que no sean el pene, resulta compatible con el esquema lacaniano. La autora sostiene además, que esas partes del cuerpo pueden ser simbolizadas como que “tienen” el falo, poniendo en tela de juicio las trayectorias mutuamente excluyentes de la diferencia sexual tal y como son presentadas por Lacan. De hecho, el lugar estructural del falo entendido ahora como efecto imaginario ya no está determinado por la relación lógica de exclusión mutua supuesta por la versión lacaniana heterosexista de las posiciones, en la cual unos “tienen” el falo y otras “son” el falo. Más bien esta propuesta abre la posibilidad a identificaciones múltiples que no se puedan circunscribir a identificaciones asentadas dentro de las posiciones masculina y femenina, sino que confundan el “ser” y el “tener” desestabilizando la lógica de no contradicción propia del intercambio heterosexual normativo.

En este sentido, entendemos que la propuesta teórica y política de Judith Butler se encuentra signada por la búsqueda de rearticular las relaciones sociales y abrir nuevos horizontes conceptuales mediante prácticas anómalas y subversivas que expongan el límite fundante del sujeto como un campo históricamente transformable y revisable. Aún más, consideramos que la especificidad de su propuesta radica precisamente en producir una reformulación del psicoanálisis lacaniano, de manera tal que resulte posible concebir la transformación como una posibilidad dentro de la cultura y no como un otro de lo simbólico⁸. Se trata de ampliar los límites del orden simbólico mediante la alteración y desplazamiento de las nociones naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista. Entonces, el sujeto de lo simbólico se emancipará, no hacia su pasado natural ni sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales.

⁸ Otras autoras feministas que desarrollan críticas al modelo lacaniano en este otro sentido son: Luce Irigaray (1985a, 1985b), quien entiende lo femenino como lo otro, situado en una escena anterior al lenguaje y a lo simbólico lacaniano y correspondiente a un discurso más cercano al cuerpo; la propuesta desarrollada por Teresa De Lauretis (1984), quien sostiene la necesidad de incorporar la experiencia de las mujeres históricamente concretas a la concepción lacaniana del orden simbólico; la teoría de Julia Kristeva (1981, 1984) en la cual la categoría de lo semiótico -que remite a la relación diádica con la madre, previa a la instauración de la ley paterna- se presenta como aquello que se encuentra siempre excediendo y subvirtiéndose el orden simbólico heterosexista lacaniano; Grosz, 1990; Mitchell, 1974; Silverman, 1983, 1992; etc.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El objetivo de este artículo ha sido reconstruir algunos de los principales lineamientos de la lectura crítica que Judith Butler realiza respecto de la teoría lacaniana, más específicamente en torno a la noción de falo y a la constitución de los sujetos de sexo-género-deseo. Para ello, presentamos tres apartados.

En primer lugar, en *Psicoanálisis y Poder. Reformulando la noción de prohibición*, hemos abordado la crítica butleriana a la concepción lacaniana de la prohibición. En este sentido, concluimos que si bien Butler coincide con Lacan al sostener que el sujeto es constituido a partir de la instauración de prohibiciones que producen exclusiones fundantes, lejos de concebirlas como una estructura universal y ahistórica, esta autora propone pensarlas como formaciones de poder históricamente concretas y variables. Así pues, incorporando las influencias teóricas de Foucault y Derrida, la autora sostiene que las prohibiciones producen al sujeto de lo simbólico mediante la reiteración ritualizada de normas y prácticas, al tiempo que producen también aquello que es excluido como su exterior ininteligible. De este modo, Butler señala las relaciones de poder que atraviesan la concepción psicoanalítica de la prohibición, abriendo paso a la posibilidad de historizar y transformar dicha estructura así como a las exclusiones que son su producto.

En *Sobre los orígenes del falo como significante privilegiado*, hemos presentado en primer lugar, algunas nociones fundamentales que Jacques Lacan desarrolla en “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949) y en “La significación del falo” (1958a), para luego exponer la principal hipótesis crítica que propone Judith Butler en relación a estos textos a partir de su particular relectura del ensayo de Freud “Introducción al narcisismo” (1914). En este marco, Butler retoma la idea de que algunas partes del cuerpo investidas narcisísticamente estructuran la conquista del propio cuerpo como totalidad a partir de su identificación con una imagen en el espejo. Para luego, extender esta premisa a su modo de concebir el falo. Así, en clara oposición a la conceptualización de la noción lacaniana de falo, la principal tesis que presenta Butler consiste en poner en cuestión la noción de falo como significante privilegiado al entenderlo como un efecto imaginario de mecanismos transfigurativos y especulares que se destaca principalmente por su transferibilidad.

Por su parte, en *Reapropiaciones paródicas. De significante privilegiado a falo lesbiano*, hemos intentado exponer el modo en que cada uno de estos autores entiende la constitución de los sujetos sexuados a partir de sus respectivas conceptualizaciones en torno a la noción de falo. Así pues, si Lacan postula la existencia de dos posiciones diferenciales en el orden simbólico a partir de un “ser” y un “tener” en relación al falo como significante privilegiado; Butler (1989, 1993, 2000), por el contrario, afirma que

los sujetos sexuados son el resultado de un efecto del poder y propone introducir la noción de falo lesbiano como mimesis crítica que abra la posibilidad a identificaciones múltiples que confundan el “ser” y el “tener” desestabilizando la lógica del marco heterosexual normativo hegemónico.

Por último, nos parece fundamental terminar este artículo con una reflexión sobre el carácter paródico de la noción de falo lesbiano y su potencialidad crítica. En este sentido, si retomamos la concepción butleriana de la parodia entendemos que es a partir de una repetición tal que permita poner en evidencia el carácter construido del orden social, de las prohibiciones que lo constituyen e incluso de los sujetos que tienen lugar en su seno, que resulta posible abrir paso a la posibilidad de la transformación. En este sentido, la noción del falo lesbiano puede ser entendida como un tipo de reapropiación paródica del falo lacaniano que permite exponer su construcción como significante privilegiado. Sin embargo, dicho esto, cabe preguntarse si no hay algo en ese accionar paródico que conduzca más bien a reforzar aquello mismo sobre lo cual se parodiza. Esto es, si bien podemos concordar en que la noción de falo lesbiano abre paso a un corrimiento respecto del falo lacaniano, ¿no reafirma la necesidad de aludir al falo como significante privilegiado? Y, en este sentido, ¿no podría el clítoris disputar el lugar de significante privilegiado? O ¿qué otros modos de poner en disputa esta categoría podrían pensarse para abrir el juego a la multiplicidad de sexualidades a las que alude Butler? Consideramos que el reconocimiento de esta tensión inherente a la propuesta butleriana entre la crítica directa de aquellas categorías que al presentarse como naturales perpetúan la opresión y su uso paródico puede ser fructífero para seguir pensando estas cuestiones.

BIBLIOGRAFÍA

- AOKI, D.D. (1995) *Using and Abusing French Discourse Theory: Misreading Lacan and the Symbolic Order*, en *Theory, Culture and Society*, 12; 47, SAGE.
- BRENNAN, T. (1992) *The interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*. London: Routledge.
- BUTLER, J. (1997). *Lengua, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- BUTLER, J. (2007) [1989] *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2010) [1993] *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2001) [1997a] *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- BUTLER; LACLAU; ŽIŽEK (2011) [2000] *Contingencia, Hegemonía y Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- COPJEC, J. (1994) *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge, MA: MIT Press.
- DE LAURETIS, T. (1984) *Alicia No: Feminismo, Semiótica, Cine*. Bloomington: Prensa De la Universidad de Indiana.
- DERRIDA, J. (1989) "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- DERRIDA, J. (1998) "Firma, acontecimiento, contexto" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- DERRIDA (2001) [1975] "El cartero de la verdad" en *La tarjeta postal*. De Sócrates a Freud y más allá. México D.F.: Siglo XXI.
- DOR, J. (1987) [1985] *Introducción a la lectura de Jacques Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- EVANS, D. (2013) [1996] *Diccionario Introductorio de Psicoanálisis Lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- FERGUSON, A. (2003) "Psicoanálisis y feminismo" (traducción de Mircia Bofill) en *Anuario de Psicología*, vol. 34 no 2, 163-176.
- FINK, B. (1995) *The Lacanian Subject: between language and jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- FLAX, J. (1995) [1990] *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- FOUCAULT, M. (2008) *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2009) *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRASER, N (1992) "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", *Theory, Culture and Society*, 9: 51-77.
- FREUD, S. (1968) [1913] *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- FREUD, S. (1978) [1904] "Una introducción al narcisismo" en *Obras completas, vol. 14*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GALLOP, J. (1982). *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GALLOP, J. (1985). *Reading Lacan*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GROSZ, E. (1990). *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Nueva York: Routledge.
- IRIGARAY, L. (1985a) *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, NY: Cornell University.
- IRIGARAY, L (1985b) *This Sex Which is Not One*. Ithaca, NY: Cornell University.
- KRISTEVA J. (1981). "El Sujeto en Cuestión: el Lenguaje Poético" en Levi-Strauss, C. et al. *La identidad*. Barcelona: Petrel.
- KRISTEVA, J. (1984) *Revolution in Poetic Language*, Nueva York: Columbia University Press.
- LACAN, J. (1979) [1958b] *Las formaciones del inconsciente. Seminario 5*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LACAN, J. (1981) [1954] "La tópica de lo imaginario" en *Los escritos técnicos de Freud. Seminario*

7. Buenos Aires: Paidós.

- LACAN, J. (1992) [1972a] "Una carta de amor" en *Aún. Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (1992) [1972b] *Ou pire... El saber del psicoanalista. Seminario 19*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (2005) [1958a] "La significación del falo" en *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LACAN, J. (2008) [1949] "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 XXI.
- LACAN, J. (2008) [1955] *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Seminario 2*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (2008) [1956] "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud" en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LELAND, D. (1989) "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", en N. Fraser y S. Lee Bartkey (eds.) *Revaluing French Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- LEMOINE-LUCCIONI E. (1987) *The Dividing of Women or Woman's Lot*. London: Free Association Books.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969) [1947] *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- MILLER, J. A. (2004) "Lacan y la política. Entrevista con Jacques Alain Miller" en Zarka, Y. C. Jacques Lacan. *Psicoanálisis y Política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MILLER, J. A. (2012) *Punto cenit. Política, religión y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Diva.
- MITCHELL, J. (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books.
- SILVERMAN, K. (1983) *The Subject of Semiotics*. Nueva York: Oxford University Press.
- SILVERMAN, K. (1992) "The Lacanian Phallus" en *Differences* 4(1):84-115.
- STAVRAKAKIS, Y. (2007) *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SUNIGA, N. (2015) "Performatividad, Poder y Parodia. El problema de la constitución y subversión de las identidades en la teoría social de Judith Butler". En evaluación
- ZAFIROPOULOS, M. (2002). *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión.

SOBRE EL AUTOR

NATALIA CLELIA SUNIGA

Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Doctoranda en Ciencias Sociales por la misma Universidad. Becaria de postgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Sus líneas de investigación y áreas de interés son: la teoría social, la teoría postestructuralista, la teoría feminista y la teoría de Judith Butler.

Email: natalia_sng@hotmail.com



EL CONSUMO COMO SIGNIFICANTE EN DISPUTA, UNA APROXIMACIÓN DESDE EL PSICOMANÁLISIS

ANDREA DETTANO

“...es la cultura, no la naturaleza, la que detesta el vacío, sobre todo el de su propia contingencia...”

(Chaitin, 1996:4)

RESUMEN

El presente trabajo realiza una revisión de diversas teorías, discusiones y perspectivas que intentan construir explicaciones sobre la denominada “sociedad de consumo”. Algunos constructos teóricos han abordado la cuestión desde una matriz de pensamiento centrada en lo económico- productivo mientras que otros, en cambio, han hecho su desarrollo leyendo al consumo en clave psicoanalítica. Las diferentes perspectivas implican un corrimiento en cuanto a su concepción de sujeto y a la incorporación del deseo como parte del análisis.

Efectuando un recorrido por los “modelos” de sociedad que proponen algunos autores, realizamos una relectura de la sociedad de consumo en clave Lacaniana. Para esto distinguimos dos modelos –Fordista y Posfordista-, tomándolos como sustrato teórico, para reordenarlos a partir del recorte de un nuevo punto nodal. Mientras que muchos de los autores recuperados han puesto a los modos de producción de mercancías en primer lugar, desde aquí se realiza un orden diferente al de los enfoques economicistas, leyendo al consumo en tanto punto nodal de una cultura, lo que implica y hace posible nuevas articulaciones.

PALABRAS CLAVE CONSUMO; GOCE; POLÍTICA; SOCIEDAD; SUJETO

ABSTRACT

The present text revises different theories, discussions and perspectives, which aim to build an explanation of the so-called “Consumer society”. Some views have tackled the topic from a matrix of thoughts focused on the economic and productive aspect. Others, however, have made their approach going through consumption in a psychoanalytic way. The different perspectives imply a shift in the conception of their subject and the incorporation of the desire as part of the analysis.

Based on two schemes, which we can be referred to as Fordist and Posfordist, we can start a reading exercise on consumer society according to Lacanian code. From this distinction – these two models-we reorganize the analysis by taking a new nodal point. Many authors assume that the way of production comes first. It is here that a different order is made, considering consumption as a nodal point of a culture, which allows marking the analysis from different aspects and new articulations.

KEY WORDS CONSUMPTION; POLITICS; SOCIETY; JOUISSANCE; SUBJECT

INTRODUCCIÓN

Históricamente los objetos han circulado, se ha gastado, derrochado, poseído y sin embargo, nos dirá Baudrillard, no se consumía. Y continúa: “Las fiestas “primitivas”, la prodigalidad del señor feudal, el lujo burgués del siglo XIX, no son consumo” (2010: 223) ¿Qué lo es entonces? Lo que va a diferenciar al consumo como sistema cultural es tomar todos los objetos y discursos que circulan en tanto “sustancia significativa”. En este sistema cultural, la labor publicitaria tiene una posición central -aunque no única ni principal-, encargada de crear y hacer circular pautas en torno a diversos objetos.

Ahora bien, ¿Cuál es la relevancia de considerar el consumo como un núcleo para el análisis de lo social? El término “Sociedad de Consumo” se acuña por primera vez en los años ‘20, se populariza hacia los ‘50 y en su devenir hacia la actualidad encuentra total vigencia sin dejar de exhibir variaciones que son objeto de numerosos debates teóricos. En el presente escrito realizamos en primer lugar, una revisión de diversas teorías, discusiones y perspectivas que intentan construir explicaciones sobre la denominada “sociedad de consumo”. Algunos constructos teóricos han abordado la cuestión desde una matriz de pensamiento centrada en lo económico- productivo, abordando un modelo de sociedad o un aspecto de ésta, a partir del modo de producción y circulación de mercancías que opera en la misma. Otras, en cambio –como la que hacemos aquí- harán su desarrollo leyendo al consumo en clave psicoanalítica, complejizándolo y corriendo el eje del planteo de la “necesidad” al deseo. De este corrimiento parte el presente escrito.

Efectuando un recorrido por los “modelos” de sociedad que proponen algunos autores, realizamos una relectura de la sociedad de consumo en clave Lacaniana. Para esto distinguimos dos modelos –Fordista y Posfordista-, tomándolos como sustrato teórico, para reordenarlos a partir del recorte de un nuevo punto nodal. Mientras que muchos de los autores recuperados han puesto a los modos de producción de mercancías en primer lugar, desde aquí se realiza un orden diferente, leyendo el consumo desde la teoría psicoanalítica, partiendo de un sujeto que no es ya, el sujeto de la economía. Este corrimiento implica, en primer lugar que Fordismo y Posfordismo se convierten en dos significantes más, ya no centrales, en la cadena de sentido. En segundo lugar, tomar al Consumo como punto nodal de una cultura nos permite ver las articulaciones que se establecen entre los diversos significantes que forman parte del análisis. De esta forma, -además de Fordismo y Posfordismo- trabajo, producción, capitalismo, bienestar, política, se redefinen y resignifican.

CONSUMO Y SOCIEDAD

Diversos análisis consideran la presente como sociedad de consumo o hiperconsumo (Bauman, 2007; Cohen, 2003; Commor, 2011; Gabriel y Lang, 2008; Ivanova, 2011; Illouz, 2009; Lipovetsky, 2007; Stavrakakis, 2007). Algunos la asocian a la etapa definida como “posfordismo”, en contraposición a una pasada “sociedad de productores”, denominada “Fordista”. Dentro de los análisis que vamos a recuperar, se verá como algunos centran las explicaciones en los modos de producción y circulación de mercancías, haciendo un abordaje teórico de la sociedad de consumo a partir de una matriz de interpretación económico-productiva. Otros, en cambio, tomarán como eje el deseo, conformando su análisis desde la teoría Psicoanalítica.

La sociedad de consumo y producción que puede caracterizarse desde el punto de vista de la producción como Fordista¹ fue constituyéndose lentamente desde fines del siglo XIX, gracias a la instalación creciente de infraestructura en transporte y comunicación. Al aumentar la velocidad y el volumen del traslado de productos a las fábricas y a las ciudades, el comercio creció en escala. Con el avance del siglo XX, la “organización científica del trabajo”, potenció la producción en altas cuantías, especialmente en el sector automotriz. De 1910 a 1914 el tiempo de trabajo necesario para ensamblar un chasis de un automóvil Ford modelo T, paso de doce horas y media a una hora y media. Esta disminución en el tiempo de producción, gracias a la aplicación de la cadena de montaje, permitió rebajar el precio de venta hasta en un 50%, generando un aumento considerable en las ventas de autos considerados baratos (Lipovetzky, 2007).

En esta etapa previa a lo que se conoce como la época dorada del capitalismo, la filosofía comercial contiene la idea de vender la máxima cantidad de productos con un pequeño margen de beneficios. De este modo, se ponen los productos al alcance de las masas. Al mismo tiempo comienzan a aumentar los gastos en publicidad, siendo un claro ejemplo la marca Coca Cola, que tenía para 1892 un presupuesto de publicidad de 11000 dólares, en el año 1901 asciende a 100.000, para 1912 ya son 1,2 millones y en 1929 llega a 3,8 millones (Lipovetsky, 2007). Esto da cuenta de que junto con la producción en escala se va conformando un consumidor que sería guiado por una labor publicitaria cada vez más presente.

Es a fines del siglo XIX que aparecen las grandes marcas como Coca Cola, Procter & Gamble, Kodak, Heinz, Campbell Soup, entre otras, modificando la relación del consumidor con los productos, afianzando un vínculo a partir de las marcas y volviendo crucial el trabajo de la publicidad en la instalación de las mismas, por medio de la creación de significantes asociados a la marca y no ya al producto. A su vez, Lipovetsky (2007) quien realiza una historización del mercadeo de productos, trae como un antecedente de la época dorada del capitalismo, la creación de los grandes almacenes como fue-

ron en Estados Unidos Macy's y Bloomingdale's. Estos constituyen para el autor una revolución comercial, que trastoca la distribución de productos entre las masas. Los mismos rotaban rápidamente a precios bajos, la entrada era libre y los artículos se encontraban etiquetados. Estos espacios poseían un flujo inédito de compradores, sus características edilicias son descritas denotando ya algo del momento de la compra, como experiencia en sí misma: "Arquitectura monumental, decoración lujosa, cúpula resplandeciente, escaparates de colores y luces, todo está hecho para deslumbrar, para metamorfosear el comercio en fiesta permanente, maravillar al parroquiano, crear un clima compulsivo y sensual propicio a la compra" (Lipovetsky, 2007: 27)

La fase que se inicia a fines del siglo XIX, empieza a configurar nuevas relaciones entre los sujetos y los objetos, así como en la producción y distribución de los mismos. La sociedad de consumo de masas se conformó y logró su expansión por la amplia difusión de las modalidades Fordistas/ Tayloristas de producción que elevaron la productividad y el nivel de los salarios. En este esquema, los conceptos centrales son: estandarización, repetición, especialización, aumento de los volúmenes de producto. Ahora bien, es a partir de la segunda posguerra que este proceso se intensifica, poniendo a disposición de franjas de población cada vez mayores productos emblemáticos como el auto, el televisor y los electrodomésticos. Pasada la mitad del siglo XX, la cantidad y a precios muy bajos, es nuevamente la consigna. Se pasa de los supermercados a los hipermercados, las superficies que ocupan los comercios son cada vez mayores, reflejando el criterio cuantitativo ya mencionado.

Desde una perspectiva materialista, el régimen Fordista de producción es entendido y retomado en primer lugar como un modo de producción en serie que aumentó el volumen de unidades de producto a un costo menor. Aquellos volúmenes debían ser ubicados, con lo que el obrero asalariado se convirtió en destinatario de mercancías, es decir, en consumidor. El éxito de esta modalidad podría atribuirse a que implicó una expansión del mercado. Se sostiene entonces que el Fordismo se constituyó como el momento donde los trabajadores ingresaron al mundo de la compra en vista, además, de que el control minucioso de los espacios de producción era insuficiente para aumentar la productividad. Otros incentivos eran requeridos para el aumento de la misma. Es por esto que Ivanova (2011) propone la importancia ideológica que tuvo el "consumismo", al volver tolerables las situaciones de explotación de los trabajadores, siendo el precio que debían pagar para poder "comprar", y formar parte así del denominado

1 A diferencia del modo Taylorista de organización de la producción, que se encuentra explicado mas abajo, El Fordismo implica que "...la administración puede introducir formas, puede materializar el saber hacer por medio de máquinas, concretarlo en un sistema automático de máquinas. La mecanización de tipo fordista es la cristalización del saber hacer antiguamente capturado por el taylorismo, por medio de un sistema automático de máquinas. Fue una forma muy efectiva de socialización del saber, con un crecimiento increíble, sin precedentes de la productividad del trabajo humano." (Lipietz, 1994: 3)

“Sueño Americano”².

El Fordismo constituye un proceso en el cual el consumo de los trabajadores se encuentra ligado a su lugar en el mundo de la producción. En este sentido, a partir del trabajo, el objetivo se situaba en alcanzar ciertos niveles de bienestar y confort, asociados a las nociones de seguridad, estabilidad, durabilidad. Quizá esta afirmación tenga más sentido al describir las transformaciones en los procesos productivos que le sucedieron, pero antes, veremos lo que agrega Lizabeth Cohen (2003) acerca del modelo de producción Fordista en vinculación directa con un contexto de posguerra:

...en un comienzo, durante la guerra y con gran fervor después de ella, los líderes empresariales, los sindicatos, los organismos gubernamentales, los medios de comunicación, anunciantes, y muchos otros proveedores del nuevo orden de la posguerra transmitieron el mensaje de que el consumo de masas no era un capricho personal o un acto de auto-indulgencia. Más bien, se trataba de una responsabilidad cívica diseñada para mejorar el nivel de vida de todos los estadounidenses, una parte de un próspero ciclo producido por la demanda del consumidor ampliado alimentando una mayor producción, creando así más puestos de trabajo bien remunerados y, a su vez volviendo a los consumidores más ricos y capaces de avivar la economía con sus compras. (2003: 236)³

Lo que afirma Cohen, constituye un aporte no menor en la línea de lo que Ivanova sostiene como la importancia ideológica del consumismo, pero tiene un matiz diferente, entablando la vinculación entre la compra de objetos y la política. Comprar se vuelve una “responsabilidad cívica”, motor del crecimiento y la prosperidad de una nación, no se vincula ya con el bienestar personal. Es por esto que ella habla de una “República de consumidores”, porque el consumo es legitimado e incluso incentivado políticamente⁴. En este mismo sentido, Boltanski y Chiapello (2002) analizando las transformaciones en el “Espíritu del Capitalismo”, describen un conjunto de creencias que operan como justificaciones. Estas justificaciones para la adquisición de bienes, asociadas con la virtud o la justicia hacen posible que los sujetos adhieran a un modo de vida que a su vez resulta favorable al sostenimiento del orden capitalista. De esta forma, la referencia al bien común es un elemento central del período, que se vincula por una parte con un ideal productivo a alcanzar, apoyado sobre la fe en la ciencia, la técnica, la eficiencia y por otro lado, tiene que ver con un ideal cívico, que hace referencia a una cooperación entre el Estado y las grandes empresas con una perspectiva de justicia social y redistribución (Boltanski; Chiapello, 2002). Del mismo modo, para Cohen (2003), esta referencia al bien común se expresa en la asociación del par “consumo privado y beneficio público”.

Ahora bien, en la última parte del siglo XX se produce una transformación en los procesos productivos, bajo una reorganización del trabajo, los salarios y un desmantelamiento de las instituciones del Estado de bienestar⁵. Esto sucede por varias razones, pero Lipietz (1994) hace referencia al modo en que comienza a haber una tendencia hacia la internacionalización, una búsqueda de espacios “no fordistas” de producción, donde hubiera menor regulación laboral y esta tuviera un bajo costo, para luego vender esa producción en países con mercados internos desarrollados, protegidos y con salarios altos. Esta internacionalización se vincula también con el aumento de los saldos exportables con respecto al mercado doméstico. Las formas de regulación que operan dejan de funcionar ya que: salario mínimo, legislación laboral, Estado de Bienestar, son elementos que operan fronteras adentro, por lo que su sostén –bajo las reglas del intercambio internacional- entra en contradicción con estas nuevas tendencias. Los países con salarios más bajos se vuelven competitivos, ejerciendo presión sobre el salario hacia el descenso a nivel mundial para poder competir.

Todo el proceso requirió de transformaciones a nivel global como avances tecnológicos y reducción de los costos en pos del logro de un incremento en las tasas de ganancias. La consecuencia inmediata de este régimen de acumulación fue una drástica transformación al interior del mercado de trabajo, que se tradujo en una intensificación de prácticas Tayloristas⁶, aunque bajo una nueva forma, como el “*workteam*”. Hay algunas

2 El “sueño Americano” es una expresión que define el modo de vida posible de los Estados Unidos a partir del esfuerzo y trabajo personal como modos de conseguir un nivel de vida elevado. El término aparece en una obra de James Truslow Adams en la década del '30.

3 Traducción Propia.

4 Reconstruir los caminos de las transformaciones en la cultura, la producción, el consumo y el capitalismo también nos permite ver como históricamente la adquisición de bienes ha estado vinculada con diversas políticas económicas. Estas, como incentivos al consumo, exhiben los puntos de toque entre política y economía. En este sentido la conducta de los consumidores y las actividades de los ciudadanos no son ajenas, y para exponerlo, Cohen (2003) ofrece numerosos ejemplos y análisis que abonan teóricamente la ligazón entre consumo y política. Boltanski y Chiapello (2002), por su parte, nos hablan acerca de las “justificaciones” que el capitalismo requiere para su operatoria –asociadas al bien común- y como éstas se vinculan con un contexto histórico y entramado social, ofreciendo formas de “compromiso” en relación con el mundo social donde se despliega. En segundo lugar, estas “formas”, “argumentos”, “justificaciones”, implican “...referencias a construcciones de otro orden del que se desprenden exigencias completamente diferentes de las que impone la búsqueda de beneficios” (2002:61). Esto implica que aquellas justificaciones poco tienen que ver discursivamente con la obtención de ganancias, sino que muchas veces pueden asociarse con ideales progresistas, redistribución de las riquezas, justicia social, entre otros. Dicho esto, la identidad entre consumo y crecimiento, consumo y desarrollo, es un tópico cuyo cuestionamiento queda desde aquí planteado para futuros abordajes.

5 Dentro de la formación social capitalista se han desarrollado formas de provisión de satisfactores para la vida, como el Estado de bienestar, que tiene sus orígenes a comienzos del siglo XX, de la mano del canciller Alemán Otto Von Bismarck. Éste consistió en el otorgamiento de modo no discriminatorio del seguro social, rompiendo con las instituciones de beneficencia. De esta forma el Estado comienza a apropiarse de diversas esferas de la producción de bienestar, a través de la conformación de los derechos sociales centrados en el trabajador asalariado.

6 El taylorismo significa varias cosas en el proceso que se está tratando de describir. Por un lado es una forma de socialización del conocimiento de los obreros más calificados, a la vez que constituye una forma de expropiarlos de su *Savoir Faire*, que sería su “saber hacer”, su destreza, y de controlarlos minuciosamente en su labor. Esto se ha conocido como la organización científica del trabajo, que establece los modos más rápidos de realizar tareas fragmentadas. (Lipietz, 1994)

nociones centrales que configuran la trama ideológica de este régimen, y son la “liberalización”, “flexibilidad”, “eficiencia”.

Una cuestión no menor es detenernos en el uso de la palabra flexibilidad y las acepciones que tiene en el asunto que convoca este escrito. Para eso tomamos una explicación que hace Lipietz (1994) aclarando que la palabra se puede usar para hablar de la flexibilidad de las máquinas y de los contratos como dos asuntos bien diferentes y que no determinan al otro, pese a que en este período hayan operado en simultáneo. En este sentido:

La flexibilidad de las máquinas, del aparato productivo, implica la posibilidad de producir para mercados de élite que consuman series más cortas de productos, diferentes de la producción de masa típica del fordismo. El nuevo paradigma tecnológico que va con la flexibilidad es un paradigma tecnológico donde hay taylorismo y hay mecanización, pero es una forma de automatización que permite una sucesión de series cortas. En el fordismo típico, la cadena de montaje, por ejemplo, es una cadena donde la amortización del capital fijo es de, digamos, ocho años, y hay que producir un mismo producto durante más o menos ese tiempo, producir el mismo producto durante el tiempo de amortización del capital fijo. Con las nuevas tecnologías es posible hacer una serie de producciones diferentes y sucesivas, para mercados menos amplios, y eso va muy bien con las nuevas formas del régimen de acumulación, basadas no sobre el crecimiento del consumo de masa, sino, por el contrario, como ustedes saben, sobre el consumo de una sociedad con polarización social, en forma de reloj de arena. *(Lipietz, 1994:13)*

En el período Fordista, la distribución del ingreso era diferente, los trabajadores tenían una mayor participación en el producto. Con la flexibilización, en cambio, la nueva distribución de la renta es una masa de pobres, de trabajadores con regulación laboral escasa, numerosos pero sin salarios altos. Hay una masa de ingreso concentrado en la parte baja, y hay otra parte concentrada en una fracción muy pequeña de ricos. Esto se conoce como la sociedad con forma de reloj de arena, o “polarización de la sociedad”. (Lipietz, 1994).

Las perspectivas materialistas (Commor, 2010; Gabriel y Lang, 2008; Ivanova, 2011; Illouz, 2009) que abordan este período centran su labor teórica a partir de lo que el post fordismo implica para las formas de producción e imprime su huella en las formas en que los sujetos consumen. Estos autores, así como otros, tratan de mostrar la relación compleja entre un modelo de acumulación capitalista y un patrón de consumo:

Evidentemente la precarización del trabajo lleva aparejada la precarización del consumo, las personas viven una existencia precaria y desigual. Un día disfrutan de condiciones favorables e inesperadas y luego los acechan las deudas y la inseguridad. Precariedad, desigualdad y fragmentación caracterizan la vida occidental. *(Gabriel and Lang, 2008: 332)*

La liberalización en las formas de producción, su desregulación, con la inseguridad que esto trae consigo, implica, desde estas perspectivas, una redefinición de las identidades, no siendo ya el rol de productor un constructor de las mismas, sino la posición de consumidor. Si bien estos autores consideran que los contornos que toma el consumo se ven determinados por el modo en que los objetos se producen y circulan también se debe considerar que reconocen como dichos procesos se invisten de un contenido afectivo, emocional, que plantea entre sujetos y objetos una relación particular en términos identitarios.

A la par, se agregan otras miradas. Mientras en la sociedad de productores –nombre que asigna Bauman (2007) a lo que venimos denominando Etapa Fordista-, el consumo se sustentaba en la adquisición de seguridades, de elementos durables que reportaran estabilidad y confort, en la sociedad de consumidores, en cambio, se persigue el logro de una vida feliz. (Bauman, 2007) La felicidad se presenta como objetivo supremo en esta sociedad, la cual "...es quizá la única en la historia humana que promete felicidad en la vida terrenal, felicidad aquí y



ahora y en todos los “ahoras” siguientes, es decir, felicidad instantánea y perpetua”. (Bauman, 2007: 67) Así, la cultura de consumo es el primer sistema cultural basado en una ideología de bienestar y satisfacción auto-centrado (Illouz, 2009).

La sociedad de consumidores, consistiría, además, en un cambio en la referencia del tiempo, volviéndose una sociedad del “ahorismo”, como la denomina Bauman (2007). A esto añade una modificación en las formas que cobra el deseo de los sujetos, centrada en el aumento del volumen e intensidad de los mismos, como un cambio en su temporalidad y duración y no ya en que simplemente “consigan” lo que desean.

El momento posfordista consiste en una nueva forma de estimulación de la demanda, por parte de industrias y servicios que ponen en práctica nuevas estrategias de personalización, diferenciación y segmentación tanto de los productos, como de los precios, logrando mercantilizar crecientemente las diferentes formas de vida, creando productos a la medida de las aspiraciones personales.

EN CLAVE LACANIANA

Luego de todo lo recuperado – y tomado como sustrato teórico-, en este apartado hacemos una lectura diferente del consumo, en otro orden, a partir de una puntuación distinta, estableciendo en cada “modelo de sociedad” un punto nodal que reordena la secuencia. Mientras los modelos de sociedad que hemos visto se ordenaban a partir de las nominaciones “Fordista y “Posfordista”, aquí estos se constituyen como dos significantes más, ya no centrales en la cadena de significación. Esta operación implica un corrimiento, del sujeto de la economía al sujeto del psicoanálisis, de las explicaciones centradas en la necesidad a las centradas en torno al deseo y al sentido.

Ahora bien, en primer lugar, el *Point de Capitón* o punto nodal, es algo así como una especie de nudo de significados. Su carácter nodal no se vincula con un estatus mayor que otras palabras, sino que “...es, antes bien, la palabra que en tanto que palabra, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las “cosas” se refieren para reconocerse en su identidad” (Zizek, 1992: 136). Este punto nodal refiere al núcleo imposible/Real. Zizek señala la importancia de captar la conexión que existe entre la contingencia de la nominación y la lógica de surgimiento del punto nodal, por la que un objeto alcanza su identidad. Esa contingencia implica la brecha existente entre lo Real y los modos de su simbolización.

Como lo Real no posee un modo de ser simbolizado, un determinado proceso histórico puede alcanzar dicha simbolización de múltiples formas, que no están inscritas en lo Real, teniendo más que ver con una lucha por la hegemonía ideológica. En otras palabras, "...es la referencia a un significante puro la que confiere unidad e identidad a nuestra experiencia de la realidad histórica. La realidad histórica está, por supuesto, siempre simbolizada..." (1992: 138)

Tomaremos el Grafo 1⁷, que no es más que la representación gráfica de la relación entre significado y significante. Se parte de una intención mítica, pre-simbólica que atraviesa la cadena del significante. Lo que sale una vez que la intención ha atravesado la cadena significante es un sujeto dividido, barrado. Este proceso constituye en primer lugar la constitución de un individuo en sujeto y en segundo lugar el momento en el cual el sujeto es "cosido" al significante. Es un punto de subjetivización, de sujeción, a partir de seguir el llamado de un significante amo. El mismo tiene una función de acolchado, de operación significante con carácter retroactivo, en la cual, el efecto de sentido se produce siempre hacia atrás. El significante que fija el sentido, detiene el deslizamiento del significado, otorgándole una posición, que a su vez posiciona (da sentido) a una cadena de significantes en una dirección particular.

Dicho esto, podemos empezar a rearmar las cadenas de sentido que se han configurado en torno a los dos modelos de sociedad y que han sido clasificados como Fordista y Posfordista. En el modelo que se ha denominado "Fordista" recortaremos el significante "Trabajo" como punto nodal, mientras que en el modelo denominado "Posfordista" posicionaremos en ese lugar el significante "Consumo". Veamos cómo se ordenan en ambos casos y las articulaciones que dichos ordenamientos producen.

En el modelo de sociedad denominada Fordista el punto nodal es "Trabajo". A partir de este se van acolchando una serie de significantes que adquieren un sentido particular. En primer lugar, el trabajador aparece ligado en este esquema a varias cosas. Por empezar, su lugar está atravesado por la organización científica del trabajo. En esta línea el Taylorismo es otro concepto de la cadena, dicha modalidad pone en práctica un método de producción que desgaja la labor en partes, reconfigurando no solo el tiempo y modo de trabajo sino al trabajador mismo, quitándole la posibilidad de controlar y agenciar el proceso productivo. El trabajador solo es actor de una parte minúscula en la elaboración del producto final, lo que a su vez redefine su injerencia en el control sobre la producción. Aquí aparece la productividad, en este esquema tiene un sentido netamente positivo, es el objetivo que el trabajador debe alcanzar y a partir del cual ac-

⁷ Ver: Lacan, J. (2002): "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" en Escritos 2, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

cederá a salarios más altos, pudiendo acceder a su vez a bienes que históricamente le fueron inaccesibles. La productividad es su puerta de entrada al mundo de la compra.

Ahora bien, ¿qué sucede con el consumo en esta cadena? ¿Cuál es el sentido que cobra? El sujeto de Consumo aquí es el sujeto productor, el sujeto del trabajo. Es interpelado a adquirir mercancías desde esa posición. Consumo, aquí, -y esto se vuelve central- es producto de un ordenamiento donde salario y productividad tienen un signo positivo. A la vez es un elemento que desde los discursos políticos, empresariales, mediáticos se presenta como dinamizador de la economía, del mercado interno. Es lo que permitirá una mayor democratización, una mayor igualdad. Como ha dicho Cohen (2003), tiene un sentido más asociado a un deber cívico y moral, no es un acto de puro hedonismo. Comprar, logrará en un contexto de posguerra la prosperidad nacional. Al mismo tiempo consumo es progreso individual, el trabajador accede a bienes durables -como el automóvil- que no había alcanzado antes. De esta forma interés particular e interés general se alinean.

La constitución de cualquier identidad solo puede hacerse a partir de procesos de identificación con construcciones discursivas socialmente disponibles (Stavrakakis, 2007). En el contexto de posguerra al que se hace alusión, el sujeto, es el sujeto del trabajo. El trabajo proyecta múltiples sentidos, es progreso, estabilidad, durabilidad, seguridad, bienestar. Seguridad tiene en esta cadena un sentido crucial, considerando un sujeto que proviene de un período de guerra y vicisitudes económicas, signado por la incertidumbre, se volverá un sujeto al cual el trabajo le otorga orden, certidumbres y anhelos.

En esta cadena las masas tienen un rol de suma importancia, y son estimuladas por la publicidad. En este momento la publicidad aumenta su popularidad, y a la par los presupuestos destinados a ella. Los sentidos que se le otorgan van variando, ante la posibilidad de poner en duda a un sujeto que no se guía exclusivamente por su racionalidad. Lo afectivo entra en la escena, para pensar al sujeto consumidor desde el mundo publicitario.

En el modelo de sociedad denominada Posfordista, el punto nodal es "Consumo". En este acolchado, el significante Trabajo cambia su posición diametralmente. En este período, la internacionalización de la producción y el consumo, constituyen una reubicación del trabajo. En esta cadena se asocia al concepto de Flexibilidad, concepto que en el modelo previo no tenía peso alguno. Las grandes empresas empiezan a vislumbrar otras formas de organizar y regular el trabajo. El mismo debe poseer una regulación más flexible y por ende un costo menor, deja entonces de significar un elemento dinamizador para constituirse como un "costo", que se debe reducir al máximo. La relación entre productividad, salario y consumo se ha re-articulado por completo.

Consumo y publicidad continúan operando en conjunto, pero a diferencia del esquema

Fordista, el consumo no se vincula con el lugar de un trabajador industrial que ve en la compra de objetos el resultado de sus esfuerzos y la cristalización de su progreso. El sujeto de Consumo de esta sociedad no es ya el sujeto del trabajo, sino el sujeto de la flexibilización laboral. La productividad se basa en la aplicación de formas neotayloristas de producción, como el denominado *Work-team*. Los contratos reducen su duración así como proliferan las jornadas cortas con salarios muy reducidos.

Aquí el consumo tiene un tempo cortoplacista, como ha dicho Bauman, el ritmo de los deseos se ha exaltado. Este nuevo sujeto, que ha perdido las seguridades otorgadas por el empleo, en el marco de un Estado de Bienestar, es un sujeto precarizado, pero consumidor. Como ya veremos, esto es así porque el trabajo no es, evidentemente la condición de posibilidad del consumo, pese a que en la sociedad del trabajo se haya articulado de esa forma. Aquí aparecen nuevas formas de consumo, como el crédito y el endeudamiento, pero no ya para bienes con la durabilidad de un inmueble, sino para todo tipo de objetos. A su vez, la seguridad en este esquema, es algo que los sujetos han perdido, valoran como preciado y consideran muy difícil de obtener.

Por su parte y sin realizar una diferenciación en etapas, Yannis Stavrakakis (2010), utiliza la teoría Psicoanalítica para hacer un análisis del consumo tomando como premisa el papel central de éste en la vida social, dentro del capitalismo tardío. Dicho esto, sostiene:

La teoría psicoanalítica es idónea para llevar a cabo esta tarea de forma paradigmática, dado que revela cómo el deseo de realizar actos de consumo, simbólicamente condicionado, recibe estímulo de los fantasmas publicitarios y se sostiene sobre el goce (parcial) que proporciona el deseo y el consumo de productos, así como de anuncios publicitarios. En la medida en que canaliza el consumo en direcciones particulares, la cultura consumista marca un cambio significativo en el modo de estructuración del lazo social en relación con el goce y pone al descubierto el rol fundamental que desempeña en el sostenimiento del nexo económico político actual: el del capitalismo tardío (*Stavrakakis, 2007:256*)

El fundamento que ofrece el autor para legitimar la intervención de la teoría psicoanalítica, es la presencia de dicho cuerpo teórico en el desarrollo de las relaciones públicas y de la industria publicitaria, así como el carácter hegemónico que posee el discurso

publicitario en nuestras sociedades.

Dentro del mundo publicitario, ya en los años cincuenta⁸ se empezaba a comprender que los lazos emocionales eran la clave para lograr sujeción –no ya los argumentos racionales-, con lo cual las técnicas de indagación motivacional se convirtieron en una práctica habitual. De este modo, la asociación entre consumismo y publicidad, en conjunto con un corpus de ideas importadas del psicoanálisis, asumen una importancia central.

En contraposición con una mirada psicoanalítica para pensar consumo, publicidad y capitalismo, economistas, e investigaciones provenientes de las industrias optaron por explicaciones racionalistas para estudiar la conducta de los consumidores que se limitan a considerar un sujeto transparente, económico y racional que busca maximizar sus beneficios. Por su parte, críticos del consumo y la publicidad, ven a la misma como un “lavado de cerebro”, que ata a las personas a la adquisición de objetos, a partir de la creación de necesidades artificiales. Sus explicaciones se basan en que el consumismo crea estas falsas necesidades y que la publicidad solo las disemina y aumenta. Finalmente para Stavrakakis (2007), esta crítica radical nunca consideró la problemática del goce que recubre la cultura de consumo, y sostiene, que estamos en pérdida si desconocemos los diversos efectos que tiene la publicidad sobre los sujetos. Así, el éxito del consumismo reside en una reconfiguración de la lógica del deseo mediante los efectos de la publicidad y ciertas vivencias de goce (parcial). En refuerzo de lo anterior, la publicidad en lugar de ser una comunicación en torno a un producto específico y su funcionalidad o utilidad, hace una puesta en escena acerca de una emoción, algo espectacular, en torno a significantes que van más allá del producto objetivo, de la satisfacción de una “necesidad concreta”.

Un paréntesis no menor, y que muestra su pertinencia a la hora de poner en tensión al sujeto de la necesidad y el cálculo racional que plantea la economía clásica, es hacer una descripción del sujeto que la teoría Lacaniana viene a deponer. Éste se constituye en una esencia transparente para sí misma y posible de representarse por entero en un discurso teórico. Es un sujeto que se sabe a sí, debiendo su “sí mismo” a la razón, como el sujeto cartesiano. Cuestionando la forma esencialista de construir un sujeto, y a modo de ejemplificar, el sujeto marxista también ha sido puesto en esa línea (Stavrakakis, 2007), al definirlo a partir de su posición de clase, no siendo la razón, sino su lugar dentro de la estructura económico- productiva lo que constituiría su esencia. Para Lacan, el cogito cartesiano que reduce la subjetividad al yo consciente no puede ya sostenerse⁹, es su deposición en definitiva, lo que hace posible al psicoanálisis y en esa línea otro abordaje sobre el consumo que lo pone en relación con el deseo.

A cuenta de un sujeto que no es transparente para sí y desde el cual la “necesidad” remite a aspectos más simbólicos que biológicos, la teoría Lacaniana puede intervenir

en este punto estableciendo una relación entre necesidad, demanda y deseo¹⁰. Para esclarecerla, se podría pensar en primer lugar en una necesidad animal, un organismo frente a un objeto que saciaría una necesidad. En el caso de un hablante la situación es distinta, esta relación no es tan directa, ya que su necesidad debe atravesar el desfiladero del significante, pasar por las palabras, para convertirse así, en demanda. La misma es una articulación significante, donde el sujeto queda a merced de la lectura del Otro, quién hará de un llanto, grito o patada una demanda. Así de necesidad a demanda, en primer lugar hay una direccionalidad por lo que se entra en dependencia del Otro. Ahora bien,

En toda articulación de una demanda cae un resto, que es lo que definimos como “objeto a”, lo que no se articula en toda articulación significante. Este objeto se produce cada vez que se habla, es pura pérdida y no es la pérdida de un objeto que alguna vez estuvo. (*D'Angelo, Carvajal, Marchilli: 2005:44*)

En este espacio que queda entre la necesidad y la demanda es que aparece el deseo, y el “objeto a” es su causa. Algo de la necesidad no puede articularse simbólicamente en la demanda, siendo lo que se presenta en el sujeto como deseo, ese resto insignificable. De esta forma:

...El deseo humano siempre es deseo de otra cosa (E2006:431), de lo que falta, de esa parte de lo real que resulta imposible articular en la demanda. En sentido estricto, el deseo no tiene un objeto fijo, sino solo un objeto-causa del deseo: algo que encarna la falta y conlleva la promesa de solucionarla. Desde este punto de vista el deseo y la falta siempre van juntos, sobredeterminando la aporía dialéctica de la vida humana. (*Stavrakakis, 2010: 266*)

Esta diferenciación de necesidad, demanda y deseo, permite discutir las críticas a la

8 Para ilustrar este punto, la serie televisiva norteamericana “MadMen”, muestra la labor de las agencias publicitarias en los '50. Cada producto que deben publicitar implica un sondeo acerca de los significados y contenidos afectivos que tienen éstos para sus consumidores, lo que les permite idear campañas que apelan a dichos contenidos emocionales.

9 “Y nadie dejará de fracasar si sostiene su cuestión, mientras no nos hayamos desprendido de la ilusión de que el significante responde a la función de representar al significado, o digamos mejor: que el significante deba responder de su existencia a título de una significación cualquiera” (Lacan, 2002: 478)

10 Ver Lacan, J. (1999) Seminario V: “Las formaciones del inconsciente”. Paidós, Buenos Aires.

publicidad así como las explicaciones que los economistas han dado sobre el fenómeno del consumo. Las explicaciones sobre las necesidades primordiales y la creación de deseos o necesidades falsas se ven en tensión. Los sujetos, por articular su necesidad en demanda y dar lugar así a un deseo simbólicamente condicionado, que no tiene un objeto preciso, pueden “fijar” ese deseo en múltiples objetos. “Si la hegemonía consumista es posible, lo es precisamente porque el deseo humano no está dado ni es natural” (Stavrakakis, 2010:267) En este sentido, no hay un grupo de necesidades “reales” y unas “falsas”, hay infinitas articulaciones posibles que pueden dar la ilusión de contenido a esta falta, resto insignificable.

Lo que hace la publicidad es dar contenido para la fijación, haciendo desfilar objetos, estimulando la fantasía, el campo de las identificaciones posibles. En algún punto, “enseña” a desear. Pero, el objeto a, es imposible y ningún objeto podrá serlo, con lo que la falta siempre está unida a este deseo. Ilusión tras ilusión, siempre habrá falta. Sin embargo en el consumo tanto de mercancías como de anuncios publicitarios hay un goce, que aunque sea parcial, resulta de soporte real a esta forma de la subjetividad. La publicidad, entonces “...tiene cabida íntegramente en el sistema de los objetos, no solo porque trata del consumo sino porque se convierte en objeto de consumo...”, “... Es discurso acerca del objeto y objeto ella misma. Y en su calidad de discurso inútil, inesencial, se vuelve consumible como objeto cultural.” (Baudrillard, 2010:186)

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Concluir implica reponer, una vez más, que la problemática del goce está inserta en la cultura del consumo, impregnando las formas de estructuración del lazo social. Es allí donde ponemos la mirada, visualizando los nexos entre política, economía y bienes, propios del capitalismo, donde el deseo es una parte constitutiva, aunque aparezcan disociados e incongruentes.

Desde aquí, hemos recuperado aportes que nos han servido de sustrato para hacer una lectura y rearticulación desde la cual, el consumo como punto nodal de una cultura implica pensar nuevas relaciones con el trabajo, la producción, la política, el deseo. El psicoanálisis ofrece herramientas de suma utilidad, a partir de pensar un sujeto atravesado por lógicas bien distintas a las planteadas por las perspectivas economicistas que lo convierten en un sujeto de la necesidad más que del deseo. El sujeto Lacaniano, como función del lenguaje, exhibe límites, faltas y posibilidades infinitas de simbolización de su realidad histórica, que han sido y son objeto de lucha hegemónica, de pelea por el sentido. Esta pelea por el sentido es lo que implica una apertura, un espacio que puede ser ocupado por cualquier significante que ordene las aspiraciones, los deseos y formas de vida. El aporte psicoanalítico impregna los análisis de apertura, de una relación no sustancial entre diversos elementos. Como sostiene el mismo Lacan:

Lo que descubre esta estructura de la cadena significante, es la posibilidad que tengo, justamente en la medida en que su lengua me es común con otros sujetos, es decir, en que esa lengua existe, de utilizarla para significar muy otra cosa que lo que ella dice. (2002:485)

Hemos entendido al goce como aquel lugar al cual se debe renunciar para ingresar en el orden de la ley y el intercambio pero que persiste en cada sujeto como imperativo secreto (Tonkonoff, 2009). Junto con el psicoanálisis, lo consideramos como un punto de partida, y desde ahí lo vinculamos con el consumo como una promesa de ese goce perdido e imposible, en la estructura de una subjetividad signada por la lógica del deseo.

Los recorridos por las transformaciones en los modos de consumo y producción, no solo exhiben la interpelación a una subjetividad deseante, que encuentra en los bienes disponibles, “objetos” de deseo, caminos posibles para desear, sino también deja ver como en el cruce entre capitalismo, consumo y política hay nexos que constituyen su condición de posibilidad. En este sentido Cohen (2003), Boltanski y Chiapello (2002), exhiben las formas en que el capitalismo requiere de ciertas “justificaciones” para su

operatoria y como estas se vinculan con un contexto histórico y entramado social específico. Consumo, deseo, sociedad y política conforman un cuarteto que desde aquí –sin profundizarlo– dejamos planteado para futuros abordajes.

Por último, queremos recuperar que “...La actividad del consumo es la producción colectiva, con sus respectivos consumidores, de un universo de valores” (Douglas, Isherwood, 1990:83). De esta forma, no hay consumidor ni bienes aislados, los objetos portan sentido y significado en relación con los demás elementos de una cultura, a partir de sus relaciones, similitudes y diferencias. En este sentido, leer las formas del lazo social a partir del consumo, no es más que un punto de partida, esas formas, debepues, ser explicadas. En pos de ensayar algunas explicaciones, aquí hemos visto que el consumo ha sido signo de progreso individual, de prosperidad nacional, el modo de alineación del interés privado y público y que estas formas no son inmutables. El recorrido hecho, exhibe los cambios en las formas de relación entre sujeto y objetos, especialmente en el modo en que adquirir objetos no se lee ya como la consecuencia de una inserción exitosa en el mundo productivo, que produce bienestar y satisfacción sino que consumir persiste ante la transformación y enflaquecimiento del trabajo.

El consumo *persiste*, se vale de nuevos recursos para su consecución, como el endeudamiento creciente. Aparecen nuevas justificaciones para comprar, en el sentido de lo que Bauman sostiene como “una sociedad donde hay promesa de felicidad aquí y ahora”, donde ya no es necesario –e incluso un sinsentido– aplazar. “Comprar cosas” no es la consecuencia o reflejo de un lugar ocupado en el proceso productivo, el consumo es preeminente, conformando modos de sociabilidad, que implican no solo un anhelo constante de objetos sino un modo de relación con el mundo, en el sentido que le da Fromm (2013) al realizar una diferenciación entre el ser y el tener como modos fundamentales de la experiencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, J. (2010). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI editores. México
- BAUMAN, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica
- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del Capitalismo*. Akal, Madrid.
- CHATIN, G. (1996). *Rhetoric and culture in Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press
- COHEN, L. (2003). *Consumer's Republic: The politics of mass consumption in postwar America*. Vintage Books. New York
- D'ANGELO, R., CARVAJAL, E., MARCHILLI, A. (2005). *Una introducción a Lacan*. Lugar editorial. Buenos Aires
- DOUGLAS, M., ISHERWOOD, B. (1990). *El mundo de los bienes: hacia una antropología del consumo*. Grijalbo, México.
- FROMM, E. (2013). *Tener o ser*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires
- GABRIEL, Y., LANG, T. (2008). New Faces and New Masks of Today's Consumer en *Journal of Consumer Culture* 2008, N8. Sage publications. (Disponible en <http://joc.sagepub.com/content/8/3/321>) Fecha de consulta: 15/06/2011
- ILLOUZ, E. (2009). Emotions, Imagination and Consumption: A new research agenda en *Journal of Consumer Culture* 2009, N9. Sage Publications. (Disponible en <http://joc.sagepub.com/content/9/3/377>) Fecha de consulta: 15/06/2011
- IVANOVA, E. (2011). Consumerism and the Crisis: Wither "The American Dream"? En *Critical Sociology* 2011, N37. SagePublications. Disponible en <http://crs.sagepub.com/content/37/3/329> Fecha de consulta: 15/06/2011
- LACAN, J. (1999) El Estadio del Espejo como formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" en *Escritos 1*, Siglo XXI, México.
- LACAN, J. (2002): La Instancia de la Letra en el Inconsciente o la Razón de Freud en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- LIPIETZ, A. (1994). El posfordismo y sus espacios. Las relaciones capital-trabajo en el mundo en: Serie Seminarios Intensivos de Investigación Documeto de Trabajo N° 4. Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo PIETTE Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires.
- LIPOVETSKY, G. (2007). *La felicidad Paradójica*. Editorial Anagrama. Barcelona
- STAVRAKAKIS, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Prometeo. Buenos Aires
- STAVRAKAKIS, Y. (2010). *La izquierda Lacaniana: Psicoanálisis, teoría, política*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Argentina.
- TONKONOFF, S. (2009). Sujeción, Sujeto, Autonomía. Notas sobre una Encrucijada Actual en Ciudadanía y Autonomía, Raúl Alcalá (Comp.), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- ŽIŽEK, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI [1989]

SOBRE EL AUTOR

ANDREA DETTANO

Licenciada en Sociología (UBA) Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Integrante del grupo de Estudios sobre Cuerpos y Emociones (IIGG-UBA), dirigido por el Dr. Adrián Scribano, y del Grupo de Estudios Sobre Políticas Sociales y Emociones (GEPSE-CIES) dirigido por la Dra. Angélica De Sena. Desde 2014 es becaria tipo I del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede de trabajo en el CICLOP, asociado al Instituto Interdisciplinario de Economía Política (IIEP-UBA-CONICET), de la Facultad de Ciencias Económicas (UBA). Su campo de investigación integra el estudio de dos políticas sociales de la última década como son la Asignación Universal por Hijo (AUH) y Ciudadanía Porteña en la Ciudad de Buenos Aires. El propósito se encuentra centrado en la indagación de las sensibilidades asociadas a la percepción de dichas transferencias y los sentidos que portan los consumos de los sujetos receptores en el marco de la denominada "sociedad de consumo".

Email: andreadettano@gmail.com



UN FANTASMA ACTUAL. NOTAS PARA UNA APROXIMACIÓN A LA FIGURA DEL “EMPRESARIO DE SÍ”

EZEQUIEL NEPOMIACHI
MARTINA SOSA

RESUMEN

El presente trabajo se inscribe dentro de una investigación de mayor alcance vinculada a la pregunta por las *figuras subjetivas* que habitan, se constituyen y conforman el *espacio público* en la Argentina contemporánea.

En este marco, nos proponemos avanzar simultáneamente en dos planos de análisis. En primer lugar, el objetivo del trabajo es resaltar algunos de los conceptos teóricos del psicoanálisis que permiten echar luz sobre la dimensión afectiva de la subjetividad. En este caso, puntualmente, nos centramos en la reflexión lacaniana sobre los afectos y su construcción del concepto de fantasma como matriz de la subjetividad. Para avanzar en la segunda dimensión del análisis, es decir, para poner en juego las categorías provenientes del psicoanálisis lacaniano en una indagación sobre las figuras subjetivas dominantes en nuestra época, elegimos acercarnos a una modelización de la subjetividad presente en distintas prácticas socio-culturales: la figura del “empresario de sí” neoliberal. Finalmente, nos detenemos brevemente en el análisis del programa “Esta es mi villa” del canal *TN*, en la medida en que, tal como intentamos mostrar, es posible leer allí un entramado en el que se condensan estos hilos discursivos y afectivos dominantes en el amplio tejido socio-cultural de nuestra sociedad.

PALABRAS CLAVE LACAN; FANTASMA; AFECTOS; SUBJETIVIDAD; EMPRESARIO DE SÍ

ABSTRACT

This article is part of a wider investigation related to the question about the *subjective figures* that inhabit, constitute and shape *public space* in contemporary Argentina.

In this context, we aim to work simultaneously in two levels of analysis. In first place, the objective of our essay is to highlight some of the psychoanalysis theoretical concepts that lighten the affective dimension of the subjectivity. In this case, we will particularly focus on the Lacanian reflection on affection and on the construction of the concept of ghost as the matrix of subjectivity. So as to move into the second level of analysis, this is, to compromise the Lacanian psychoanalysis' categories in an inquiry about the subjective figures ruling in our time, we will approach to a modalization of the present subjectivity in different socio-cultural practices: the figure of the neoliberal “entrepreneur of the self”. Finally, we will briefly halt on the analysis of the TV programme “Esta es mi Villa” (*TN Channel*), inasmuch as we will

try to show that it is possible to read there a studding in which these ruling discursive and affective threads are condensed in our society's wide socio-cultural fabric

KEY WORDS LACAN; GHOST; AFFECTION; SUBJECTIVITY; ENTREPRENEUR OF THE SELF

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se inscribe dentro de una investigación de mayor alcance vinculada a la pregunta por las *figuras subjetivas* que habitan, se constituyen y conforman el *espacio público*¹ en la Argentina contemporánea. Se trata, en otras palabras, de una indagación que busca aproximarse a un análisis de las subjetividades que se configuran – puesto que son precipitados de procesos complejos y no su origen– en el espacio público de nuestra actualidad².

En este marco, nos proponemos avanzar simultáneamente en dos planos de análisis. En primer lugar, el objetivo del trabajo es resaltar algunos de los conceptos teóricos del psicoanálisis que permiten echar luz sobre la dimensión afectiva de la subjetividad (esto es, los deseos, los fantasmas, las imágenes de sí mismos y el mundo). En este caso, puntualmente, nos centraremos en la reflexión lacaniana sobre los afectos y su construcción del concepto de fantasma como matriz de la subjetividad que componiendo elementos simbólicos, imaginarios y reales configura tanto el deseo como el goce. Esta exploración busca cuestionar no sólo aquellas perspectivas que pretenden dar cuenta de las intervenciones de los sujetos políticos como resultado racional de una voluntad o una intención, sino también aquellas lecturas que a la hora de recurrir al psicoanálisis encuentran en la dimensión significativa el aporte casi exclusivo de esta perspectiva. En este sentido, consideramos que una indagación sobre la reflexión lacaniana en torno de los afectos y su concepto de fantasma pueden resultar herramientas fructíferas para construir una matriz de análisis que permita interrogar críticamente las figuras subjetivas dominantes en nuestra época.

Ahora bien, las subjetividades políticas que se presentan y toman visibilidad en el espacio público toman forma a partir de una “argamasa cultural de tradiciones, hábitos, mitos, valores, rituales, plexos normativos, memorias, que circulan y se maceran en esa misma vida social” (Caletti, 2006: 46).

Para avanzar, entonces, en la segunda dimensión del análisis, es decir, para poner en juego las categorías provenientes del psicoanálisis lacaniano en una indagación sobre las figuras subjetivas dominantes en nuestra época, elegimos acercarnos a una modalización de la subjetividad presente en distintas prácticas socio-culturales y que, según nuestro juicio, forma parte de las condiciones de posibilidad de algunas de las subjetividades políticas dominantes que emergen en el espacio público: la figura del “empresario de sí” neoliberal. En este sentido, nos detendremos brevemente en el análisis del programa “Esta es mi villa” del canal *TVN*, en la medida en que, tal como intentaremos mostrar, es posible leer allí un entramado en el que se condensan estos hilos discursivos y afectivos dominantes en el amplio tejido socio-cultural de nuestra sociedad.

Nuestra búsqueda puede resultar en un primer momento paradójica puesto que son numerosos los autores que destacan la ausencia de una teoría psicoanalítica de los afectos. Como sostiene Miguel Leivi (1998: 654): “De acuerdo con la mayoría de los autores que trataron la cuestión, el lugar que los afectos ocupan en el psicoanálisis debería ser fundamental, pero está bastante descuidado y relegado”.

En este panorama, André Green emerge como una referencia fundamental, en la medida en que en su trabajo *La concepción psicoanalítica del afecto* (1975) elabora una reflexión metapsicológica que apunta a sentar las bases para una teoría psicoanalítica de los afectos. La apuesta de Green es poder dar cuenta de la centralidad de los afectos tanto a nivel epistemológico como clínico.

Ahora bien, resulta interesante destacar que el autor sostiene su apuesta en su crítica al “retorno a Freud” desarrollado por Jacques Lacan. “Partiendo en busca de esta mitad que faltaba –sostiene Green en referencia a la mitad de la obra de Freud supuestamente relegada por Lacan- no tuve dificultad en descubrir que la teoría lacaniana estaba fundada sobre una exclusión, un “olvido” del afecto” (*Ibidem*: 12).

Green se propone entonces “ampliar y complejizar” el concepto de inconsciente forjado por Lacan. Según la lectura de Green, Lacan, al sostener que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, lo reduciría a una estructura signifiante; mientras que Green, por su parte, afirma:

El discurso del inconsciente, que no es el lenguaje, es una polifonía, su escritura una poligrafía escalonada sobre numerosos pentagramas que dominan la gama de frecuencias que van de lo más grave a lo más aguda. La tesitura del lenguaje es demasiado estrecha para contener estos diversos registros para ella sola (*Ibid.*: 113)

1 Tomamos este concepto de Sergio Caletti quien sostiene que el *espacio público* no se identifica ni con el Estado ni con la sociedad civil. El espacio público “es por excelencia el lugar del decir político” y se refiere al lugar donde la vida en común desborda el orden de la ley y lo instituido. Se trata, en definitiva, de la “*presentabilidad* de la vida social ante y para el registro de la comunidad” (2006: 40).

2 Esta investigación se inscribe en el marco del Grupo UBACyT: “Figuras de la subjetividad política en la Argentina contemporánea (2001-2015). Un aporte desde el análisis de la producción social de las significaciones” dirigido por el Prof. Sergio Caletti y con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA.

Green plantea entonces que hay afectos inconscientes³. De este modo, se distancia de la propuesta de Lacan quien, al “reducir” el inconsciente a lo simbólico, caería en una “intelectualización” que conduciría –como vimos- a una (supuesta) exclusión de la dimensión afectiva.

Ahora bien, Jacques Alain Miller, a lo largo de las últimas tres décadas, ha desarrollado una matriz de lectura del conjunto de la enseñanza de Lacan que permite afirmar -en contraposición a Green- que en la perspectiva lacaniana, en rigor, “no todo es significante”.

II

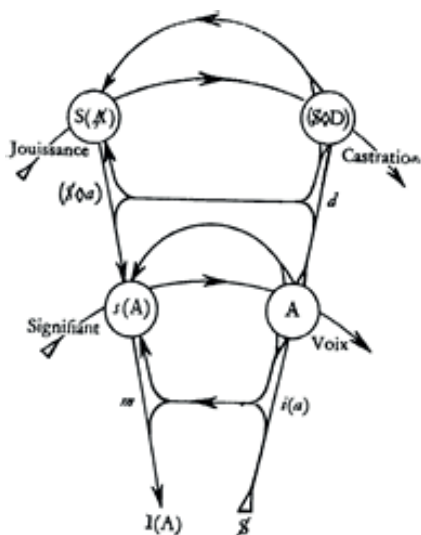
En efecto, si bien el comienzo de la enseñanza de Lacan estuvo signado por la apuesta de sostener la primacía del orden simbólico para dar cuenta de la práctica inaugurada por Freud, no quita que, ya desde el *Discurso de Roma*, pero fundamentalmente a partir del *Seminario V Las formaciones del inconsciente* y la introducción del concepto de fantasma y del *Seminario VII* dedicado a la ética del psicoanálisis, Lacan elabora su “trípode” en el que lo simbólico no es pensable sino en sus relaciones con lo imaginario y lo real.

En este sentido, Miller destaca que para el propio Lacan “su descubrimiento no era que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Éste fue el punto de partida y el punto de Arquímedes que encontró, para apoyar la palanca con la que levantó la enseñanza de Freud” (2009: 68). Y un poco más adelante agrega: “Fue el objeto *a*⁴, en cambio, lo que llamó su descubrimiento en psicoanálisis, y su estatuto exige partir de que en el campo de la experiencia psicoanalítica no todo es significante” (2009: 68).

III

Es entonces desde esta perspectiva que debe ser pensado el concepto de *fantasma* elaborado por Lacan, en la medida en que nombra la relación del sujeto con el objeto *a* ($\$ \langle > a$)⁵. Miller propone, en este sentido, distinguir el fantasma del síntoma⁶, en el que prevalece la dimensión significante⁷.

En efecto, cuando Lacan, en el *Seminario V*, desarrolla el *grafo del deseo*, en el piso superior, a la izquierda, ubica el matema $S(\mathcal{A})$, es decir, el punto donde el Otro (el orden Simbólico) muestra su inconsistencia, mientras que el matema del fantasma, aparece un poco más abajo, en conexión directa con la \mathcal{A} y con la d de deseo.



Del matema $S(\mathcal{A})$, Miller enfatiza la \mathcal{A} y destaca que tiene,

3 "Aunque el status inconsciente de las representaciones reprimidas ha sido siempre más claramente percibido por Freud que el de los afectos, no es coherente afirmar que los afectos son necesariamente conscientes" (*Ibid.*: 84).

4 Si bien volveremos sobre esto más abajo, podemos aquí citar una primera definición del objeto a : "Raro objeto el objeto a de Lacan. Las fórmulas con las que se aproxima a él brillan tanto por su extrañeza como por su aparente heterogeneidad. Por lo demás, podríamos mostrarlo con una adivinanza: ¿Qué es lo que no tiene imagen ni significante, que por lo tanto no se ve ni se descifra, que por eso concierne a lo real imposible de captar ni con lo imaginario ni lo simbólico, pero que sin embargo opera como causa de todo lo que se dice y se hace? Es este extraño objeto que Lacan escribe con una letra" (Soler, 2011: 27).

5 "El decir tiene sus efectos, a partir de los cuales se constituye lo que denominamos fantasma, es decir, la relación entre el objeto a , que es lo que se concentra a partir del efecto del discurso para causar el deseo, y eso que se condensa alrededor, como una hendidura, y que se denomina sujeto" (Lacan, 2012: 226).

6 "La densidad de este término (se refiere al fantasma) va a rodar a través de la enseñanza de Lacan hasta introducir en él el dualismo del síntoma y del fantasma que responde al dualismo de la significación y de la satisfacción" (Miller, 2002: 47).

7 En la medida en que el síntoma es definido como una metáfora, es decir, una operación de sustitución de un significante por otro, cuyo efecto es la emergencia de una significación.

por lo menos, dos significaciones: 1) deseo del Otro, 2) una falta en el campo del significante. Y esto- agrega- , cuando se trata de la cuestión del fantasma, es muy útil porque éste corresponde tanto a la manifestación del deseo del Otro como a la manifestación de una falta en el campo del significante (2009: 85)

La manifestación del deseo del Otro, así como la falta en el campo del significante, confrontan al sujeto con aquello imposible de simbolizar, lo real, cuyo efecto es la angustia. Se trata del encuentro con la pregunta que Lacan escribe *Che vuoi?*, es decir, ¿Qué me quieres?, o bien, ¿Qué soy para el deseo del Otro?; preguntas... que no tienen respuesta⁸.

Ahora bien, como destaca Fabián Schejtman, el neurótico

sin llegar al lugar donde la pregunta no se responde—lo que por cierto no le generaría otra cosa que angustia-, desvía el recorrido, tomando por el cortocircuito del fantasma— por el ‘circuito corto’ del fantasma- y responde así la pregunta anticipadamente, es decir, preguntándose pero sin hacerlo, no desplegando el interrogante (2012: 67)

El fantasma, pues, constituye una respuesta inconsciente anticipada, que le permite al sujeto sustraerse de la angustia producida por la pregunta por el deseo del Otro.

En este punto, cabe destacar que, a diferencia de Green, quien en su elaboración metapsicológica se guarda de no privilegiar ningún afecto en particular (*op. cit.*: 72), Lacan afirma, por el contrario, que para el psicoanálisis, la angustia es el afecto fundamental, excepcional, que adquiere un estatuto “ontológico” central para pensar el sujeto. La angustia se distingue así del miedo, en la medida en que en éste “falta la característica de la angustia, en el sentido de que el sujeto no se siente acorralado, ni está implicado, ni afectado en lo más íntimo de sí” (Lacan, 2006: 173). Se trata, para Lacan, del único afecto que “no engaña”.

Así, la angustia -que afecta, implica y acorrala a lo más íntimo de sí del sujeto- no es un afecto más entre otros, sino que es el afecto de excepción, en la medida en que no es un efecto del significante, de lo simbólico, sino de lo real. Se trata de una “atroz certeza”, fuera-de-duda, que “no se desplaza sino que queda anclada a lo que la produce” (Soler, 2011: 26).

De este modo, el advenimiento de lo real -cuyo efecto en el sujeto entonces es la angustia- conduce a pensar los momentos o las coyunturas en las que tanto el orden

simbólico como el registro imaginario se revelan como impotentes. La angustia, en tanto afecto de lo real, señala entonces el encuentro con aquello que no se deja atrapar por “las redes del significante”. “Allí donde el significante está forcluido en la relación con el Otro barrado, se ocasiona la angustia” (Lacan, *Ibid*). De aquí que la angustia no sea un *concepto*, sino aquello que *resiste* al concepto, a toda *Aufhebung* significante⁹.

En este sentido, Mauricio Tarrab sostiene que la angustia es el efecto de rupturas, en la medida en que “hace presente la pérdida de las referencias en las que se sostiene el sujeto” (2008: 61). Y esta pérdida, remite al desamparo absoluto del nacimiento, a la *Hilfflosigkeit* de la que habló Freud y que Lacan elabora con el mito de la laminilla.

Podemos decir entonces que el fantasma es la fijación a un velo que pone a distancia la angustia efecto del hecho de que el Otro no tiene la respuesta a la pregunta puesto que él, también, está barrado. Esta conexión entre el fantasma y lo real (volveremos sobre esto más abajo), permite comprender, asimismo, que “el fantasma fundamental se presenta en la experiencia analítica, como no tocado, no alcanzado directamente por el significante” (Miller, 2009: 87), lo que implica, por un lado, el hecho de que el fantasma no es interpretable y, por el otro, que le corresponde al analista su reconstrucción.

IV

En *Los signos del goce* (2006: 262), Miller destaca el carácter compuesto del fantasma, en la medida en que “realiza una conjunción-disyunción, entre una función simbólica y una función imaginaria (...) que compensa, repara, la pérdida indicada por la barra del S”. Pero a su vez, como destacamos en otro lado (Sosa, 2009), muestra que si bien el *objeto a* posee un estatuto imaginario cuando Lacan forja el matema del fantasma en el *Seminario V*, a partir del *Seminario VII*, y especialmente del *X*, ese *objeto a* tendrá una función de lo real. El carácter compuesto del fantasma se mantiene, la conjunción-disyunción es entre lo simbólico y lo real. En este sentido, Miller plantea que para poder dar cuenta del fantasma lacaniano, es preciso poner en juego las tres dimensiones.

⁸ “Por eso la pregunta del Otro que regresa al sujeto desde el lugar de donde espera un oráculo, bajo la etiqueta de un *Che vuoi? ¿qué quieres?*, es la que conduce mejor al camino de su propio deseo, si se propone retomarla, gracias al *savoir faire* de un compañero llamado psicoanalista, aunque fuese sin saberlo bien, en el sentido de un: *¿Qué me quiere?*” (Lacan, 2011: 775).

⁹ Lacan muestra que no es pensable la angustia desde el universo hegeliano y la dialéctica. En este punto, Lacan opta por Kierkegaard.

En relación a la dimensión *imaginaria*, el fantasma “corresponde a todo lo que un sujeto puede producir como imágenes, tanto de aspectos de su mundo como personajes de su ambiente” (Miller, 2009: 87).

A su vez, Miller destaca el aspecto *simbólico* “mucho más escondido del fantasma, que consiste en una pequeña historia que obedece a ciertas reglas, a ciertas leyes de construcción que son las leyes de la lengua”. Así, el fantasma fundamental, puede ser reducido a una frase¹⁰, cuyo estatuto, en términos lógicos, es el de un axioma¹¹. Lo que conduce a afirmar que el fantasma se juega fundamentalmente en el registro de lo *real*, en la medida en que “es un residuo que no puede modificarse”, es decir, que constituye “lo imposible de cambiar” en un análisis¹². En este sentido, el fantasma implica una estática, una fijación, una inercia de la posición que ocupa el sujeto, que testimonia el goce que se ancla al fantasma.

El fantasma fundamental debe entenderse pues como una defensa frente a la angustia que produce el encuentro con el deseo del Otro, y que funciona como una suerte de guión, o escena, en la que el sujeto se configura como deseante¹³. En este sentido, “el fantasma determina el marco mismo de la realidad” en la que viven los sujetos, en la medida en que la realidad se constituye en lo simbólico – imaginario velando lo real traumático. El fantasma pues, funciona como el axioma que determina la matriz de los comportamientos del sujeto, de aquí que Miller sostenga que “es como un acordeón: puede cubrir toda la vida del sujeto y ser, al mismo tiempo, la cosa más oculta y más atómica del mundo” (*ibid.* 91).

Finalmente, Miller destaca otro elemento fundamental que conduce a distinguir el fantasma del síntoma. Mientras que éste último implica necesariamente un displacer, el fantasma permite cierto pasaje, o tramitación, que convierte el goce en placer. Puesto que, como vimos, permite velar la falta constitutiva del Otro, y sostiene, al mismo tiempo, la promesa imaginaria de eliminar esa falta y alcanzar el goce –perdido, de allí que el fantasma funcione como causa del deseo. En este sentido Graciela Ruiz sostiene que

el fantasma es la respuesta a la pregunta sobre el deseo del Otro y la condición de sostenimiento del deseo del sujeto, pero esencialmente la vía fantasmática es la forma de acceso a una satisfacción para el sujeto. El fantasma regula la experiencia de goce de una manera repetida e inercial (2007: 115)

Sin duda, la influencia que ha tenido en los últimos años el psicoanálisis lacaniano en la teoría política contemporánea ha sido fundamental. En este marco, tanto Žižek (2003) como Stavrakakis (2010), Laclau (2005), y, en nuestro país Sergio Caletti (2011) se proponen, a partir distintos dispositivos teóricos, incorporar los afectos como dimensión de análisis efectivo y, en algunos casos, poner en juego el concepto lacaniano de fantasma para pensar problemas vinculados a las subjetividades socio-políticas actuales. En este sentido, Žižek acuña el concepto de *fantasma*¹⁴ *ideológico*, como aquello que “estructura la realidad”. De allí, Žižek sostiene que “la función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social como una huida de algún núcleo traumático, real” (2003: 76). El fantasma ideológico, entonces, funciona como una pantalla que permite velar el vacío, lo real en torno a lo cual se estructura la realidad social. En otras palabras,

la sociedad está en sí misma, como el sujeto, atravesada por una escisión antagónica y la función del discurso ideológico es construir una de la sociedad como no dividida y en la cual la relación entre sus partes sea percibida como orgánica y complementaria, es decir, un todo armónico y homogéneo (*Carini y Vargas, 2011: 170*)

El fantasma social, pues, es una construcción inconsciente que vela lo real del antagonismo¹⁵ que divide a toda comunidad, es decir, la inconsistencia e incompletud del Otro. Este hilo argumental zizekiano se nutre y se cruza, en las elaboraciones de Stavrakakis, con los desarrollos de Laclau (2005) en torno de la importancia de los afectos para pensar la configuración de las identidades políticas y las articulaciones hegemónicas que las sostienen. En este camino, el afecto está vinculado casi exclusivamente con la dimensión del goce cuyo estudio, según Stavrakakis, permite “mejorar notablemente nuestra comprensión de los procesos de apego o adhesión que reproducen las rela-

10 Cfr. Freud (2007) *Pegan a un niño*.

11 “Noten que un axioma, en geometría o en la teoría de conjuntos, por ejemplo, no es algo que debe probarse o demostrarse *per se*; sin embargo, en conjunción con otros axiomas y definiciones, genera todas las afirmaciones posibles dentro de un cierto campo. En el campo freudiano un axioma parecería ser algo que da cuenta de todas las acciones del sujeto y su forma total de ver el mundo” (Fink, 2005).

12 “No hay otra entrada del sujeto en lo real que no sea el fantasma” (Lacan, 2012: 356).

13 “En efecto, el fantasma, tal como Lacan lo escribió, es sin duda un lazo que sirve de regla al deseo” (Miller, 2013: 34).

14 Si bien el término que aparece en la traducción del texto de Žižek es *fantasía* ideológica, Lacan en el Seminario V (2005), critica la pertinencia del concepto de fantasía utilizado por Klein por remitir meramente al registro imaginario.

15 Aunque, en rigor, como señalan Bigieri y Perelló (2012: 47), debemos hablar de lo real de la *dislocación*, reservando el *antagonismo* a la dimensión imaginaria.

ciones de subordinación y obediencia, estimulan la identificación ideológica y sostienen la organización social: el vínculo social en líneas generales” (Stavrakakis, 2010: 212).

Por su parte, Sergio Caletti habla de fantasmas o dispositivos fantasmáticos de las identidades colectivas para avanzar en el análisis de aquellos proto-relatos

conformados por un patrimonio compartido de referencias y presuposiciones, de anécdotas de poderoso subtexto, de chistes, de mitos propiamente tales sobre origen y la historia, de secretas formas del tino que evita las zonas dolorosas u oscuras y deja más a la luz las virtuosas (que) funciona como una matriz capaz de generar infinidad de intervenciones enunciativas (Caletti, 2011: 63)

VI

Como mencionamos en la introducción, nuestros recorridos por el concepto de fantasma y por la reflexión lacaniana en relación con los afectos, se inscriben dentro de la búsqueda de una matriz teórica que nos permita trazar algunas coordenadas del complejo mapa de las subjetividades políticas que se configuran en el espacio público contemporáneo, y de las figuras subjetivas que forman parte de la argamasa socio-cultural en las que las primeras toman forma.

En otro artículo (Nepomiachi: 2014), sostuvimos que desde los libros de “autoayuda” a los programas de ciertas políticas públicas (Marín: 2013), pasando por las formas que asumen los protagonistas de la “Revolución 2.0” (Sibilia, 2008) y los documentos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional (Murillo, 2008), nos conducen a postular que la figura del “empresario de sí mismo” neoliberal deviene, en nuestra contemporaneidad, una de las modalizaciones dominantes de las subjetividades contemporáneas¹⁶.

Tomamos la figura del “empresario de sí” de las elaboraciones de M. Foucault (1979) cuando, en la clase del 14 de febrero del Seminario *El nacimiento de la biopolítica*, realiza un análisis del neoliberalismo norteamericano y destaca como un objetivo fundamental de la racionalidad neoliberal la multiplicación y difusión de *la forma empresa* dentro del cuerpo social y dentro de todas las formas de comportamiento¹⁷. En este marco –sostiene Foucault– los individuos deben gobernarse a sí mismos, es decir, ser

responsables y capaces de gestionar sus propios riesgos. Asimismo, los individuos se re-conocen en tanto capital humano: devienen “empresarios de sí” (2007: 264).

El empresario de sí responde, como afirma Jorge Alemán (2014), a las exigencias de rendimiento y competencia ilimitados propios del mercado para alcanzar el “éxito” y la “felicidad”. Se trata de una construcción de sí sin la experiencia de la castración, que rechaza el inconsciente, cancela lo imposible y no permite construir un lazo con el otro por fuera de la lógica de la rentabilidad.

En efecto, como sostiene Byung Chul Han, “el neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en empresario (...). Hoy cada uno es *un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa*. Cada uno es amo y esclavo en una persona” (2014: 17).

El empresario de sí es el *sujeto del rendimiento* y la *optimización* que se explota a sí mismo. De aquí que, según Han, “vivimos en una fase histórica especial en la que la libertad misma da lugar a coacciones” puesto que “por mediación de la libertad individual se realiza la *libertad del capital*” (*ibid*: 15).

En la misma línea, en *La nueva razón del mundo*, Laval y Dardot sostienen que el empresario de sí

tiene que trabajar en su propia eficacia, en la intensificación de su esfuerzo, como si esa conducción viniera de él mismo, como si fuera ordenada desde el interior por el mandamiento imperioso de su propio deseo, al que le es imposible pensar en resistir
(2013: 332)

De allí que, según los autores, el deseo sea permanentemente *racionalizado*, en el sentido en que no hay nada de la vida del sujeto que quede por fuera de su gestión, conducción y utilización en estrategias que el empresario de sí forja para sí mismo.

De este modo el empresario de sí testimonia que “la responsabilidad individual respecto a la valorización del trabajado de uno mismo en el mercado se ha convertido en principio absoluto” (*ibid*: 340). Lo que implica que

16 Caletti (2011) destaca, por ejemplo, la preeminencia de las subjetividades gerencial y des-esperada como dispositivos fantasmáticos que operan como soportes de diversas intervenciones en el escenario político desde la crisis del año 2001 hasta el presente. En buena medida, la figura del empresario de sí forma parte del entramado socio-cultural que opera como condición de posibilidad de esta subjetividad gerencial.

17 El neoliberalismo apunta a “generalizar, mediante su mayor difusión y multiplicación posibles, las formas ‘empresa’ (...) Esta multiplicación de la forma empresa dentro del cuerpo social constituye el objetivo de la política neoliberal” (2007: 186).

los resultados obtenidos en la vida son fruto de una serie de decisiones y de esfuerzos que sólo competen al individuo y no requieren ninguna compensación particular en caso de fracaso, salvo las contenidas en los contratos de seguros privados facultativos (*Ibid.*: 350)

Ahora bien, ¿Cómo podríamos caracterizar el fantasma del “empresario de sí mismo”? ¿Y qué configuración afectiva pone en juego?

Consideramos que un lugar privilegiado –como vimos, entre muchos otros- donde es posible constatar el carácter hegemónico de la figura del empresario de sí es “Esta es mi villa”, un programa realizado por el canal de televisión TN de Argentina. Según nuestro juicio, es posible leer allí un entramado en el que se condensan ciertos hilos discursivos dominantes en el amplio tejido cultural de “nuestra presunta comunidad”.

Muy brevemente, podemos decir que la propuesta de este programa es recorrer y mostrar distintos barrios carenciados de la Argentina a través de entrevistas que el periodista (Julio Bazán) realiza a algunos de sus habitantes en sus casas, sus lugares de trabajo, etc. Si bien la serie estuvo más de tres años al aire, y tiene cientos de programas emitidos, creemos que es posible observar desde el primer episodio la lógica que la anima. Lejos de destacar el carácter ambivalente que caracteriza a las subjetividades populares (Cfr. Gago, 2014), aquí son reducidas de un modo aparentemente alegre, pero sobre todo *ejemplificador* y *aleccionador*, a la figura del “empresario de sí” neoliberal. No se nos escapa que ese aspecto unidimensional en el que las huellas de la ambivalencia han sido borradas es parte de una operación mediática que fija los sentidos dominantes. Sin embargo, no podemos negar que los medios de comunicación forman parte de ese espacio público en el que la vida social se hace visible para sí misma y reconoce (de forma necesariamente fallida) los trazos que configuran sus propias subjetividades socioculturales. En ese sentido, y en la medida en que es una de las superficies en las que se plasma una figura sociocultural que emerge en gran cantidad de prácticas menos aprehensibles y que tiene peso en la conformación de ciertas formas subjetivas de representación política, consideramos que resulta un objeto de análisis pertinente y valioso.

Según nuestra lectura, lo que *insiste* en cada entrevista y en cada comentario del periodista, es el trazado de la *frontera* que separa las subjetividades *normales* y *deseables* de las *anormales* e *indeseables*, es decir, separa las subjetividades integradas- integrales a la comunidad de aquellas que se (supuestamente auto) excluyen. En efecto, es posible observar cómo aquellos que se reconocen como empresarios de sí (sin importar si son inmigrantes o argentinos, hombres o mujeres, jóvenes o adultos, o si viven en condiciones de pobreza o de miseria) son destacados, enaltecidos y diferenciados de

los otros, aquellos que nunca son entrevistados sino que apenas “se habla” de ellos: los “zombies tristes” que “duermen” y “consumen drogas”.

El empresario de sí aparece allí en la figura del “cuentapropista” que vende café en la calle con su carrito, la estudiante que logra sortear todos los obstáculos para poder inscribirse en una universidad de la capital, el albañil que también sale a “cartonear”, etcétera. Así, se teje una red metafórica alrededor de la valorización del esfuerzo individual, el progreso y la realización personal.

Pues bien, en el primer programa¹⁸ (que muestra la villa 21-24 de Barracas), en un momento en que se muestran imágenes heterogéneas del barrio acompañadas por música cumbia (que pintan con cierto folclore alegre la desigualdad de nuestro país), la cámara se posa de un modo fugaz en un *graffitti* encontrado (se supone) en una de las despintadas y descascaradas paredes de la villa. Se trata de una cita escrita con aerosol negro: “El que tiene imaginación saca de la nada un mundo”.

Consideramos que esta frase, tal vez, pueda ser pensada como el axioma, el fantasma, que caracteriza la figura subjetiva del empresario de sí dominante en nuestra actualidad.

Desde esta matriz, en la medida en que todo (ya sea el “éxito”, la “felicidad” o... la “supervivencia”) depende de la voluntad individual, se produce como *evidente* que, aun viviendo en la pobreza, “el que quiere... puede”; y, por lo tanto, que “el que no puede... no quiere”¹⁹.

De allí, creemos, la configuración afectiva propia de la subjetividad neoliberal se juega en una constelación sostenida en el rechazo de la angustia y conformada por la euforia, la depresión, el odio y el miedo. En efecto, la exigencia permanente e infinita de rendimiento y optimización conduce a un rechazo de la angustia, en la medida en que es pensada como un trastorno o un disfuncionamiento que debe ser suprimido.

En cuanto a la euforia, podemos decir que se vincula con el sentimiento de omnipotencia y el permanente e infinito empuje al goce asociado al “éxito” propio del “momento neoliberal” en el que “ningún principio ético, ninguna prohibición, parece sostenerse ya frente a la exaltación de una capacidad de elección infinita e ilimitada”. Se trata de un afecto que se desprende de la “ilimitación del goce de sí” que caracteriza al orden imaginario neoliberal.

¹⁸ Disponible en http://tn.com.ar/sociedad/esta-es-mi-villa-el-nuevo-programa-de-julio-bazan_070254.

¹⁹ En su análisis sobre los sentidos que le otorgan a las drogas los policonsumidores, Sánchez Antelo señala la manera en que una preocupación por el control de sí mismo en relación con los consumos y los tiempos adecuados que bien puede remitirse a este fantasma del empresario de sí organiza también las representaciones y las prácticas de ciertos grupos de policonsumidores. Esto incluso opera en la manera en que ellos mismos distinguen un consumo “normal” y uno “problemático” tomando como eje un conocimiento de sí mismo, las sustancias y sus efectos que se sostiene en la propia voluntad (Sánchez Antelo, 2014).

Ahora bien, como sostienen Laval y Dardot, “la empresa de sí tiene dos rostros: uno triunfante, del éxito desvergonzado; y el otro, deprimido, del fracaso frente a los procesos imposibles de dominar de las técnicas de normalización” (*op. cit.*: 379). Así, la vergüenza y la depresión constituyen el reverso del rendimiento “exitoso” y del imperativo del goce de sí.

El odio, en esta configuración, se dirige hacia los “improductivos”, los “vagos” y los “zombies”, es decir, aquellos que no pueden... porque no quieren. De allí que los “buenos para nada” que “reciben planes sociales del Estado”, es decir, los “malos pobres” condensan aquello sobre lo cual cae el odio del sujeto neoliberal. Pero este odio, “tiene efecto boomerang dado que cada cual siente la amenaza de volverse algún día ineficaz e inútil” (*Ibid.*: 371).

El odio, entonces, da lugar al miedo producto del riesgo permanente, es decir, el miedo a fracasar, a perder en la competencia y convertirse en un desecho. *El miedo al otro* así como el *odio al goce del otro* (Stavrakakis, *op. cit.*) encauzan, es decir, inscriben en lo simbólico imaginario –de allí su eficacia- la angustia; pero también taponan – de allí su límite- la dimensión que de la angustia podría conducir a un acto que ponga en juego un deseo singular.

De este modo podemos concluir, con Han, que “el sí mismo como bello proyecto se muestra como proyectil, que se dirige contra sí mismo” (2014: 76).

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, J. (2014), *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, Gedisa, Buenos Aires.
- BIGLIERI, P. Y PERELLÓ, G. (2012), *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, Grama, Buenos Aires.
- CALETTI, S. (2006), "Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación" en Revista Versión, Núm. 17, UAM-X, pp.19-78.
- CALETTI, S. (2011), "Subjetividad, política y ciencias humanas. Una aproximación" en Caletti, S. (coord.) *Sujeto, Política, psicoanálisis*, Prometeo, Buenos Aires.
- CARINI, G. A Y VARGAS, M. (2011), "Ontología de la falta" en E. Biset y R. Ferrán (eds.), *Ontologías políticas*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- FINK, B. (2005), "Fantasías y el fantasma fundamental: una introducción", en Revista Virtualia, año IV, Nr. 13. Disponible en: <http://virtualia.eol.org.ar/013/default.asp?notas/fink.html>
- FOUCAULT, M. (2007) *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires.
- FREUD, S. (2007), *Obras completas, Tomo XVII*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GAGO, V. (2014), *La razón neoliberal*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- GREEN, A. (1975) *La concepción psicoanalítica del afecto*, S. XXI, México.
- HAN, B-CH. (2014), *Psicopolítica*, Herder, Barcelona.
- LACAN, J. (2005), *Seminario V Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires.
- LACAN, J. (2006), *Seminario X La angustia*, Paidós, Buenos Aires.
- LACAN, J. (2011), *Escritos 2*, S. XXI, Buenos Aires.
- LACAN, J. (2012), *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires.
- LACLAU, E. (2005), *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
- LAVAL CH., DARDOT, P. (2013), *La nueva razón del mundo*, Gedisa, Barcelona.
- LEVI, M. (1998) El inconsciente y los afectos, en Revista de Psicoanálisis APdeBA, Vol. 20, Nr. III, 651-681.
- MARÍN, J. (comp.) (2013), *La ciudad empresa*, Ediciones del CCC, Buenos Aires.
- MILLER, J. A. (2002), *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva, Buenos Aires.
- MILLER, J. A. (2006), *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires.
- MILLER, J. A. (2009), *Conferencias porteñas Tomo 1*, Paidós, Buenos Aires.
- MILLER, J. A. (2013), *El lugar y el lazo*, Paidós, Buenos Aires.
- MURILLO, S. (2008), *Colonizar el dolor*, Clacso, Buenos Aires.
- NEPOMIACHI, E. (2014), "Foucault y la tecnologías del yo" en Revista Question, Vol. 1, Nr. 44. Disponible en <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/issue/view/104>
- RUIZ, G. (2007), "Fantasma" en Scilicet: los objetos a en la experiencia psicoanalítica, Grama, Buenos Aires.
- SANCHEZ ANTELO, V. (2014/ Inédita), *Habitx flexible y modos de subjetivación temporal: análisis sobre los sentidos y las prácticas de los policonsumidores de drogas*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, FSOC, UBA.
- SCHEJTMAN, F. (2012), *Elaboraciones Lacanianas de la neurosis*, Grama, Buenos Aires.
- SOLER, C. (2011), *Los afectos lacanianos*, Letra Viva, Buenos Aires.
- SOSA, MARTINA (2009), "Sujeto y política: ¿la lógica del fantasma?" en Revista Psikeba, disponible en: <http://www.psykeba.com.ar/articulos2/MS-Sujeto-politica.htm>
- STAVRAKAKIS, Y. (2010), *La izquierda lacaniana*, FCE, Buenos Aires.
- TARRAB, M. (2008), *La fuga de sentido y la práctica analítica*, Grama, Buenos Aires.
- ŽIŽEK, S. (2003), *El sublime objeto de la ideología*, S. XXI, Buenos Aires.

SOBRE LOS AUTORES

EZEQUIEL NEPOMIACHI

Licenciado en Ciencia Política (FSOC-UBA). Becario de doctorado UBA. Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL-UBA). Docente de la Carrera de Ciencias de la Comunicación (FSOC-UBA). Investigador en el IIGG (UBA) en el marco del Proyecto UBACyT "Figuras de la subjetividad política en la Argentina contemporánea (2001-2015). Un aporte desde el análisis de la producción social de las significaciones" dirigido por el Prof. Sergio Caletti. Ha publicado diversos artículos sobre psicoanálisis y teoría política.

Email: ezequielnepomiachi@hotmail.com

MARTINA SOSA

Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA), magister en Ciencia Política y Sociología (FLACSO) y doctoranda en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Docente e investigadora de la misma Facultad. Investigadora en el IIGG (UBA) en el marco del Proyecto UBACyT "Figuras de la subjetividad política en la Argentina contemporánea (2001-2015). Un aporte desde el análisis de la producción social de las significaciones" dirigido por el Prof. Sergio Caletti. Ha publicado diversos artículos sobre psicoanálisis y política, y ha participado en numerosas publicaciones sobre ciencias sociales destinadas a la educación media.



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

MARÍA FERNANDA GONZÁLEZ

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

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 programa¹. 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 Lacan².

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 crítica³, no se

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

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

3 Me refiero a una cierta "afinidad filosófica" 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.

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 rastreadse 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-⁴, 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 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*⁵, 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

4 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.

5 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.)

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:

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)

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)⁶, 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 texto⁷ 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:

6 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.

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

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 significante, “aunque este nombre es más moderno y Freud no lo usó” (Masotta, 2012: 17)⁸.

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)

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

B 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 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 *significante* tuvo como efecto fundamental, tal como sostiene 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: 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 *significante* nunca puede *significar* objetos –término de llegada del conocimiento– sino falta de conocimiento.

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 -gocce- 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 hablar⁹.

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”¹⁰ 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 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”¹¹) no podría ser igualitario sino más bien dominial¹²: 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

9 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.

10 “Este momento en que termina e 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).

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

12 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.

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 órgano¹³, “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 perdido¹⁴.

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 pro-

ducen 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

13 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”.

14 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.

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 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 fascinantes¹⁵.

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 encar-

nar 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” (volveremos a esto en el último apartado), tiene que ver con una necesidad imperiosa de hacer algo con la negatividad: la negatividad debe ser purgada¹⁶. 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 asociado, 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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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).

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 culpa¹⁷.

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 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 irremediablemente 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 él 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 verdad¹⁸.

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.

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 Fuente Freudiana, 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
- 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.

18 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.

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







IMÁGENES

ALBERTO HEREDIA

(1924-2000) pintor y escultor argentino.

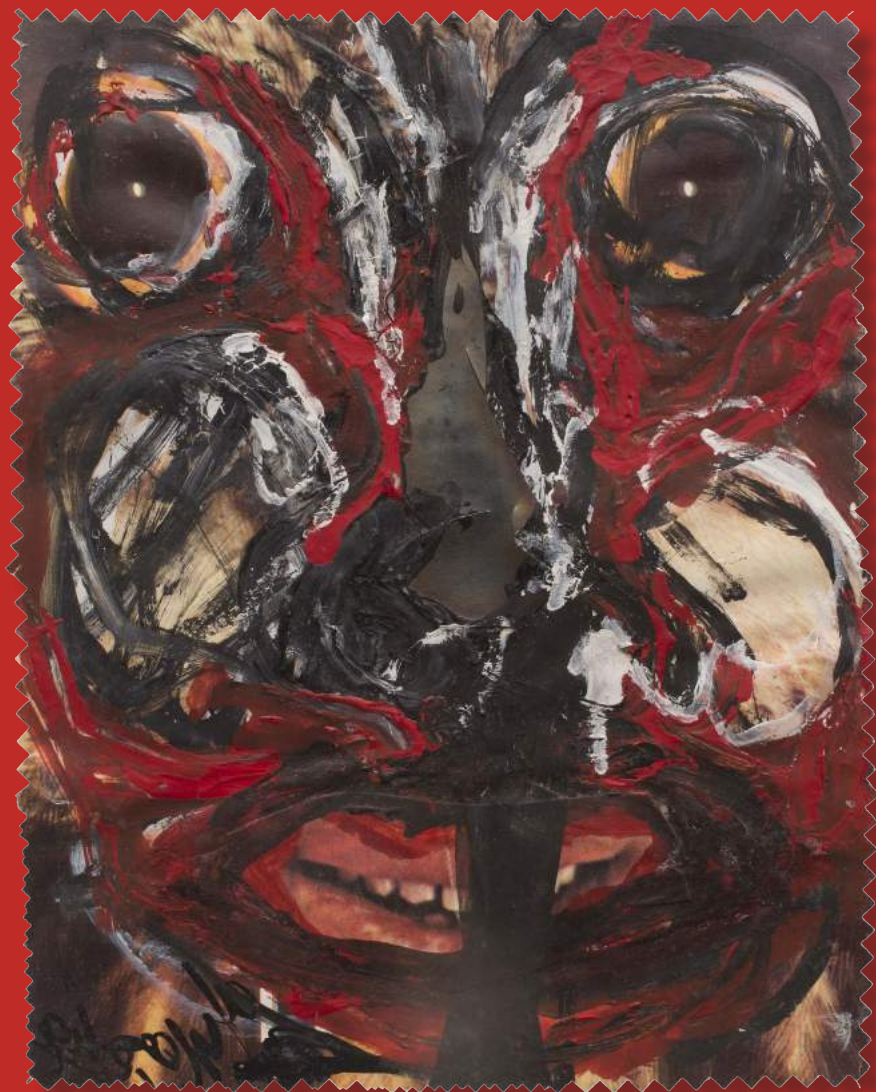
“ En nuestra época, no hay ni grandes dioses ni grandes personajes políticos que representar, pero está el «dios objeto de consumo para consumir». Por eso soy objetista. Invento objetos a partir de objetos de consumo o materiales de desecho (trapos, dentaduras, platos, roperos, juguetes, ropa interior, vendas; todo sirve), y cargo esos objetos de vida, muerte, horror, ironía, para reflexionar sobre el hombre y su existencia. ”

Serie LOS MONSTRUOS

Patrimonio del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires

Fotos: Viviana Gil







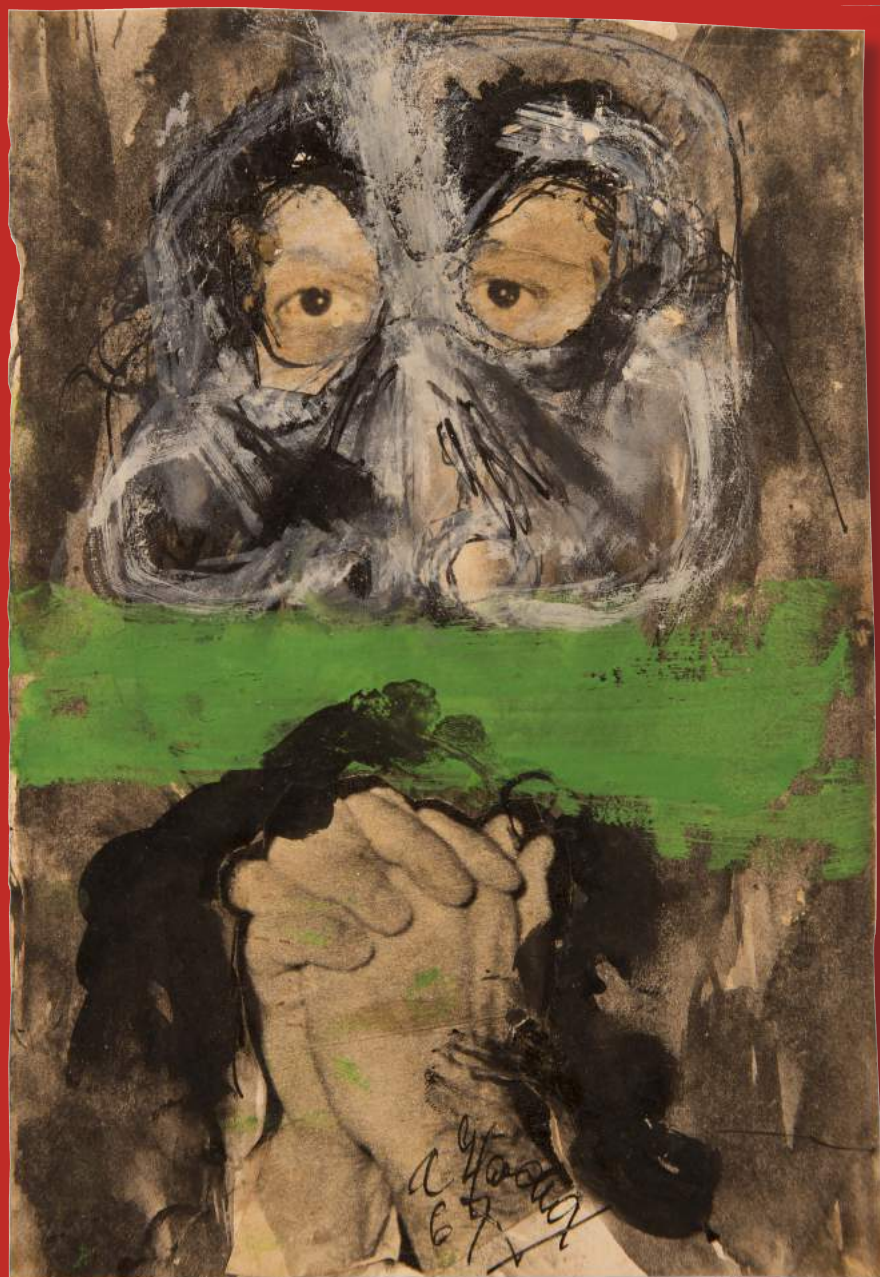




















CONVERSACIONES





**EL NEOLIBERALISMO ES LA
PRIMERA FORMACIÓN HISTÓRICA
QUE TRATA DE TOCAR LA PROPIA
CONSTITUCIÓN DEL SUJETO
ENTREVISTA A JORGE ALEMÁN**

**ANA BELÉN BLANCO
MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ**

- PODRÍA DECIRSE QUE LAS TEORÍAS SOCIALES Y POLÍTICAS LLAMADAS POSMODERNAS, EN SUS DISTINTAS DERIVAS, SE DISTINGUEN POR SU VOCACIÓN ANTIESENCIALISTA O ANTIFUNDAMENTALISTA. ¿CUÁLES SERÍAN LOS ELEMENTOS ESPECÍFICOS QUE CARACTERIZAN AL ANTIESENCIALISMO DE HERENCIA LACANIANA? ¿CUÁL ES SU POTENCIALIDAD PARA UN PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO?

Para darle un marco general a una posible respuesta a esta pregunta, creo que suele haber una confusión de índole metodológico en las ciencias sociales y en la filosofía: se suele confundir lo que podríamos llamar de un modo específico las lógicas de la dominación, las teorías u ontologías del poder que se puedan eventualmente haber construido, con lo que Lacan ha teorizado con respecto a la captura del sujeto por parte del lenguaje. Son dos elementos que entiendo no se pueden superponer, recubrir, ni disolver el uno en el otro. Esta confusión la veo con mucha frecuencia, a veces en Michel Foucault, otras veces en Gilles Deleuze, también en Judith Butler y en muchos otros pensadores que se han dedicado a dilucidar la lógica de la dominación. Creo que allí se confunde la instancia que podríamos llamar ontológica o estructural –que es el hecho de que para Lacan el ser vivo deviene sujeto a través de la captura de la lengua; es de ese modo que emerge el sujeto dividido como tal– de lo que podría ser una lógica de la dominación.

Una vez hecha esta distinción, que a mí me parece muy fecunda y muy importante, hay que admitir que el neoliberalismo como formación específica de la lógica del capital es la primera formación histórica que intenta tocar ese núcleo ontológico, que intenta verdaderamente apuntar a lo que es la producción misma de subjetividad. En otras palabras, el botín de guerra del capitalismo actual es la subjetividad. El neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto y que ha colonizado ese territorio del sujeto; lo ha colonizado de una manera histórica, instalando al sujeto en un lugar que está siempre más allá de sus posibilidades y todo el tiempo confrontándose con lo que no puede. Hay una larga línea, una secuencia, podríamos decir, que une las reflexiones de Gramsci, Althusser, de un modo específico las de Foucault, en tanto estos pensadores han intentado mostrar cómo el poder se invisibiliza, cómo no se reduce sólo a la coerción, cómo no se puede solamente pensar desde una lógica puramente represiva, sino que resulta imprescindible pensar al poder como productivo, como biopolítico, como productor de subjetividades. Una producción de subjetividades del estilo del “empresario de sí”, como lo logró vislumbrar Foucault, o la producción del “deudor”, como lo vislumbró Deleuze siguiendo la trayectoria de Nietzsche de la relación “acreedor-deudor”, aunque también muy bien formalizada por el propio Freud en *El malestar en la cultura*. Pero creo que es muy importante hacer la distinción entre la captura del sujeto y las lógicas de la dominación para comprender el modo en el que el neoliberalismo intenta –y vamos a decir que ésta es su gran diferencia histórica con otros momentos del capitalismo– ir a la captura misma del sujeto y disputar lo que es el ser humano. Es decir, entrar verdaderamente en una teoría del hombre nuevo, produciendo verdaderamente subjetividades. Es allí, entonces, en relación a la pregunta vuestra, que a mí me parece muy importante volver a recuperar en la enseñanza de Lacan aquellos elementos que no son susceptibles de ser integrados en la lógica del capital. Como han dicho bien, tenemos una alianza con las teorías antiesencialistas de otros autores contemporáneos que participan de la idea de que las construcciones de la subjetividad son construcciones históricas. Pero también tenemos un límite irrebalsable con respecto a estas teorías que procede tanto del Real lacaniano como de los modos de comprender la captura del sujeto por el lenguaje. Es decir, algo que ya no es construido sino que está causado, algo que es del orden de una determinación por la causa y por la estructura, y no por la producción o construcción histórica.

Porque efectivamente si el poder logra producir totalmente la subjetividad, si resulta que regalamos todo el orden simbólico al poder, si los hacemos sinónimos, si los volvemos

absolutamente equivalentes, entonces entramos en un problema circular porque: si el poder produce a los sujetos, entonces ¿cómo es que los sujetos logran articular una política que sea capaz de sustraerse?

Es decir, vuelvo a insistir. Entregarle el orden simbólico al poder o entregárselo a la historia, me parece que no nos da toda la inteligibilidad que necesitamos para pensar la política. Es verdad que son malas noticias. Malas noticias en el sentido en que siempre para los que están pensando las teorías de la dominación es más tentador pensar que todo ha sido impuesto y que todo es producto de una dominación que se ha vuelto invisible; ya no está la vieja dominación que nos oprime sino que es interna y constitutiva. Ahora bien, creo que tomar estas malas noticias es más interesante. Creo que el desafío de las nuevas lógicas emancipatorias, por más difícil que sea de afrontar, es incorporar las malas noticias. Es decir, mostrar que no es todo posible, mostrar que hay muchas determinaciones que intervienen en la estructura y saber qué hacer con eso. No volver a repetir el mismo fenómeno que se produjo en el siglo XX con las lógicas emancipatorias donde se eliminó la pulsión de muerte, el superyó, el carácter incurable de la división del sujeto, el carácter repetitivo de los síntomas. Haber eliminado todas esas malas noticias trajo consecuencias políticas terribles, porque todo el círculo del terror y la virtud que se vivió en los procesos revolucionarios, tuvo mucho que ver con separar drásticamente, de manera brutal, esas dimensiones del sujeto y tomarlas como desviaciones ideológicas.

Para, vamos a decir, custodiar ese ámbito de sustracción al tiempo que afrontar esas malas noticias, es que para mí emerge la izquierda lacaniana.

- ENTONCES, DESDE UNA MIRADA LACANIANA, SE AFIRMA QUE EL ORDEN SIMBÓLICO NO AGOTA LA PRODUCCIÓN DEL SUJETO NI DE LO SOCIAL; AUNQUE, AL MISMO TIEMPO, LA ARTICULACIÓN DE UN DISCURSO ES NECESARIA PARA LA ESTRUCTURACIÓN, PRECARIA E INESTABLE, DE LA IDENTIDAD SUBJETIVA Y SOCIAL. ¿DE QUÉ MODO SE ENCUENTRA ESTO TEMATIZADO EN LO QUE USTED DENOMINA "IZQUIERDA LACANIANA"?

En el año 2007, Nicolás Casullo me propuso escribir algo sobre el estado de las izquierdas para la revista *Confines*¹ y espontáneamente le dije: "de hablar de las izquierdas, hablo de la izquierda lacaniana", aunque sin saber exactamente qué era. A diferencia de lo que posteriormente trabaja Stavrakakis², que cartografía a los pensadores que considera que participan de la izquierda lacaniana, cuando acuñé ese concepto, lo que busqué fundamentalmente era pensar de qué modo en Lacan brotaba una izquierda lacaniana. Mi interés no era ni es volver a los lacanianos de izquierda, sino que mi intención es volver lacaniana a la izquierda.

Después de aquella breve nota, por supuesto vinieron largas conversaciones y mucho trabajo con Ernesto Laclau, con el cual comparto muchas cosas y otras no, quizás porque tengo una formación más lacaniana de origen que él. Ernesto transitó fundamentalmente por Gramsci, por Husserl, Wittgenstein, Heidegger; en un momento Derrida fue una

¹ "Nota sobre una izquierda lacaniana..." publicado en *Pensamiento de los confines*, número 20, Julio de 2007.

² En referencia a: Stavrakakis, Yannis ([2007] 2010). *La izquierda lacaniana*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

impronta importantísima para él. Y finalmente llega su gran desenlace teórico que es *La razón populista*, en donde el pensamiento de Lacan se vuelve una cuestión crucial para su teoría de la hegemonía, inspirada en la lectura de Gramsci. Ya sea por la vía del significante vacío ordenando toda la cadena equivalencial de las diferentes demandas, ya sea luego por la incorporación del *objeto a*, tomando la famosa fórmula de la sublimación de Lacan, donde el objeto se eleva a la dignidad de la Cosa; en ambos casos, Laclau construye la lógica hegemónica que, no hay que olvidarlo, para él es una teoría de la significación política. Es decir, es una ontología del discurso, un intento de pensar cómo se construye la realidad. No es sólo dar cuenta de tal o cual formación política sino cómo se construye la realidad. No me parece casual, entonces, que se haya dirigido a Lacan ¿no? Porque me parece que, insisto en ello, en Lacan podemos encontrar el espacio para una articulación política. Me permito citar mis libros: Para una *izquierda lacaniana...*, *Soledad: Común*, y también *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, en los que intento promover la tesis de que el crimen no sea perfecto. Si el poder se hace con el orden simbólico y logra finalmente capturar ese núcleo ontológico del sujeto; el crimen es perfecto. Entonces, un poco para mi Lacan ha funcionado como una objeción, una resistencia a esas teorías que, a la vez que tratan de dar cuenta del poder, dan cuenta del sujeto y dejan, me parece, entonces, sin ninguna posibilidad para que se abra el espacio de la articulación política.

- COMO USTED HA SEÑALADO, EXISTE UNA VINCULACIÓN ÍNTIMA ENTRE SUS REFLEXIONES Y LAS DE ERNESTO LACLAU, SIN EMBARGO SE PRESENTAN TAMBIÉN ALGUNAS DIFERENCIAS. ¿QUÉ DEBATES MANTIENE CON LA TEORÍA LACLAUSIANA DE LA HEGEMONÍA EN RELACIÓN CON SU PROPIA CONCEPTUALIZACIÓN DE UN POPULISMO DEL NO-TODO?

Yo estoy a favor claramente de lo que Ernesto llama populismo. En el sentido en que no lo considero ni algo reformista, ni algo gradual. Por suerte ya no es una palabra maldita como lo era antes, pero en Madrid debato mucho con marxistas más ortodoxos que entienden que cuando decimos populismo de lo que estamos hablando es de algo menos radical. Creo que es al revés. Lo que pienso es que efectivamente puede devenir en una verdadera extensión, una radicalización de la democracia –porque el horizonte democrático lo veo irrebutable–. Ya no podemos ahora hegelianamente asignar al proletariado la centralidad histórica que le asignó Marx, como el sujeto que es capaz de orientar la historia hasta disolverse a sí mismo, anularse y volverse una relación universal. En ese sentido, comparto plenamente con Ernesto la hipótesis del populismo porque me parece que tiene una articulación política verdadera. La hipótesis comunista de Badiou, por ejemplo, me parece una hipótesis, es decir: es una pieza lógica en la ontología de Badiou, pero no tiene una traducción política. La prueba es que los intelectuales franceses –aquí voy a ser un poco malo– han tratado de ser tan idénticos a sus teorías, de custodiar tanto sus teorías, que tenemos un partido nazi en Francia al frente de todo, que está primero en las encuestas, eso nos dice algo. Estos intelectuales que han hablado todo el tiempo de la comuna de París, de Mayo del '68, de la revolución cultural Maoísta, nunca han intervenido en la vida pública. Me parece que *La razón populista* tiene verdaderamente una radicalidad en este aspecto, que es no retroceder frente a la vida pública, apostar por las construcciones hegemónicas.

Dicho esto, me incorporo siempre desde mi perspectiva. He tratado de pensar el problema de la igualdad, valiéndome de Lacan, de nuevo, porque la lógica del No-todo tiene el interés de que no excluye nada, no tiene límite (Lacan habla del No-todo en relación a la

sexualidad femenina). La lógica del No-todo rompe con esta idea de que hay un universal que siempre se sostiene con una excepción, que es una tendencia espontánea del pensamiento. Lacan afirma que cada vez que pensamos, *paratodeamos*; es decir, estamos siempre espontáneamente en la lógica de universales y excepciones. De allí que el No-todo es difícil de pensar, porque no podemos pensar algo que no tenga límites. Toda la tradición del idealismo alemán nos enseñó a pensar desde el límite: el límite se sostiene siempre en algo exterior, en algún tipo de exterioridad. La propia construcción hegemónica también. Entonces, como conjetura, busco pensar la igualdad desde la lógica del No-todo. La igualdad es difícil de pensar porque inmediatamente surge la diferencia. Pero, digo, pensémosla desde la misma la diferencia, aunque como No-toda. El No-todo no excluye nada, no tiene un exterior constitutivo. Es un ámbito igualitario, es el ámbito donde se tiene al menos como construcción, la más radical des-hegelianización. Porque ahí no hay garantía alguna, ahí hay una infinitud que no excluye nada.

- ¿ES EN ESTE SENTIDO QUE SE ORIENTAN SUS REFLEXIONES SOBRE LA SOLEDAD COMÚN COMO UNA FORMA DE REPENSAR LA POLÍTICA POR FUERA DE UNA POLÍTICA DE LA IDENTIFICACIÓN?

Como he dicho, para mí la teoría de la hegemonía desarrollada por Ernesto Laclau es una referencia fundamental. Sin embargo, en "Soledad: común", he intentado forzar una vuelta ahí y he rescatado un término que no pertenece a la tradición lacaniana y que tampoco está en la producción de Ernesto, que es el término "común". Un término que discuto también con las tradiciones que lo retoman, por ejemplo, con la acepción que tiene para Toni Negri, donde se vincula a la red de los archivos, el *general intellect*, la producción de códigos, todo aquello que los italianos llaman la producción inmaterial. Creo que antes que eso, ontológicamente, es más primaria la lengua, como lo dice Lacan: *lalangue*. La soledad común es una conjunción/disjunción entre el *Sinthome* y *lalangue*.

Con esto quiero decir que lo que verdaderamente tenemos en común es aquello que Lacan ha tematizado en torno a los tres *no hay*: no hay universal que no tenga excepción, no hay relación sexual, no hay Otro del Otro. Estos tres no hay son constitutivos para toda existencia hablante, sexuada y mortal. Pero existe, a la vez, una relación irreductible con el goce, que se formula para cada uno en términos de *Sinthome*. Ahora uno podría decir, los lacanianos suelen decir, que uno está solo frente a su goce. Y entonces, el psicoanálisis es un tratamiento de esas soledades. De hecho en el Seminario 20, Lacan dice que todo lo que habla tiene que ver con la soledad, que es la soledad del *Sinthome*, que es la soledad del goce, ese goce no inscribe la relación sexual, ese goce es solidario estructuralmente de estos tres no hay. El goce evidentemente implica la existencia de un cuerpo; hay goce en los cuerpos hablantes. No tenemos ninguna comprobación de que haya Goce en los seres vivos animales. Vamos a decir que el goce es una impronta clarísima del ingreso de ese parásito del significante en el cuerpo de los seres. Esto no implica decir que el ser humano sea un bicho solitario que verdaderamente está en una especie de monólogo alrededor de su goce. No. Eso es *lalengua* y eso es lo común que tenemos. En lugar de pensar que ahí se cierra el problema, pienso que eso es lo que tenemos de común: ese agujero del *no hay* es lo más común que tenemos y no las identificaciones ni los afectos. Ni siquiera pienso que tenemos de común el amor, que es una respuesta muy importante ¿no?

Entonces, entiendo que mi planteo quizás sea más difícil de llevarlo a las prácticas políticas, pero lo que define para mí verdaderamente un evento o un acontecimiento colectivo

es la soledad común. Que la masa se vuelve pueblo cuando hay "Soledad: Común". Es decir, que la soledad es ineliminable, pero es la matriz de lo común. Se copertenecen; hay una correspondencia, vamos a decir mutua, entre esa soledad y lo común.

- UNO DE LOS DEBATES ACTUALES EN EL CAMPO DEL POSMARXISMO, Y EN PARTICULAR EN TORNO A LA OBRA DE LACLAU, SE VINCULA A LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y AFECTO, CENTRALMENTE A LA INCORPORACIÓN DE LA CATEGORÍA LACANIANA DE GOCE PARA PENSAR LOS PROCESOS SOCIO-POLÍTICOS ¿CÓMO PIENSA USTED TAL RELACIÓN?

Debo decir que con mi querido amigo y maestro Ernesto Laclau tengo algunas diferencias en este punto en particular. La palabra "afecto", que también promueve Chantal Mouffe, me parece una palabra norteamericana que tiene que ver con lo motivacional y que no logra desmarcarse del todo de la psicología de las masas. Se encuentra todavía muy cerca de las lógicas identificatorias. Pero, claro, aquí hay malas noticias de nuevo. Está el Goce que es más complicado que el afecto.

Las operaciones que, desde una lógica significante, describe Ernesto como investimento radical o catexis -cuando se trata de que una parte logra encarnar a la totalidad a través de un investimento radical- son en verdad muy difíciles de pensar porque el investimento es más bien la fijación del sujeto a un modo de gozar. Aquello que es propio del investimento es lo que Lacan teorizó bajo el concepto de fantasma, que para mí es una condición muy importante para pensar el problema de la ideología. Porque el verdadero obstáculo para la transformación ideológica está en la fijación del goce. Es decir, en los investimentos de goce. Como una suerte de servidumbre voluntaria, los sujetos son capaces de atentar contra sus propios intereses vitales —ésa sería una definición de goce-para preservar un goce absurdo, sin sentido. Esto implica, por ejemplo, sujetos que son capaces de votar o adherir a proyectos que los van a perjudicar severamente. Pero están fijados, a través de lógicas identificatorias que sí están conectadas con las investiduras, a un determinado goce.

Esta es una diferencia que he discutido con Ernesto varias veces. Incluso he sugerido en mi último libro *En la frontera* que esto es parte de la unidad mínima, de la demanda. Como es sabido, Ernesto no toma al grupo como unidad de referencia, sino que hay una demanda insatisfecha. La demanda insatisfecha tiene por definición que no hay institución que la haya satisfecho. Si las instituciones lograran satisfacer las demandas, no nos encontraríamos en la situación populista. Hay situación populista cuando se multiplican las demandas insatisfechas pero no porque se establezca una vaga solidaridad entre ellas, sino porque, de golpe, se puede dar esa operación hegemónica en la que un significante vacío hace que la heterogeneidad que hay entre las demandas insatisfechas sea susceptible de una articulación. De tal manera que la cadena diferencial no se borra nunca, la tensión, la diferencia entre las demandas no queda anulada, pero sí entran en equivalencia. Sin embargo, un problema que podría plantearse en términos lacanianos es que una demanda insatisfecha, ya por el sólo hecho de ser demanda, habla el idioma del Otro, está dirigida al Otro. También cabe la posibilidad de que ese goce sea de la propia insatisfacción y no necesariamente se preste la demanda a esa cadena de articulación que permite la cadena equivalencial. Así que yo prefiero tomar el goce como un problema más agudo que el del afecto.

- SUS ÚLTIMOS TRABAJOS PROBLEMATIZAN LA CONCEPTUALIZACIÓN LACANIANA DEL DISCURSO CAPITALISTA ¿PODRÍA COMENTARNOS CÓMO PIENSA LA RELACIÓN ENTRE LOS MODOS DE GOZAR Y EL CAPITALISMO?

Lacan, en el año 1972, en una conferencia que da en Milán, modifica la estructura del “discurso del amo” y plantea lo que llama “discurso capitalista”. Si uno se fija en el álgebra que Lacan construye allí, resulta que el sujeto tiene una relación directa con el goce, el amor queda expulsado, no hay imposibilidad que trabaje a ese discurso. Por definición, para Lacan, donde hay discurso hay imposibilidad, esos *no hay* de los que hablábamos antes. El caso del capitalismo sería un caso en el que la inscripción del goce es accesible para los sujetos, sin pasar por los embrollos del amor y además sin la imposibilidad. Es decir, en el capitalismo, lo que es imposible ahora, puede ser posible más adelante. Una verificación política que para mí tiene este problema es la siguiente. Cuando uno era militante en los años '70, iba a las villas y podía aceptar la definición de Marx de que la pobreza era la no satisfacción de las necesidades materiales. En cambio ahora lo que se ve es una inflación de goce. Esto es, el eclipse de lo simbólico. En otras palabras, no hay tramas simbólicas que permitan articular ese goce. Pero hay armas fabricadas, marcas falsas, drogas de todo tipo, plasmas. Es decir, hay una irrupción de goce. Esto es lo que, además, se ha vuelto un verdadero problema político, porque: ¿desde qué discurso se interviene cuando el goce se ha vuelto inmediato? El capitalismo nos ha vuelto consumidores de goce. El capitalismo, si forzamos un poco las cosas en la lectura de Lacan, es una economía política del goce. Lo que vemos es que eso constituye una grave inercia histórica, porque evidencia que el sujeto goza incluso en situaciones muy precarias. Tal es el caso en el que no están resueltas condiciones esenciales (la falta de agua, servicios sanitarios, vivienda, salud) y que, sin embargo, hay una enorme invasión, infiltración del goce en las vidas de esas personas. Eso muestra que hay una metamorfosis de la pobreza: la transformación de la pobreza en la miseria. Si la pobreza era un menos, en la miseria hay un exceso, y ese exceso es un exceso de goce. Nuevamente, todo esto evidencia que el goce es algo distinto que el afecto, un problema de otra índole.

Vale insistir, sin embargo, en lo que enuncié al comienzo de la entrevista. No concuerdo con Byung Chul-Han³ cuando afirma que el capitalismo tiene ya tal grado de intervención en la producción misma de la subjetividad, en la orientación de los deseos, en la manera en que distribuye el goce, en las maneras en que captura al ser viviente, que prácticamente no podemos separarlo de la estructura misma del capital. En “En la frontera” trato de indagar en una figura de desconexión de la maquinaria capitalista que Lacan formuló y que llamó “el santo”. Considero que puede pensarse como un nuevo tipo de militancia, aunque todo esto de modo conjetural.

- ¿AVANZAR EN LA CONCEPTUALIZACIÓN DE ESTA NOCIÓN DE GOCE ES UNA VÍA PARA COMPRENDER LA DISTANCIA ENTRE LOS PROYECTOS HEGEMÓNICOS Y LOS PROYECTOS EMANCIPATORIOS?

En este campo en el que estamos pensando lógicas emancipatorias, y donde estamos intentamos abrir un nuevo periodo posmarxista, todo me parece mantenerse en un carácter

³ En referencia a Byung Chul-Han ([2010] 2012) *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder Editorial.

conjetural. Ya no estamos en la situación de ayer, postulando *a priori* una teoría que vamos a aplicar y ver cómo los fundamentos de esa teoría se van cumpliendo inexorablemente en la realidad. Lo interesante del pensamiento de Ernesto, así como de la enseñanza de Lacan, es que la contingencia se vuelve la dimensión crucial de la política. No hay ningún proceso que necesariamente se vaya a cumplir, o que esté garantizado de antemano, o que esté organizado teleológicamente.

De allí que tampoco la lógica hegemónica suponga necesariamente una dirección emancipatoria. El propio Ernesto tiene una distinción muy interesante entre el significante vacío y el significante flotante para dar cuenta de ello. La posibilidad que él mismo ha señalado acerca de que el significante vacío bascule hacia el significante flotante, muestra que incluso la propia extensión de la cadena equivalencial no garantiza prescriptivamente una dirección emancipatoria. Decimos que, en todo caso, es una extensión democrática y que la democracia no se reduce sólo a un consenso institucional.

- ¿CUÁLES CREE QUE SON LOS HORIZONTES POSIBLES PARA LA AGENDA DEL PENSAMIENTO Y LA PRAXIS DE LA "IZQUIERDA LACANIANA"?

Creo que el mayor desafío es, primero, admitir que no hay una solución total. Porque la solución total exige muertos. Quizá mi marca generacional me determinó en este sentido: el viaje por la izquierda lacaniana es un intento por pensar proyectos emancipatorios que no sean sostenidos en lógicas sacrificiales. Es decir, que no sea necesario comprobar con muertos que lo que uno sostiene es verdadero. Ese me parece el horizonte. Aunque no comparta aquellas posiciones de arrepentimiento, siempre me ha interesado volver a pensar de otra manera aquellos años. Para mí, la cuestión es que no se le había dado la verdadera potencia al capitalismo: las cosas que creíamos que terminaban, estaban empezando; lo que nosotros creíamos que era un proyecto que estaba finalizando, recién comenzaba.

La segunda cuestión que me parece importante para la izquierda lacaniana es no volver a creer que porque una situación genera profundo malestar, conlleva necesariamente la irrupción de una transformación social. No hay en absoluto un nexo necesario entre estas dos cuestiones.

La tercera cuestión: apoyar una opción política no significa coincidir teóricamente con ella. Hay que soportar la dislocación. Es preciso admitir un cierto desgajamiento. No creo haya ninguna realidad fáctica, histórica, que vaya a coincidir con lo que estoy pensando. Lo que sí, es que algunas cosas que estoy pensando tienen que ver con lo que está pasando, y que probablemente incluso si no hubiera estado pasando, no me hubiera atrevido a pensar de este modo. No tengo la expectativa de una unidad sin fisuras entre la teoría y la práctica, como la tuvimos en una época, en la cual la teoría, la práctica y el proyecto político eran uno. Ahora es como un nudo borromeo, son redondeles que se anudan en torno a un vacío. En el mejor caso, si es que se anudan. Y el nudo borromeo está siempre a punto de deshacerse; si no hay un cuarto elemento que lo sostiene, se deshace. Es muy frágil. Esa fragilidad es importante porque si, por un lado, parece desalentadora porque uno desearía algo mucho más eficaz, por otro, sin embargo, es importante soportarla y sostenerla. No creo que haya que olvidar que los proyectos revolucionarios fueron trágicos e implicaron millones de muertos. Entonces, debemos pensar de nuevo a Marx, de nuevo a los proyectos emancipatorios, a las posibles desconexiones del capitalismo y las figuras

de esa desconexión.

Esas serían las condiciones actuales: la organización nunca va a representarme exhaustivamente, la representación siempre es fallida, no puedo pedirle a ninguna organización política que me represente del todo, no hay líder que me represente del todo.

Sin embargo no impugno la organización, tampoco el líder. El No-todo al que me referí no quiere decir hacer desaparecer la estructura, sino mostrar que hay un punto de la estructura que se abre a la infinitud, que no tiene ese exterior constitutivo, aunque no podría ser pensado sin todos los pasos: el todo, la excepción y el no-todo. Pero tampoco se trata de rechazar la figura del líder porque, como dice Lacan, uno puede valerse del Padre para ir más allá del Padre. No hay un problema con que haya un líder. El No-todo no es la dispersión de la asamblea que no quiere representantes, donde cada uno termina entonces siendo su propio representante, lo cual genera finalmente una ilusión mucho más narcisista, la de la representación de uno mismo por uno mismo, como si hubiera una representación directa por uno mismo. Entonces, el efecto que produce es más pernicioso que la figura misma del líder, porque "soy yo mismo y desde mi yo genero la posición crítica", lo que se asemeja bastante a lo que Hegel describía como alma bella: critico el desorden del mundo pero me preservo narcisísticamente de ello. Creo que esa idea clausura la posibilidad del sujeto mismo, porque el sujeto siempre está en los intersticios.



SOBRE EL ENTREVISTADO

JORGE ALEMÁN

Profesor Honorario de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), AME de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP-España) y la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL-Argentina). Es Consejero Cultural de la Embajada de la República Argentina en España. Ha recibido múltiples premios por su labor intelectual y es autor de numerosos libros, entre los que se destacan: *Filosofía del Inconsciente. Conversación con Eugenio Tria*s (Síntesis, España); *Arte, Ideología y Capitalismo*, con Slavoj Zizek (Círculo de Bellas Artes, Madrid); *El porvenir del inconsciente* (Grama Ediciones, Argentina), *Por una izquierda lacaniana... Intervenciones y Textos* (Grama Ediciones, Argentina), *Soledad: Común. Políticas en Lacan* (Capital Intelectual, Argentina); *En la Frontera. Sujeto y Capitalismo* (Gedisa, Barcelona).

SOBRE LAS ENTREVISTADORAS

ANA BELÉN BLANCO

Licenciada en Sociología y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la materia "Lenguaje, deseo, cultura. Teorías estructuralistas y posestructuralistas" de la carrera de Sociología de la misma casa de estudios. Ha sido becaria de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET). Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA.)

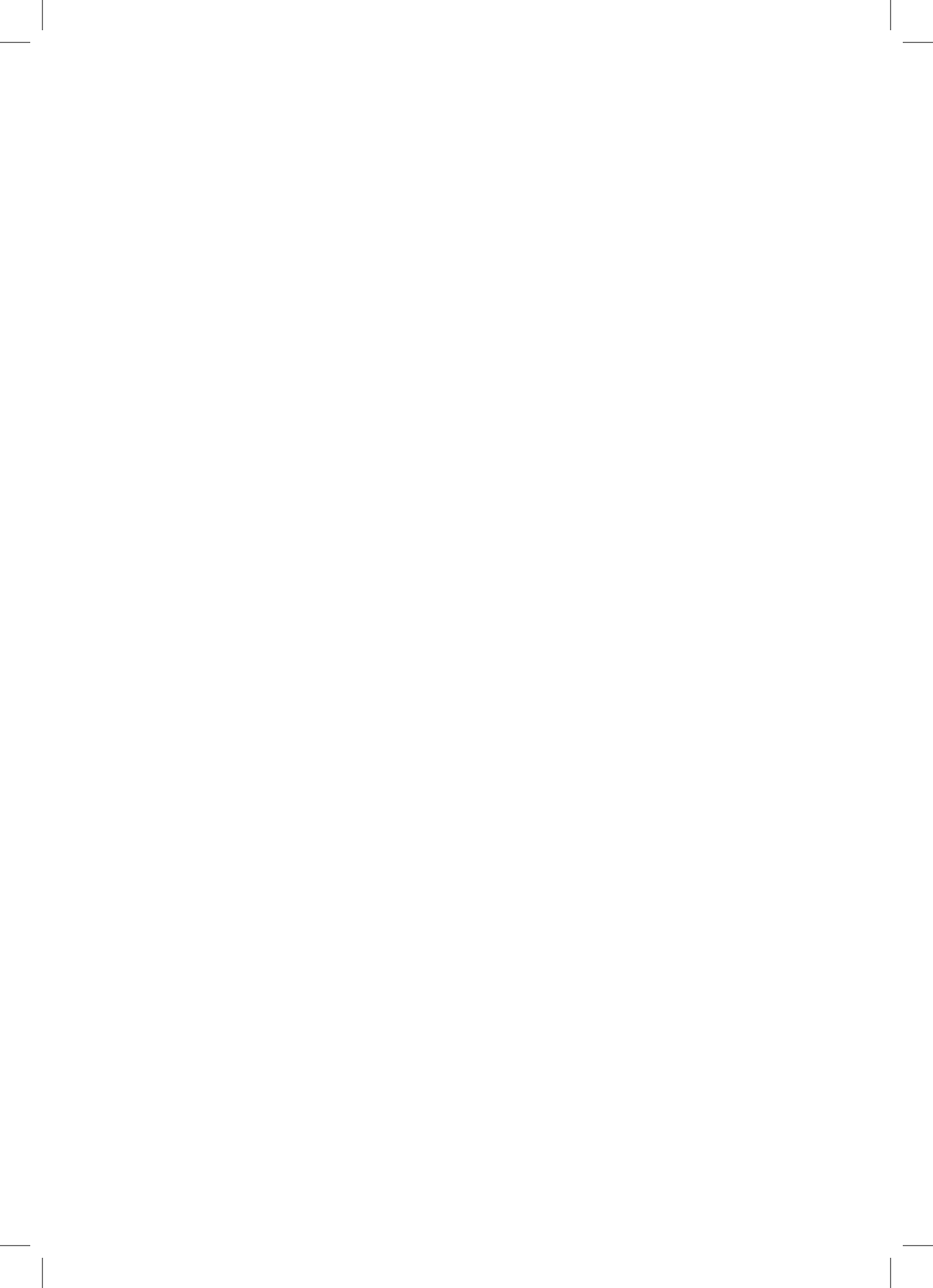
Email: blancoanabelen@hotmail.com

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

Licenciada en Sociología y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la materia "Lenguaje, deseo, cultura. Teorías estructuralistas y posestructuralistas" de la carrera de Sociología de la misma casa de estudios. Becaria de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET). Ha sido becaria CLACSO/Asdi en la categoría Iniciación a la investigación. Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).

Email: sanchez.masoledad@gmail.com







TEXTOS Y CONTEXTOS





LOS USOS Y ABUSOS DE LAS TEORÍAS FRANCESAS DEL DISCURSO PARA LA POLÍTICA FEMINISTA.

NANCY FRASER

TRADUCTORA: MARTINA LASSALLE

Este ensayo nace de una experiencia de gran desconcierto. Desde hace algunos años he estado observando, con creciente incompreensión, cómo cada vez más un gran número de estudiosos y estudiosas del feminismo han estado tratando de usar o adaptar las teorías de Jacques Lacan para propósitos feministas. Personalmente, siempre sentí una profunda antipatía tanto política como intelectual con Lacan. Mientras muchas de mis compañeras feministas han estado usando ideas lacanianas para teorizar la construcción discursiva de la subjetividad en el cine y en la literatura, yo he optado por utilizar modelos alternativos de lenguaje para elaborar una teoría social feminista. Hasta el momento, he evitado toda discusión metateórica explícita sobre estas cuestiones. No le he explicado a ninguna de mis colegas, ni tampoco a mí misma, el motivo por el cual he optado por modelos del discurso de autores como Foucault, Bourdieu, Bakhtin, Habermas y Gramsci, en lugar de aquellos modelos del discurso de Lacan, Kristeva, Saussure y Derrida¹. En este trabajo, me propongo comenzar a dar una explicación al respecto. Intentaré elucidar por qué considero que las feministas no deberíamos mantener relación con Lacan, y por qué sólo deberíamos tener la más mínima proximidad con Julia Kristeva. Asimismo trataré de identificar algunos espacios donde creo que podríamos encontrar alternativas más satisfactorias.

¿CUÁL ES EL INTERÉS DE LAS FEMINISTAS EN UNA TEORÍA DEL DISCURSO?

Comenzaré por plantear dos preguntas: ¿en qué podría contribuir una teoría del discurso al feminismo? Y, por consiguiente, ¿cuál es el interés de las feministas por ésta? Considero que una teoría del discurso puede contribuir a la comprensión de al menos cuatro cuestiones que se encuentran interrelacionadas. En principio, podría ayudarnos a entender cómo se forman y se modifican las identidades sociales a través del tiempo. En segundo término, a comprender cómo se forman y se disgregan los grupos sociales como agentes colectivos en condiciones de desigualdad. En tercer lugar, una teoría del discurso puede iluminar cómo la cultura hegemónica de los grupos dominantes en la sociedad se reproduce, y cómo se pone en cuestión. Finalmente, en cuarto lugar, puede esclarecer las perspectivas de cambio social emancipatorio y las prácticas políticas. Veámoslo con mayor detenimiento.

En primer término, los usos de una teoría del discurso para la comprensión de las identidades sociales. La idea central aquí es que las identidades sociales son complejos de significados, redes de interpretación. Tener una identidad social, ser un hombre o una

mujer, por ejemplo, es simplemente vivir y actuar de acuerdo a un conjunto de descripciones. Claro que estas descripciones no son simplemente secretadas por los cuerpos de las personas, y menos aún por su psique. Antes bien, provienen del fondo de las posibilidades interpretativas de una sociedad determinada. Entonces, si lo anterior es correcto, para entender una identidad de género masculina o femenina ya no será suficiente con recurrir a la biología o a la psicología. En cambio, será necesario abordar las prácticas históricamente determinadas a través de las cuales las identidades de género son producidas, y circulan socialmente².

Por otro lado, las identidades sociales son extremadamente complejas. Están tejidas por una pluralidad de distintas descripciones que emergen de diversas prácticas significantes. De esta manera, nadie es simplemente una mujer; es, antes bien, por ejemplo, una mujer blanca, judía, de clase media, una filósofa, una lesbiana, una socialista y una madre (véase Spelman, 1988). Además, puesto que todos actuamos en una pluralidad de contextos sociales, las diversas descripciones que componen toda identidad social individual oscilan, entran y salen de foco (véase Riley, 1988). De este modo, no se es siempre mujer en la misma medida; en algunos contextos, la condición de mujer se define fundamentalmente por el conjunto de descripciones de acuerdo con las cuales actúa; en otro, éstas tienen un lugar periférico o latente. Finalmente, las identidades sociales no se construyen de manera definitiva de una vez y para siempre. Por el contrario, cambian a través del tiempo junto con las prácticas y las filiaciones de los agentes. Así, incluso el *modo* que en que cada una es una mujer va a cambiar, como lo hace, para dar un ejemplo representativo, cuando una se vuelve feminista. En resumen, las identidades sociales son construidas discursivamente en contextos sociales históricamente determinados; son complejas y plurales; y se modifican a través del tiempo. Entonces, uno de los aportes de una teoría del discurso para la política feminista es la comprensión de las identidades sociales en su complejidad socio-cultural, desmitificando así las perspectivas estáticas, univariantes y esencialistas de la identidad de género.

Un segundo uso de una teoría del discurso para la política feminista se encuentra en la comprensión del modo en que se forman los grupos sociales. ¿Cómo ocurre que, bajo condiciones de desigualdad, las personas se agrupan, se organizan bajo la bandera de las identidades colectivas, y se constituyen como agentes colectivos? ¿Cómo ocurre la formación de clases, y por analogía, la formación de género?

Claramente, la formación de grupos implica cambios en las identidades sociales de las personas y, por consiguiente, en su relación con el discurso. Algo que ocurre aquí es que tendencias identitarias pre-existentes adquieren cierta notoriedad y centralidad. Estas tendencias, previamente sumergidas entre tantas otras, se inscriben como el punto articulador de nuevas auto-definiciones y filiaciones (véase Jenson, 1989). Por ejemplo, en la actual oleada feminista, muchas de nosotras que previamente habíamos

sido 'mujeres' en algunas de sus acepciones naturalizadas, ahora nos hemos convertido en 'mujeres' en un sentido muy diferente, en el sentido de una colectividad política discursivamente auto-constituida. En este proceso, hemos re-elaborado regiones enteras del discurso social. Hemos reinventado nuevos términos para para la descripción de la realidad social, por ejemplo, 'sexismo', 'acoso sexual', 'violación marital y violación por parte de conocidos', 'segregación sexual del trabajo', 'doble jornada', y 'hombres maltratadores/mujeres maltratadas'. Hemos inventado, también, nuevos juegos de lenguaje tales como concientización, y nuevas esferas públicas institucionalizadas como la *Society for Women in Philosophy* (véase Fraser, 1989; Riley, 1988). La formación de grupos sociales se da en la lucha por el discurso social, tal es al menos lo que intento señalar. Es por ello que una teoría del discurso resulta de gran utilidad en este punto, tanto para entender los grupos sociales como para abordar el desafío, muy vinculado, que conlleva la cuestión de la hegemonía socio-cultural.

'Hegemonía' es el término con el que el marxista italiano Antonio Gramsci (1972) se refiere la dimensión discursiva del poder. Es el poder de establecer el 'sentido común' o la 'doxa' de una sociedad, el fondo de descripciones auto-evidentes, no cuestionadas, que constituyen la realidad social. Esto incluye el poder de establecer definiciones legítimas de las situaciones y las necesidades sociales, el poder de definir los márgenes de desacuerdo legítimos, y el poder de establecer la agenda política. Entonces, *hegemonía* expresa la posición discursiva privilegiada de los grupos sociales dominantes. Es un concepto que nos habilita a repensar los problemas de la identidad social y de los grupos sociales a la luz de la desigualdad social. ¿De qué modo afectan los ejes establecidos de la dominación y la subordinación en la producción y en la circulación de los significados sociales? ¿Cómo las líneas de estratificación en torno al género, la raza, la clase afectan la construcción discursiva de las identidades sociales y la formación de los grupos sociales?

La noción de hegemonía muestra la intersección entre poder, desigualdad y discurso. Sin embargo, esto no implica que el conjunto de descripciones que circulan en una sociedad sean un tejido monolítico, sin costuras, ni tampoco que los grupos dominantes ejerzan el absoluto control de los significados sociales. Antes bien, 'hegemonía' designa un proceso donde la legitimidad cultural se negocia y se encuentra en disputa continuamente. Esto presupone que toda sociedad contiene una pluralidad de discursos y de territorios discursivos, una pluralidad de posiciones y de perspectivas desde las cuales hablar. Evidentemente, no todas ellas tienen igual legitimidad; de hecho, el conflicto y la disputa por esa legitimidad son parte de la historia. De este modo, una teoría del discurso para la política feminista podría contribuir a echar luz sobre los procesos a través de los cuales la hegemonía socio-cultural de los grupos dominantes puede establecerse y disputarse. ¿En qué consisten los procesos mediante los cuales defini-

ciones e interpretaciones que van en contra de los intereses de las mujeres adquieren legitimidad cultural? ¿Qué posibilidades hay de movilizar definiciones e interpretaciones feministas contra-hegemónicas para crear amplios grupos opositores y alianzas?

Considero que el vínculo entre estos cuestionamientos y la práctica política emancipatoria es evidente. Una teoría del discurso que nos habilita a pensar las identidades, los grupos y la hegemonía en los términos que he venido describiendo, podría ser una gran contribución para la práctica feminista. Revalorizaría las dimensiones potencialmente creadoras de las luchas discursivas sin ceder a los repliegues 'culturalistas' respecto del compromiso político³. Además, una teoría acertada refutaría la inhabilitante suposición de que las mujeres son meras víctimas pasivas de la dominación machista. Tal presunción absolutiza esta dominación, puesto que trata los hombres como los únicos agentes sociales, y torna, así, inconcebible nuestra propia existencia como teóricas y activistas feministas. Por el contrario, el tipo de teoría que he venido proponiendo podría ayudarnos a entender cómo, aún en condiciones de subordinación, las mujeres participan de la creación de la cultura.

JACQUES LACAN Y LOS LÍMITES DEL ESTRUCTURALISMO.

A la luz de lo que expuesto anteriormente, ¿qué clase de teoría del discurso sería útil para las políticas feministas? ¿Qué tipo de teoría concuerda mejor con nuestra necesidad de comprender las identidades, los grupos, la hegemonía y la práctica emancipatoria?

En los años recientes, dos modelos generales para teorizar el lenguaje han emergido en Francia. El primero de ellos es el modelo estructuralista, el cual estudia el lenguaje como un sistema simbólico o un código. Este modelo proviene de Saussure, está presente en Lacan, y es negado abstractamente, pero no sustituido por completo en el deconstructivismo y en las formas de escritura femenina en Francia. El segundo modelo, en cambio, es el que llamaré modelo pragmático, el cual estudia el lenguaje a nivel de los discursos, como prácticas de comunicación históricamente determinadas. Este modelo está presente en los desarrollos de Mikhail Bakhtin, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, y en algunas – no todas – de las dimensiones de la obra de Julia Kristeva y de Luce Irigaray. En este apartado, argumentaré que el primer modelo, el estructuralista, no resulta muy útil para la política feminista.

Comenzaré haciendo notar que existen buenas razones para que las feministas desconfiemos del modelo estructuralista. Este modelo construye su objeto de estudio

abstrayendo precisamente aquello sobre lo que debemos poner el foco, en concreto, el carácter social del contexto y de la práctica de la comunicación. De hecho, las abstracciones de la práctica y del contexto se encuentran entre los gestos fundadores de la lingüística Saussureana. Saussure comienza dividiendo el significado en 'langue' – el sistema simbólico o código – y en 'parole' – los usos del lenguaje que hacen los hablantes en la práctica comunicativa o habla. Luego, hace del primero de ellos, la 'langue', el objeto propio de la nueva ciencia de la lingüística, y deja el otro, la 'parole', como un resto olvidado⁴. Al mismo tiempo, Saussure insiste en que el estudio de la 'langue' debe ser sincrónico en lugar de diacrónico, lo cual muestra su objeto de estudio como estático y atemporal, abstraído del cambio histórico. Finalmente, el fundador de la lingüística estructural plantea que la 'langue' es efectivamente un sistema único; su sistematicidad y su unidad consisten en el supuesto de que cada significante, cada elemento material del código, deriva su significado de la posición diferencial respecto de todos los demás.

En conjunto, todas estas operaciones fundacionales hacen dudosa la utilidad del enfoque estructuralista para la política feminista⁵. Al abstraerse de la 'parole', el modelo estructuralista se desentiende del sujeto hablante, de sus prácticas y de su carácter de agente. Es por ello que no puede esclarecer la identidad social ni la formación de grupos. Más aún, puesto que propone un acercamiento sincrónico al objeto de estudio, no puede dar cuenta de los cambios que afectan las identidades sociales y las filiaciones a través del tiempo. De manera similar, al abstraerse del contexto social de la comunicación, el modelo desestima aquellas cuestiones vinculadas al poder y a la desigualdad. En consecuencia, es incapaz de echar luz sobre el proceso mediante el cual se instaura y se disputa la hegemonía. Finalmente, puesto que el modelo teoriza el fondo de los significados lingüísticos disponibles como un sistema simbólico cerrado, conduce a una interpretación monolítica de la significación que niega tensiones y contradicciones entre los significados sociales. En resumen, al reducir el discurso a un 'sistema simbólico', el modelo estructuralista pierde de vista la agencia, el conflicto y las prácticas sociales⁶.

Quisiera, ahora, dar cuenta de estos problemas mediante una breve discusión del trabajo de Jacques Lacan, o, más bien, reconstruyendo y criticando una lectura típico-ideal su obra que creo que se está generalizando entre las feministas angloparlantes. Al hacerlo, pondré entre paréntesis el problema de la fidelidad de esta lectura, la cual podría ser acusada de exagerar la centralidad del falocentrismo en la concepción de Lacan sobre el orden simbólico, y de enfatizar demasiado la influencia de Saussure en detrimento de otras que la contrarrestarían, como la de Hegel⁷. Para mis propósitos, esta lectura saussureana típico-ideal de Lacan es útil precisamente porque muestra con una inusual claridad las dificultades de muchos teóricos/as 'postestructuralistas' cuyos intentos abstractos de romper con el estructuralismo sólo fortalece las maneras en que éste los limita.

A primera vista, esta lectura típico-ideal de Lacan parecería tener ciertas ventajas para las teóricas feministas. Al articular la problemática freudiana de la construcción de la subjetividad de género y el modelo saussureano de la lingüística estructural, parecería proveer a cada una de ellas de las rectificaciones que requieren. La introducción de la problemática freudiana promete la toma en consideración del sujeto parlante ausente en Saussure, y, así, reabre las preguntas en torno a la identidad, el discurso y la práctica social que se encontraban excluidas. A la inversa, el modelo saussureano promete remediar algunas de las deficiencias freudianas. Al insistir en que la identidad de género es construida *discursivamente*, Lacan parece eliminar los persistentes vestigios de biologismo en Freud, atribuir al género un carácter estrictamente socio-cultural, y mostrarlo, en principio, más susceptible al cambio.

Sin embargo, estas aparentes ventajas se disipan apenas examinamos esta cuestión más de cerca. Se hace evidente, entonces, que la teoría de Lacan funciona como un círculo vicioso. Por un lado, pretende describir el proceso mediante el cual los individuos adquieren la subjetividad de género a través de un doloroso reclutamiento en la niñez temprana, a un orden simbólico falocéntrico preexistente. Aquí la estructura del orden simbólico determina el carácter de la subjetividad individual. Pero, al mismo tiempo, la teoría pretende mostrar que el orden simbólico debe ser necesariamente falocéntrico ya que la realización de la subjetividad requiere de la sujeción a la 'Ley del Padre'. Aquí, entonces, la naturaleza de la subjetividad individual, en tanto que dictada por una psicología autónoma, determina el carácter del orden simbólico.

Uno de los resultados de esta circularidad es un determinismo férreo. Tal como Dorothy Leland (1991) ha mostrado, la teoría formula sus descripciones como necesarias, invariantes e inalterables. El falocentrismo, el lugar desventajoso que ocupan las mujeres en el orden simbólico, la codificación de la autoridad cultural como masculina, la imposibilidad de describir una sexualidad cuyo centro no sea el falo, en síntesis, las múltiples trampas de la dominación masculina, aparecen como características invariantes de la condición humana. La subordinación de las mujeres se inscribe, entonces, como el destino inevitable de la civilización.

Encuentro varias falacias en este razonamiento, algunas de las cuales tienen sus raíces en los supuestos del modelo estructuralista. En primer lugar, Lacan ha reemplazado el biologismo que había logrado eliminar – aunque esto sea dudoso por razones que no podré desarrollar aquí⁸ – por el psicologismo, esto es, por el insostenible argumento de que los imperativos psicológicos autónomos, independientes de la cultura y de la historia, pueden determinar el modo en que son interpretados y consumados en ellas. Lacan queda preso del psicologismo al afirmar que el falocentrismo del orden simbólico es una exigencia del proceso de enculturación que es, en sí mismo, independiente de la cultura⁹.

Si, por un lado, el argumento circular de Lacan está viciado de psicologismo, por otro, se encuentra viciado por lo que se debería llamar 'simbolicismo'. Entiendo por simbolicismo, primero, la reificación homogeneizante de diversas prácticas significantes en un 'orden simbólico' monolítico y omnipresente, y, segundo, la dotación de ese orden con un poder causal exclusivo e ilimitado para fijar las subjetividades de una vez y para siempre. El 'simbolicismo', entonces, es una operación por la cual la abstracción estructuralista de la 'langue' se erige como una cuasi-divinidad, como un 'orden simbólico' normativo cuyo poder de formar identidades termina por eclipsar completamente el que pudiera provenir de las prácticas e instituciones históricas.

Ciertamente, como Deborah Cameron ha señalado (1985), el concepto lacaniano de 'orden simbólico' es equívoco. En algunas ocasiones, Lacan lo utiliza de manera restringida para referirse exclusivamente a la 'langue' saussureana, a la estructura del lenguaje como un sistema de signos. En este sentido, Lacan estaría de acuerdo en sostener que el sistema de signos determina las subjetividades independientemente del contexto y de la práctica social. En otras ocasiones, en cambio, emplea el término 'orden simbólico' para referirse, más ampliamente, a una amalgama que incluye no sólo estructuras lingüísticas, sino que también tradiciones culturales y estructuras de parentesco, éstas últimas erróneamente equiparadas con la estructura social en general¹⁰. De este modo, Lacan combina la abstracción estructural, ahistórica, de la 'langue' con fenómenos históricos variables tales como las formas familiares y la crianza de los niños; las representaciones sobre amor y la autoridad en el arte, la literatura y la filosofía; la división sexual del trabajo; las formas de organización política y de otras fuentes institucionales de poder y prestigio. El resultado es una noción del 'orden simbólico' que esencializa y homogeneiza prácticas y tradiciones históricas y contingentes, borrando las tensiones, las contradicciones y las posibilidades de cambio. Además, es una noción tan amplia que la afirmación de que *ella* determina la estructura de la subjetividad es una tautología vacía¹¹.

La combinación entre el psicologismo y el simbolicismo en la obra de Lacan da como resultado una teoría que es muy poco útil para la política feminista. Si bien es una teoría que ofrece una consideración sobre la construcción discursiva de la identidad social, lo cierto es que no es una consideración que pueda dar sentido a la complejidad y a la multiplicidad de las identidades sociales, a los modos en que éstas se entretujan a partir de una pluralidad de líneas discursivas. Lacan afirma y enfatiza que la aparente unidad y simplicidad de la identidad del yo es imaginaria, que el sujeto se encuentra irreparablemente dividido tanto por el lenguaje como por las pulsiones. Sin embargo, la insistencia en la fractura del sujeto no lleva a una valoración de la diversidad de las prácticas discursivas socio-culturales a partir de las cuales se entretujan las identidades. Conduce, en cambio, a una concepción unitaria e inherentemente trágica de la condición humana.

De hecho, Lacan distingue las identidades sólo en términos binarios, en torno a un único eje que está determinado por la posesión o no del falo. Ahora bien, como ha mostrado Irigaray¹², la concepción fálica de la diferencia sexual no constituye una base adecuada para comprender la feminidad – ni tampoco, agregaría yo, la masculinidad. Menos aún es capaz de dar cuenta de otras dimensiones de las identidades sociales, incluyendo la etnia, la identidad racial y la clase social. Esta teoría tampoco podría ser corregida para así incorporar estos fenómenos manifiestamente históricos dada su postulación de un ‘orden simbólico’ ahistórico, sin tensiones, y equiparado al parentesco¹³.

Asimismo, el enfoque lacaniano sobre la construcción de la identidad no permite dar cuenta de los cambios que ésta puede sufrir a lo largo del tiempo ya que se encuentra condicionado por la proposición psicoanalítica según la cual la identidad de género (el único tipo de identidad que contempla) se fija de una vez y para siempre a partir del modo en que se resuelve el complejo de Edipo. Lacan hace equivaler esta resolución con la entrada del niño a un orden simbólico rígido, monolítico y omnipotente, lo cual acrecienta aún más el nivel de rigidez identitaria ya presente en la teoría freudiana clásica. Es cierto, tal como señala Jacqueline Rose (1982), que la teoría resalta que la identidad de género es siempre precaria, que su aparente unidad y estabilidad están siempre amenazadas por pulsiones libidinales reprimidas. No obstante, este énfasis en el carácter precario de la identidad de género no presenta una apertura a un pensamiento históricamente genuino sobre los cambios experimentados por las identidades sociales de la gente. Por el contrario, es una insistencia en su condición ahistórica y permanente puesto que, según la perspectiva de Lacan, la única alternativa a una identidad de género estable es la psicosis.

Si el modelo lacaniano no provee una explicación de la identidad social que sea útil para la política feminista, entonces es poco probable que contribuya a la comprensión de la formación de los grupos. Para Lacan, la filiación política cae bajo la rúbrica de lo imaginario. Asociarse o alinearse con otros/as, formar parte de un movimiento social sería, entonces, caer preso de las ilusiones imaginarias del yo, negar la pérdida y la falta, ir en busca de la unificación y la completud imposibles. Por consiguiente, desde la perspectiva lacaniana, los movimientos colectivos serían, por definición, vehículos del delirio; estarían siempre ya impedidos de ser emancipatorios¹⁴.

Por otro lado, la formación de un grupo no podría ser teorizada desde la perspectiva lacaniana en la medida en que ésta depende de la innovación lingüística. En tanto que Lacan postula un sistema simbólico rígido y monolítico, y un hablante completamente sujeto a él, resulta inconcebible cómo podría generarse una innovación lingüística. Los sujetos hablantes sólo podrían reproducir el orden simbólico; no tendrían posibilidad alguna de modificarlo.

De lo anterior se desprende que, siguiendo la perspectiva lacaniana, no es siquiera posi-

ble comenzar a plantear la pregunta por la hegemonía cultural. De este modo, no habría lugar para la interrogación en torno al establecimiento -y el cuestionamiento- de la legitimidad cultural de los grupos dominantes, ni para la pregunta acerca de las negociaciones desiguales entre los diversos grupos sociales que ocupan posiciones discursivas diferentes. En cambio, en la propuesta lacaniana, simplemente existe 'el orden simbólico', un único universo de discurso que es tan sistemático, tan omnipresente y tan monolítico que no es siquiera posible concebir cuestiones tales como las perspectivas alternativas, las múltiples posiciones de discurso, las disputas por los sentidos sociales, las luchas por las definiciones hegemónicas y contra-hegemónicas de las situaciones sociales, los conflictos por la interpretación de las necesidades sociales. De hecho, ni siquiera es posible concebir la existencia de una pluralidad de hablantes distintos.

Al bloquear los medios para una comprensión política de las identidades, los grupos y la hegemonía cultural, también se bloquea la posibilidad de comprender la práctica política. En principio, no es posible pensar el agente de tales prácticas. Ninguna de las tres instancias que comprenden la concepción lacaniana de la persona tiene el estatuto de agente político. El sujeto hablante es simplemente un 'Yo' completamente subordinado al orden simbólico, y sólo puede reproducir ese orden eternamente. El Ego lacaniano es una proyección imaginaria, siempre engañado de su propia estabilidad y posesión de sí, y, por ello, es sólo capaz de hacer girar por siempre el mismo molinete. Finalmente, hay un inconsciente lacaniano ambiguo que consiste a veces en un conjunto de pulsiones libidinales reprimidas, y otras veces en la dimensión del lenguaje como Otro, pero nunca podría contar como un agente social.

Considero que esta discusión muestra que hay varios equívocos en el planteo de Lacan. Aquí me he enfocado en aspectos teóricos en tanto opuestos a los empíricos, pero no he formulado directamente la pregunta "¿es la teoría de Lacan verdadera?". Respecto a esa pregunta, solamente remarcaré que Lacan era extremadamente indiferente a la contrastación empírica, y que las recientes investigaciones acerca del desarrollo de la subjetividad en bebés y en niños no respaldan sus argumentos. Ahora se sabe que incluso en las etapas más tempranas los niños no son pasivos, tablas rasas sobre las que se inscribirían las estructuras simbólicas, sino, antes bien, participantes activos en las interacciones que construyen su experiencia (Véase, por ejemplo, Beebe and Lachman, 1988)¹⁵.

Sea como sea, habiéndome concentrado aquí en las deficiencias conceptuales de Lacan, puse el acento en aquellas que tienen sus raíces en el supuesto de la concepción estructuralista del lenguaje. Lacan parece haber querido ir más allá del estructuralismo mediante la introducción del concepto de sujeto hablante. Esto, a su vez, parece mantener la promesa de una teorización de las prácticas discursivas. Sin embargo, como espero haber podido mostrar, estas promesas han permanecido incumplidas.

El sujeto hablante introducido por Lacan no es un agente de prácticas discursivas. Es simplemente un efecto del orden simbólico articulado a algunas pulsiones libidinales reprimidas. Como habrá podido verse, la introducción del sujeto hablante no ha tenido éxito en desreificar la estructura lingüística. En cambio, éste ha sido colonizado por una concepción sistémica del lenguaje.

JULIA KRISTEVA: ENTRE EL ESTRUCTURALISMO Y EL PRAGMATISMO.

Hasta ahora he estado argumentando que el modelo estructural del lenguaje no es particularmente útil para la política feminista. Ahora, quisiera sugerir que el modelo pragmático es más prometedor. De hecho, hay buenas razones para preferir una aproximación pragmática para el estudio del lenguaje. A diferencia del enfoque estructuralista, la perspectiva pragmática aborda el lenguaje como una práctica social en un contexto social determinado. Este modelo toma como objeto no son las estructuras sino los discursos. Éstos están históricamente determinados, socialmente situados y dan significado a las prácticas. Estas últimas son los marcos comunicativos en los que los hablantes interactúan mediante el intercambio de actos de habla. Más aún, los discursos mismos están dispuestos al interior de las instituciones sociales y de los contextos de acción. De este modo, el concepto de discurso conecta el estudio del lenguaje con el estudio de la sociedad.

El modelo pragmático ofrece múltiples ventajas potenciales para la política feminista. En primer lugar, trata los discursos como contingentes, afirmando que emergen, se modifican y desaparecen a lo largo del tiempo. Así, el modelo se presta a la contextualización histórica; y nos permite tematizar el cambio. En segundo término, la perspectiva pragmática entiende el significado como una acción en lugar de como una representación. Le conciernen los modos en la gente 'hace cosas con las palabras'. Por consiguiente, este modelo nos permite considerar los sujetos hablantes no simplemente como efectos de estructuras y sistemas, sino como agentes socialmente situados. En tercer lugar, el modelo pragmático se refiere a los discursos en plural. Parte del supuesto de que en la sociedad existe una pluralidad de discursos, y, entonces, una pluralidad de lugares comunicativos desde los cuales hablar. Dado que desde esta perspectiva los individuos asumen posiciones discursivas diversas al moverse de un marco discursivo a otro, se presta a una teorización de las identidades sociales como no monolíticas. Además, el

modelo pragmático rechaza el supuesto de que la totalidad de los significados sociales que circulan constituyen un 'sistema simbólico' único y coherente que se reproduce a sí mismo. En cambio, nos habilita a tomar en cuenta los conflictos entre distintos esquemas sociales de interpretación y entre los agentes que los utilizan. Finalmente, puesto que vincula el estudio de los discursos al estudio de la sociedad, el enfoque pragmático nos permite concentrarnos en el problema del poder y de la desigualdad. En síntesis, este enfoque posee muchas de las características que necesitamos para comprender la complejidad de las identidades sociales, la formación de los grupos, la conquista y la lucha por la hegemonía cultural, y la posibilidad y vigencia de las prácticas políticas.

En lo que sigue ilustraré los usos del modelo pragmático para la política feminista mediante la consideración del caso ambiguo de Julia Kristeva. Este caso es esclarecedor puesto que ella comenzó su carrera como crítica del estructuralismo, defendiendo una alternativa pragmática. Sin embargo, habiendo caído bajo la influencia de Lacan, no ha podido mantener una orientación consistentemente pragmática. En cambio, terminó produciendo una teoría extraña, híbrida, que oscila entre el estructuralismo y el pragmatismo. A continuación, intentaré mostrar que los aspectos políticos más interesantes del pensamiento de Kristeva están asociados a sus dimensiones pragmáticas, mientras que los *impasses* políticos a los que arriba derivan de sus deslices estructuralistas.

La intención de Kristeva de romper con el estructuralismo está claro y sucintamente anunciado en un brillante artículo del año 1973 llamado "*The System and the Speaking Subject*" (Kristeva, 1986). Aquí, argumenta que la semiótica estructuralista es constitutivamente incapaz de explicar las prácticas oposicionales y el cambio puesto que concibe el lenguaje como un sistema simbólico. Con el objeto de remediar esta laguna, Kristeva propone una nueva aproximación orientada a las 'prácticas significantes'. Éstas son definidas como gobernadas por normas, pero no necesariamente omnipotentes, y las considera situadas en 'relaciones de producción históricamente determinadas'. Como complemento de este concepto de prácticas significantes, Kristeva también propone un nuevo modo de concebir al 'sujeto hablante'. Este sujeto está histórica y socialmente situado, sin duda, pero no está completamente subordinado a las convenciones sociales y discursivas imperantes. En cambio, es un sujeto capaz de prácticas innovadoras.

En unas pocas pinceladas audaces, rechaza la exclusión del contexto, de las prácticas, de la agencia y de la innovación; y propone un modelo nuevo de pragmática discursiva. Su idea general es que los hablantes actúan en prácticas significantes socialmente situadas, y auto-gobernadas. En ese proceso, a veces trasgreden de hecho las normas establecidas. Las prácticas trasgresoras dan lugar a innovaciones discursivas y éstas, en algunos casos, pueden conducir a cambios reales. Las prácticas innovadoras, subsecuentemente, pueden ser normalizadas en la forma de normas discursivas nuevas o

modificadas, 'restaurando', así, las prácticas significantes ¹⁶.

Los potenciales usos de este tipo de enfoque para la política feminista deberían ser ya evidentes. Sin embargo, hay también algunas señales que nos advierten posibles problemas. En primer lugar, la inclinación de Kristeva a las antinomias, su tendencia, al menos en la etapa inicial cuasi mahoista de su carrera, a valorizar la transgresión y la innovación por sí mismas, independientemente de su contenido¹⁷. La otra cara de esta actitud es una inclinación por rechazar las prácticas conformes a las normas por negativa *tout court*, independientemente de su contenido. Claramente, esta actitud no es particularmente útil para la política feminista puesto que dicha política requiere de distinciones éticas entre normas sociales opresivas y emancipatorias.

Un segundo problema potencial que aquí se presenta está vinculado a su inclinación estetizante, a su manera de asociar la transgresión valorizada con las 'prácticas poéticas'. Kristeva tiende a tratar la producción estética *avant-grade* como el lugar privilegiado de la innovación. En contraste con ello, las prácticas comunicativas de la vida cotidiana aparecen como conformismo *simpliciter*. Esta tendencia de restringir o regionalizar la práctica innovadora no es útil para la política feminista. Es preciso reconocer y mensurar el potencial emancipatorio de las prácticas opositorias *en donde sea* que éstas aparezcan – en los dormitorios, en los talleres o en las reuniones de la Asociación Filosófica Norteamericana.

El tercer y más serio problema de todos que pretendo discutir es la aproximación aditiva de Kristeva a la teorización. Me refiero a su inclinación por remediar los problemas teóricos mediante una simple *adición* a las teorías deficientes, en lugar de desecharlas o revisarlas. Sostengo que de este modo termina impregnándose de ciertos rasgos del estructuralismo; en vez de eliminar ciertas nociones estructuralistas por completo, simplemente agrega otras anti-estructuralistas junto a ellas.

El estilo aditivo y dualista de la teorización de Kristeva se hace evidente en el modo en que analiza y clasifica las prácticas significantes. Según la autora, dichas prácticas consisten en proporciones variables de dos ingredientes básicos. Uno de ellos es 'lo simbólico', un registro lingüístico ligado a la transmisión de contenido proposicional mediante la observancia de reglas gramaticales y sintácticas. El otro ingrediente es el 'semiótico', un registro ligado a la expresión de pulsiones libidinales a través de la entonación y el ritmo, y no delimitado por reglas lingüísticas. Lo simbólico es, entonces, el eje de las prácticas discursivas que contribuye a la reproducción del orden social mediante la imposición de convenciones lingüísticas a los deseos anárquicos. En contraste, lo semiótico expresa una fuente material, corporal, de negatividad revolucionaria, el poder de penetrar las convenciones e iniciar el cambio. Según Kristeva, todas las prácticas significantes contienen alguna medida de cada uno de estos dos registros del lenguaje, pero, a excepción de la práctica poética, el registro de lo simbólico es siempre

el dominante.

En su obra posterior, Kristeva provee un subtexto de género psicoanalíticamente fundamentado para su distinción entre lo simbólico y lo semiótico. Siguiendo a Lacan, asocia lo simbólico con lo paternal, y lo describe como un orden normativo monolíticamente falocéntrico cuyos sujetos se someten como precio de la socialización cuando resuelven el complejo de Edipo aceptando la Ley del Padre. Pero luego Kristeva rompe con Lacan al insistir sobre la persistencia subyacente de un elemento femenino, maternal, en toda práctica significativa. La autora asocia lo semiótico a lo pre-edípico y a lo maternal, y lo valora como un punto de resistencia a la autoridad cultural codificada paternalmente, una suerte de avanzada de la oposición femenina en la práctica discursiva.

Ahora bien, este modo de analizar y de clasificar las prácticas significantes podría parecer que comporta, a primera vista, una potencial utilidad para la política feminista. Parece refutar la presunción lacaniana según la cual el lenguaje es monolíticamente falocéntrico e identificar un *locus* de oposición feminista al dominio del poder masculino. Sin embargo, una mirada más atenta muestra que esta aparente utilidad política resulta enormemente ilusoria. En efecto, el análisis de las prácticas significantes que realiza Kristeva traiciona sus mejores intenciones pragmáticas. La descomposición de dichas prácticas en elementos simbólicos y semióticos no la conduce a superar el estructuralismo. Lo 'simbólico', después de todo, es una repetición del orden simbólico falocéntrico y reificado de Lacan. Y aunque que lo 'semiótico' es una fuerza que momentáneamente perturba ese orden simbólico, no constituye una alternativa al mismo. Por el contrario, tal como ha mostrado Judith Butler (1991), la batalla entre los dos modos de significación favorece de antemano a lo simbólico: lo semiótico es transitorio y subordinado por definición, siempre condenado a ser reabsorbido por el orden simbólico. Además, y lo que creo que es fundamentalmente más problemático, es el hecho de que lo semiótico es definido parasitariamente contra el fondo de lo simbólico como su imagen especular y como su negación abstracta. La simple suma de ambos, entonces, no puede conducir – y de hecho no lo hace – a la pragmática. En lugar de ello, cede el paso a una amalgama de estructura y anti-estructura. Más aún, esta amalgama es, en términos de Hegel, un 'infinito malo', puesto que nos deja oscilando incesantemente entre el momento estructuralista y el momento anti-estructuralista, sin posibilidad de conseguir jamás algo diferente.

De esta manera, al recurrir a un modo aditivo de teorización, Kristeva renuncia a su prometedor noción pragmática de práctica significativa en favor de un neo-estructuralismo cuasi lacaniano. En ese proceso, termina reproduciendo algunos de los equívocos más desafortunados de Lacan. A menudo también cae en el simbolismo, tratando el orden simbólico como un mecanismo casual omnipotente y refundiendo la estructura lingüística, las estructuras de parentesco y la estructura social en general (Véase, por

ejemplo, Kristeva, 1982). Por otro lado, Kristeva algunas veces supera a Lacan al tomar en consideración la complejidad y la especificidad histórica de las tradiciones culturales particulares; muchos de sus trabajos más recientes analizan las representaciones culturales de género en tales tradiciones. Sin embargo, incluso aquí, cae a menudo en el psicologismo; por ejemplo, estropea sus interesantes estudios sobre las representaciones culturales de la feminidad y la maternidad en la teología cristiana y en la pintura italiana del renacimiento, al caer en esquemas de reinterpretación reduccionistas que abordan el material histórico como reflejos de imperativos psicológicos, autónomos y ahistóricos tales como la “angustia de castración” y la “paranoia femenina”¹⁸.

Puede verse entonces que la teoría del discurso de Kristeva renuncia a muchas de las ventajas de la pragmática para la política feminista. Al final, pierde el énfasis pragmático en la contingencia y en la historicidad de las prácticas discursivas, y en su potencia para el cambio. Por el contrario, acentúa de un modo cuasi estructuralista la recuperación del poder de un orden simbólico reificado, renunciando así a la posibilidad de explicar el cambio. De esa manera, su teoría pierde el interés pragmático por la pluralidad de las prácticas discursivas. En su lugar, adhiere a una orientación cuasi estructuralista homogeneizante y binarizante, la cual distingue las prácticas mediante un único eje proporcional que oscila entre lo simbólico y lo semiótico, lo femenino y lo masculino. De ese modo, renuncia a la potencial comprensión de las identidades complejas. De igual manera, Kristeva también renuncia al énfasis pragmático en el contexto social al recaer en una combinación cuasi estructuralista del ‘orden simbólico’ y del contexto social, perdiendo en el camino la capacidad de relacionar la dominación discursiva con la desigualdad social. Finalmente, su teoría abandona el acento pragmático en la interacción y en el conflicto social. En su lugar, como ha demostrado Andrea Nye (1987), se concentra casi exclusivamente en las tensiones *intrasubjetivas* y, así, renuncia a la posibilidad de dar cuenta de los fenómenos *intrasubjetivos*, incluyendo la filiación, por un lado, y la lucha, por el otro¹⁹.

Este último punto que he mencionado puede comprenderse más cabalmente si se tiene en cuenta la explicación que da Kristeva del sujeto hablante. Lejos de ser útil para la política feminista, su perspectiva replica muchos de los rasgos inhabilitantes presentes en la obra de Lacan. Así, el sujeto de Kristeva se encuentra dividido en dos mitades, ninguna de las cuales es un potencial agente político. El sujeto de lo simbólico es un conformista sobre-socializado, completamente sometido a las normas y a las convenciones sociales. Ciertamente, su conformismo es puesto ‘en proceso’ por el carácter rebelde del conjunto deseante de las pulsiones corporales vinculadas con lo semiótico. Pero, aquí tampoco, la simple adición de una fuerza anti-estructuralista no la conduce a superar el estructuralismo. El ‘sujeto’ semiótico no puede ser en sí mismo un agente para las prácticas políticas feministas por múltiples razones. Primero, porque se en-

cuentra ubicado por debajo, y no al interior de la cultura y de la sociedad; de modo que es poco claro cómo sus prácticas podrían ser prácticas *políticas* (Butler, 1991, da cuenta de esto). Segundo, es definido exclusivamente en términos de transgresión de las normas sociales; por lo tanto, es incapaz de insertarse en el momento reconstructivo de la política feminista, un momento esencial para la transformación social. Finalmente, es definido en términos de la fragmentación de la identidad social, y entonces no puede concentrarse ni en la reconstrucción de las nuevas identidades *colectivas* políticamente constituidas, ni en las solidaridades que son esenciales a la política feminista.

Por definición, entonces, ninguna mitad del sujeto dividido de Kristeva podría ser un agente político feminista. Considero que tampoco las dos mitades articuladas podrían serlo puesto que ambas tienden a cancelarse mutuamente: una fragmentando eternamente las pretensiones identitarias de la otra, la otra siempre recuperando la identidad perdida y reconstituyéndose nuevamente. El resultado final es una oscilación paralizante entre identidad y no-identidad sin ninguna resolución práctica. Aquí hay, en efecto, otra instancia del 'infinito malo', una amalgama de estructuralismo y su negación abstracta.

Si en el universo de Kristeva no existen agentes individuales para la práctica emancipatoria, tampoco existen, entonces, los agentes colectivos de dichas prácticas. Esto se ve al examinar una última instancia de su esquema aditivo de pensamiento, en particular, su abordaje del movimiento feminista como tal. Este tema es tratado más directamente por la autora en el ensayo "Women's time", ensayo por el cual Kristeva se hizo más conocida en los círculos feministas (en Kristeva, 1986). Aquí identifica tres 'generaciones' de movimientos feministas: primero, un feminismo humanista, igualitario y orientado al reformismo, que se propone conseguir una participación total de las mujeres en la esfera pública, un feminismo personificado tal vez por Simone de Beauvoir; segundo, un feminismo ginocéntrico culturalmente orientado, que apunta a acoger la especificidad simbólica y sexual de lo femenino por fuera de las definiciones machistas, un feminismo representado por las/os defensoras/es de la "écriture féminine" y de la "parler femme"; y finalmente, la propia marca registrada de feminismo de Kristeva – desde mi punto de vista, un verdadero post-feminismo – una aproximación radicalmente nominalista, anti-esencialista, que enfatiza que 'las mujeres' no existen y que las identidades colectivas son ficciones realmente peligrosas²⁰.

Ahora argumentaré que, a pesar del carácter explícitamente tripartito de esta caracterización, hay una lógica más profunda sobre el feminismo en el pensamiento de Kristeva, la cual se ajusta a su esquema dualista y aditivo. Para comenzar, el primer momento humanista e igualitario del feminismo cae fuera de toda consideración desde el momento en que Kristeva –errónea e increíblemente – asume que su programa ya se hizo realidad. Así, existen solamente dos 'generaciones' de feminismo que le conciernen. La siguiente cuestión es que, a pesar de su crítica explícita al ginocentrismo, hay una ten-

dencia al interior de su pensamiento que participa implícitamente de él – me refiero a la identificación cuasi biologicista y esencialista entre la feminidad y la maternidad. Según la autora, la maternidad es la manera en la cual las mujeres, en oposición a los hombres, entran en contacto con el resto semiótico pre-edípico (los hombres lo hacen escribiendo poesía *avant-grade*; las mujeres teniendo bebés). Aquí Kristeva deshistoriza y psicologiza la maternidad, refundiendo la maternidad, el embarazo, el amamantamiento y la crianza de los niños, abstrayéndolos de todo contexto socio-político, y erigiendo su propio estereotipo de la feminidad. Pero luego Kristeva se desdice y se distancia de su propio constructo, insistiendo en que ‘las mujeres’ no existen, en que la identidad femenina es una ficción y en que, por tanto, los movimientos feministas tienden a lo religioso y a lo proto-totalitario. El esquema global de Kristeva sobre el feminismo, entonces, es aditivo y dualista: termina alternando los momentos ginocéntricos esencialistas con los momentos anti-esencialistas y nominalistas, los momentos que consolidan una identidad de género femenino maternal, indiferenciada y ahistórica con los momentos que repudian absolutamente las identidades de las mujeres.

En lo que respecta al feminismo, entonces, nos deja oscilando entre una versión regresiva del esencialismo ginocéntrico-maternal, por un lado, y un post-feminismo anti-esencialista, por el otro. Ninguno de ellos es útil para la política feminista. En los términos de Denise Riley, la primera versión *sobrefeminiza* las mujeres al definirnos maternalmente. La segunda, en contraste, nos *subfeminiza* al insistir en que ‘las mujeres’ no existen y al desestimar el movimiento feminista por considerarlo una ficción proto-totalitaria²¹. Las dos versiones puestas en conjunto no permiten superar los límites de cada una de ellas. Por el contrario, esto constituye otro ‘infinito malo’ y entonces, otra prueba de la inutilidad para la política feminista de un enfoque que simplemente conjuga una negación abstracta del estructuralismo con un modelo estructuralista que permanece intacto.

CONCLUSIÓN

Tengo la expectativa de que el presente artículo haya provisto una ilustración persuasiva y razonablemente vívida de mi argumento más general, concretamente, la mayor utilidad, para la política feminista, de las aproximaciones pragmáticas por sobre las estructuralistas para el estudio del lenguaje. En lugar de reiterar las ventajas de las teorías pragmáticas, terminaré con un ejemplo específico de sus usos para la política feminista.

Como argumenté, las teorías pragmáticas insisten en el carácter social del contexto y de las prácticas de la comunicación, y estudian una pluralidad de posiciones discursivas y prácticas históricamente variables. Como resultado, estas teorías nos ofrecen la posibilidad de pensar las identidades sociales como complejas, cambiantes y discursivamente construidas. Considero que esto constituye nuestra mayor esperanza para evitar algunas de las dificultades del pensamiento de Kristeva. Las identidades sociales construidas discursivamente, complejas y cambiantes, proveen una alternativa a las concepciones esencialistas y reificadas de la identidad de género, por un lado, y a las simples negaciones y dispersiones de la identidad, por otra. De este modo, nos permiten navegar con seguridad entre los peligros del esencialismo y del nominalismo, entre las identidades sociales reificadas bajo los estereotipos de la feminidad, por un lado, y la simple nulidad disolvente o el olvido, por el otro²². Sostengo, por lo tanto, que con la ayuda de una teoría pragmática del discurso podemos aceptar la crítica al esencialismo sin el riesgo de devenir post-feministas. Considero que ésta es una contribución invaluable. No podremos hablar de post-feminismo hasta tanto no hablar, legítimamente, de post-patriarcado²³.

NOTAS

Agradezco los muy útiles comentarios y las sugerencias de Jonathan Arac, David Levin, Paul Mattick Jr, John McCumber, Diana T. Meyers and Eli Zaretsky.

1 Reúno todos estos autores no porque sean todos lacanianos – creo que en realidad sólo Kristeva y el propio Lacan lo son – sino porque, no obstante sus descargos de responsabilidad al respecto, todos persisten en la reducción estructuralista del discurso al orden simbólico. Profundizaré este punto más adelante en el ensayo.

2 De esta manera, el fondo de posibilidades disponibles para mí, una norteamericana de fines del siglo XX, tiene muy poco en común con el de la mujer china del siglo XIII con quien tal vez me gustaría imaginarme hermanada. Sin embargo, en ambos casos, el suyo y el mío, las posibilidades interpretativas son establecidas en el médium del discurso social. Es en el médium del discurso que cada una/o de nosotras/os encuentra una interpretación sobre lo que es ser una persona, así como también un menú de descripciones posibles que especifican el tipo particular de persona que cada uno/a ha de ser.

3 Para una crítica del 'feminismo cultural' como un repliegue de la lucha política, véase Alice Echols (1983).

4 Para una crítica brillante de este movimiento, ver Pierre Bourdieu (1977). Objeciones similares pueden encontrarse en "The system and the speaking subject", en Julia Kristeva (1986), que será discutido más abajo, y en la crítica al marxismo soviético de los formalistas rusos de la cual profundizaré las perspectivas de Kristeva.

5 Dejo a los lingüistas la decisión de si su utilidad para otros propósitos.

6 Esta crítica se dirige a lo que podría llamarse estructuralismos 'globales', esto es, enfoques que tratan la totalidad del lenguaje como un sistema simbólico cerrado. No pretende descartar la utilidad potencial de las aproximaciones que analizan las relaciones estructurales de sublenguajes o discursos circunscriptos, socialmente situados, cultural e históricamente determinados. Por el contrario, es posible que los encuadres del tipo de los arriba mencionados pudieran ser productivamente articulados con el modelo pragmático que se analiza a continuación.

7 Para una consideración de las tensiones entre las dimensiones hegeliana y saussureana del pensamiento de Lacan, ver Peter Dews (1987).

8 La pretensión de Lacan de haber superado el biologicismo descansa en su insistencia en la diferenciación entre el falo y el pene. Sin embargo, muchas críticas feministas demostraron que fracasa en impedir la recaída del significante simbólico en el órgano. La indicación más cristalina de este fracaso se encuentra en "La significación del falo", donde sostiene "la transmisión de flujo vital" que se produciría en la cópula. Ver Jacques Lacan (1982).

9 Una versión de este argumento fue elaborada por Dorothy Leland (1991).

10 Para una consideración sobre la importancia decreciente del parentesco como un componente social estructural de las sociedades capitalistas modernas, véase Linda J. Nicholson (1986).

11 Efectivamente, la función principal de una utilización tan amplia del término es, en apariencia, ideológica: al reunir en una misma categoría lo que es supuestamente ahistórico y necesario, y lo que es histórico y contingente, Lacan dota de una engañosa apariencia de verosimilitud su planteo sobre la inevitabilidad del falocentrismo.

12 Véase "The Blind Spot in an Old Dream of Symmetry" en Lucy Irigaray (1985). Aquí Irigaray muestra cómo el uso de un estándar fálico para conceptualizar la diferencia sexual define negativamente a la mujer como "falta".

13 Para una brillante discusión crítica de este tema tal como emerge en relación con la perspectiva del psicoanálisis feminista desarrollado en EEUU por Nancy Chodorow, véase Elizabeth V. Spelman (1988).

14 Incluso las feministas lacanianas han demostrado, en ocasiones, comprometerse en esta suerte de carnada de los movimientos. Desde mi punto de vista, en el primer capítulo de *The Daughter's Seduction*, Jane Gallop (1982) se acerca peligrosamente a desechar las políticas de un movimiento feminista fundado en los compromisos éticos como compromisos "imaginarios".

15 Mi gratitud a Paul Mattick por avisarme de la existencia de este trabajo.

16 "Restauración" y "renovación" son traducciones estándar para el término de Kristeva "renouvellement", aunque carecen de la intensidad de la versión francesa del término. Tal vez esto demuestre por qué los lectores a veces pasan por alto la eficacia transformadora de su explicación acerca de la transgresión, y por qué han tendido, en cambio, a tratarla como una mera negación sin consecuencias positivas. Para un ejemplo de esta interpretación, véase Judith Butler (1991).

17 Esta tendencia desaparece en sus escritos tardíos, en los cuales es reemplazada por un énfasis neo-

conservador igualmente indiscriminado, incluso estridente, acerca de los peligros totalitarios que asechan cada tentativa de innovación incontrolada.

18 Véase “Stabat Mater” en Julia Kristeva (1986), y “Motherhood According to Giovanni Bellini” en Julia Kristeva (1980).

19 La presente interpretación de la filosofía del lenguaje de Kristeva le debe mucho a la brillante discusión crítica de Andrea Nye (1987).

20 Tomo los términos “feminismo humanista” y “feminismo ginocéntrico” de Iris Young (1985). Tomo el término “feminismo nominalista” de Linda Alcoff (1988).

21 Para los términos “subfeminización” y “sobrefeminización” véase Denise Riley (1988). Para una discusión interesante de la identificación neoliberal de los movimientos colectivos de liberación y del “totalitarismo” que realiza Kristeva, véase Ann Rosalind Jones (1984).

22 Este argumento se fundamenta en el trabajo que Linda Nicholson y yo hemos emprendido conjuntamente, y que ella continúa. Véase Nancy Fraser y Linda Nicholson (1988).

23 Tomo prestada esta línea de Toril Moi (1987).

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOFF, L. (1988) "Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13(3): 405-36.
- BEEBE, B., LACHMAN, F. (1988) "Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Psychic Structure", in Arnold Goldberg (ed.), *Frontiers in Self Psychology, Progress in Self Psychology* 3. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- BOURDIEU, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, J. (1991) "The Body Politics of Julia Kristeva", in Nancy Fraser and Sandra Bartky (eds), *Revaluing French Feminism: Critical essays on Difference, Agency, and Culture*. Bloomington IN: Indiana University Press.
- CAMERON, D. (1985) *Feminism and Linguistic Theory*. New York: St Martin's Press.
- DEWS, P. (1987) *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- ECHOLS, A. (1983) "The New Feminism of Yin and Yan", in Ann Snitow, Cristine Stansell and Sharon Thompson (eds), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press.
- FRASER, N. (1989) "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-feminist Critical Theory of Late-capitalist Political Culture", in Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FRASER, N., LINDA N. (1988) "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", *Theory, Culture & Society* 5(2-3): 373-94.
- GALLOP, J. (1982) *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GRAMSCI, A. (1972) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. and trans. by Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- IRIGARAY, L. (1985) *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- JENSON, J. (1989) "Paradigms and Political Discourse: Labour and Social Policy in the USA and France before 1914", *Working Paper Series*, Center for European Studies, Harvard University.
- KRISTEVA, J. (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Art and Literature*, ed. Leon S. Roudiez, trans. Alice Jardine, Thomas Gora and Lwon Roudiez, New York: Columbia University Press.
- KRISTEVA, J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- KRISTEVA, J. (1986) *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. New York: Columbia University Press.
- LACAN, J. (1982) "The Meaning of the Phallus", in Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. New York: W. W. Norton.
- LELAND, D. (1991) "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", in Nancy Fraser and Sandra Bartky (eds), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- MOI, T. (1987) Lecture at conference on "Convergence in crisis: Narratives of the history of theory". Duke University (September 24-27).
- NICHOLSON, L. J. (1986) *Gender and History: The limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press.
- NYE, A. (1987) "Woman Clothed with the Sun", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12(4): 664-86.
- RILEY, D. (1988) *"Am I that name?" Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ROSE, J. (1982) "Introduction -II", in Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. New York: W. W. Norton.
- SPELMAN, E. V. (1988) *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press.
- YOUNG, I. (1985) "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", *Hypatia* 3, published as a special issue of Women's Studies International Forum 8(3): 173-83.



LOS USOS Y ABUSOS DE LA TEORÍA FRANCESA DEL DISCURSO: LECTURAS EQUIVOCADAS DE LACAN Y DEL ORDEN SIMBÓLICO

D.S. AOKI

TRADUCTORA: MARTINA LASSALLE

En un artículo titulado “Los usos y abusos de las Teorías francesas del Discurso para la Política Feminista”, Nancy Fraser reconstruye una lectura típico-ideal de Lacan con el objetivo de iniciar una polémica: “las feministas no deberían tener ninguna relación con Lacan” (1992^a: 56, 51). Se equivoca, pero no está sola. Dorothy Leland argumenta que la teoría lacaniana no cumple con “los criterios básicos para una psicología política adecuada” (1992: 113) y Jane Flax advierte que es “profundamente antifeminista en sus contenidos y sus consecuencias” (1990^a: 100). Tales ejemplificaciones de la disociación entre el feminismo y la obra de Lacan parecen una especie de sinécdoques hiperbólicas – aunque tendenciosas – de las relaciones controvertidas entre el feminismo y el psicoanálisis en general. Esta sinécdoque entre el feminismo y el psicoanálisis en general, que hace las veces de la relación del primero con Lacan, es interesante ya que la proverbial dificultad de este último suscita que la crítica que lo toma por objeto esté ineluctablemente ligada a la contingencia de las prácticas específicas a través de las cuales se lo lee. Por consiguiente, la crítica hostil por parte de la lectura “feminista anglófona típico-ideal” es profundamente sospechosa puesto que repite las propias estructuras psicoanalíticas que busca desmentir.

EL *GLISSEMENT* DEL ORDEN SIMBÓLICO/SIMBOLICISTA

Fraser comienza planteando un conjunto de criterios, bastante acertados, a partir de los cuales declara la utilidad de una teoría del discurso para la práctica feminista: aquella debería articular cuatro momentos de la subjetividad: la producción del sujeto en el nivel individual y colectivo (primer y segundo momento), y las políticas intersubjetivas en términos de hegemonía y contra-hegemonía (tercero y cuarto) (1992^a: 54). Subsidiando todos estos momentos hay una insistencia en la *pluralidad*, esto es, una complejidad social políticamente condicionada que se define a través de la multiplicidad (la condición de ser más de uno) y de la heterogeneidad (la condición de ser diferente). La especificidad histórica y social proyecta esta pluralidad en los ejes diacrónicos y sincrónicos, designándolos en los términos más habituales de cambio a través del tiempo y diferencia en el espacio “cultural”. Tal pluralidad así valorizada define negativamente su propia *bete noire*, concretamente la monoliticidad, una homogeneidad y unificación en las dimensiones sincrónica y diacrónica. La adecuación de cualquier teoría del discurso, entonces, recae en cuán efectivamente ella compromete la pluralidad, sincrónica y diacrónica, en la producción del sujeto y en las políticas intersubjetivas; su inadecuación se corresponde con su *monoliticidad*. Estos criterios concuerdan con el doble estándar que postula Leland para una adecuada psicología política: el reconocimiento de ‘el

fundamento de la opresión internalizada en instituciones y prácticas cultural e históricamente determinadas', y la afirmación de la posibilidad de que "la opresión psicológica pueda, al menos en ciertas condiciones y en alguna medida, ser trascendida" (1989: 82). Por todas estas cuestiones, Fraser declara el irremediable fracaso de la teoría lacaniana porque es, según el neologismo con que lo expresa, profundamente "simbolicista" (1992a: 57)¹.

Con el término *simbolicismo*, Fraser se refiere, primero, a 'la reificación homogeneizante de las diversas prácticas significantes en un "orden simbólico" monolítico y omnipresente', y, segundo, a 'la atribución de tal orden de un poder causal, exclusivo e ilimitado para fijar las subjetividades de una vez y para siempre'. Desde su perspectiva, dado que Lacan toma de Saussure su concepción del lenguaje, hereda de éste su jerga simbolicista, que luego aplica a la producción del sujeto. Fraser hace referencia a la inconsistencia de su punto de partida mediante una reformulación del célebre carácter arbitrario del signo saussureano, donde encuentra "una concepción monolítica del significado" (1992a: 57, 56). Y lo que es aún más importante, la autora hace una lectura reduccionista del modo en que Saussure es retomado por Lacan ya que, si bien éste último efectivamente hace referencia y adapta la semiótica saussureana, no lo hace sino a través de las mediaciones críticas de Jakobson y de Benveniste, entre otros.

En su *Fundamentos del Lenguaje* (1956), Jakobson teoriza la metáfora y la metonimia como los ejes de toda operación lingüística. Lacan retoma esta formulación para afirmar que el orden Simbólico no es en absoluto monolítico en sus modos de significar. En cambio, la metáfora, como sustitución de un término por otro, engendra la multiplicidad paradigmática, de la misma manera que la metonimia, como el encadenamiento de un término con otro contiguos, engendra indeterminación sintagmática (Lacan: 1997f: 156-9). *Contra* Fraser, ambos tropos prototípicos dan inicio a su preciada pluralidad sincrónica. En lugar de un orden Simbólico tan inmóvil en el que "es inconcebible cómo podría darse alguna innovación lingüística", el deslizamiento y el movimiento son sus momentos constitutivos (Fraser, 1992a: 59). Incluso si se considera que el orden Simbólico tiene una estructura fija – y Lacan niega específicamente una fijeza tal, como argumentaré más abajo – la metáfora y la metonimia rompen la fijeza de sentido, ramificando y haciendo proliferar los significados indefinidamente a través de esa estructura. Para Lacan, es esta ruptura lingüística la que determina la indeterminación del sujeto.

En consecuencia, mientras que, en términos generales, es correcta la lectura de Fraser según la cual Lacan "articula la problemática freudiana de la construcción de la subjetividad de género al modelo de la lingüística estructural de Saussure" – pero puntualicemos que Lacan transforma también a Saussure –, esa misma lectura correcta socava su argumento más general según el cual Lacan inmoviliza el sujeto en el orden Simbólico (Fraser, 1992a: 56). Al hacer converger la lingüística estructuralista y el psicoanálisis,

Lacan mapea los polos jakobsianos constituidos por la metáfora y la metonimia ubicándolos sobre los freudianos de la condensación (*Verdichtung*) y el desplazamiento (*Verschiebung*) respectivamente, de modo tal que el discurso y sus tropos desestabilizantes constituyen no sólo la consciencia del sujeto hablante, sino que también el inconsciente mismo. De ahí el aforismo lacaniano según el cual “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*” (Lacan, 1977f: 155-66, 1981: 20, bastardillas en el original). Dado que Lacan efectivamente subordina el sujeto al orden Simbólico, la producción plural del sujeto, en el discurso consciente e inconsciente, no es inmutable, como sostiene Fraser, sino que es puesta irrevocablemente en movimiento y en desplazamiento. La inquietante conexión entre la subjetividad y el lenguaje se hace más explícita por las coincidencias entre la teoría lacaniana de lo Simbólico y el trabajo de Benveniste sobre los “*shifters*”, en términos de Jakobson. Éstos consisten en palabras tales como “yo”, la cual designa el “sujeto de la enunciación, pero no lo define” (Lacan, 1977h: 298) puesto que la indicación del sujeto es radicalmente contingente en las circunstancias de la enunciación:

No existe un concepto “yo” que incorpore todos los “yoes” que son proferidos a cada momento por las bocas de todos los hablantes, en el sentido en que existe un concepto “árbol” al cual se refieren todos los usos individuales de árbol. El “Yo”, entonces, no denomina ninguna entidad léxica... Estamos en presencia de un tipo de palabras, los “pronombres personales”, que escapan al estatus de todos los demás signos del lenguaje. Entonces, ¿a qué refiere Yo? A algo muy peculiar que es exclusivamente lingüístico: Yo refiere al acto de discurso individual en el cual se pronuncia, y con esto se designa al hablante. Es un término que no puede ser identificado excepto en lo que hemos llamado en otro lado una instancia del discurso, y que sólo tiene una referencia momentánea. La realidad a la cual refiere es a la realidad del discurso... Y entonces es literalmente cierto que las bases de la subjetividad se encuentran en el ejercicio del lenguaje (*Benveniste, 1971: 226, énfasis en el original*)

La formulación de Benveniste tiene, al menos, dos consecuencias críticas. Primero, contrasta específicamente el shifter “Yo” con el ejemplo saussureano de “árbol” como signo; y el shifter, como acto del “discurso individual”, pertenece no a la *langue* sino a la *parole*. De este modo, Benveniste, así como Lacan junto con él, ya se encuentran por fuera de la teoría saussureana del lenguaje. Segundo, el shifter cambia la posición del sujeto en el interior del supuestamente monolítico Orden Simbólico (Lacan, 1977g: 182-3, 186-7, 1977h: 298-9).

Este somero análisis de las influencias que recibe Lacan de Jakobson y de Benveniste

plantea dos objeciones decisivas para Fraser. En primer lugar, la polisemia producida a través de la metáfora, la metonimia y el shifter socavan su argumento según el cual el orden Simbólico lacaniano es monolítico. En segundo lugar, ese preciso argumento se sostiene en la forclusión de Jakobson y de Benveniste, y en el consecuente ocultamiento de sus inflexiones al orden Simbólico lacaniano.

No obstante, no sorprende que Fraser ataque el Simbólico lacaniano por su supuesta monoliticidad, ya que la presencia de un orden Simbólico se encuentra en la base de la lectura típico-ideal sobre Lacan. Así, pues, Deborah Cameron caracteriza el orden Simbólico como un orden estático y monosémico de significados, haciendo corresponder uno-a-uno el significante y el significado (1985: 129); Jane Flax acusa a Lacan de reducir “la compleja multiplicidad inherente a toda escritura a una inalterable, “natural” e incuestionable unidad” (1990^a:92); Judith Butler, en un análisis que en otros aspectos es convincente e incisivo, escribe que el lenguaje lacaniano “estructura el mundo mediante la supresión de múltiples significados (que siempre remiten a la multiplicidad libidinal que caracteriza las relaciones primarias del cuerpo maternal), y los reemplaza por significados unívocos y diferenciados” (1990:79). Lo que resulta sorprendente es que estas autoras extraen semejante fijeza de los textos lacanianos, los cuales no sólo son conocidos por su dificultad y su volatilidad, sino que también por las múltiples interpretaciones que genera esa propia complejidad que le es inherente. Denigrado por sus detractores como oscuro, y enaltecido como poético por sus admiradores, Lacan se las arregla para ser ambos simultáneamente, tal como Shoshana Felman lo reconoce al comienzo de los *Écrits*:

Un gran número de páginas que leía parecían efectivamente incomprensibles, pero al mismo tiempo me afectaron profundamente. La escritura de Lacan es como la de Mallarme – una prosa poética oscura y enigmática, a la vez que poderosa y efectiva
(1987:5)

Incluso en esas ocasiones infrecuentes en las que el texto de Lacan es simple y llano, sostiene, en contra de lo que afirman Fraser y compañía, que el orden Simbólico no es en absoluto unívoco y monosémico:

...Uno sólo tiene que escuchar poesía... porque al hacerlo se vuelve claro que todo discurso está alineado sobre los varios pentagramas de una partitura.

En efecto, no hay cadena significativa que no tenga, como enganchados a la puntuación de cada una de sus unidades, una total articulación de los contextos pertinentes, como si pendieran 'verticalmente' de aquel punto (1977f:154)

Y

El término que comúnmente uso, a saber, la cadena significativa, da una idea aproximada: anillos de un collar que es un anillo de otro collar hecho de anillos (2977f:153)

Para hacer el retorno lacaniano a Freud, ¿no es la intersección de la subjetividad con esta polivocidad manifestada como la sobredeterminación de las imágenes oníricas y la imbricación de los deseos en el sueño, el aporte más decisivo de *La Interpretación de los Sueños*? ¿Y el movimiento de esta cadena polívoca en el discurso no contradice la opinión de Fraser según la cual Lacan adopta la teoría saussureana en su totalidad, dejándola intacta?

Lo que es característico de Lacan no es precisamente una fiel sinopsis de Saussure, sino su plural inversión. En el orden Simbólico lacaniano, el significativo adquiere relevancia por sobre el significado, invirtiendo de este modo el signo saussureano. Y más aún, el lazo constitutivo que originalmente une el significativo con el significado se rompe irrevocablemente (Lacan, 1977f:149). Esta ruptura del signo, este hueco instalado en el corazón del orden Simbólico, contradice la afirmación de Flax según la cual para Lacan "el significativo es la palabra o el concepto que de algún modo nombra o representa arbitrariamente una "cosa" (1990a:190). Su interpretación es una caracterización llamativa incluso del signo saussureano tradicional, el cual, como es sabido, "une, no una cosa con un nombre, sino un concepto con una imagen acústica" (Saussure, 1959:66). En comparación con la reducción a la simple referencia de Flax, se aprecia mejor a Saussure considerando su propio tropo del significativo y el significado como los dos lados de una hoja de papel. Pero aquí nuevamente, Lacan produce un desplazamiento crítico. El significativo lacaniano, en lugar de fusionarse verticalmente con el significado para constituir el signo, se concatena lateralmente con otros significantes en una cadena que se desliza continua e interminablemente sobre el significado, en un *glissement* (Lacan, 1977f: 154)². El significado es, por lo tanto, desplazado, no sólo espacialmente a través de los pentagramas de una partitura, sino también temporalmente en el *glissement* de la cadena significativa (Lacan, 1977h: 303; Žižek, 1989: 100-2). Lo Simbólico es una "fórmula... para una cartografía de convenciones que permanece

siempre graduable' (Wright, 1989: 143). En palabras de Lacan,

Lo que esta estructura de la cadena significante revela es mi posibilidad, precisamente puesto que tengo este lenguaje en común con otros sujetos, esto es, en la medida en que éste existe como lenguaje, de usarlo para significar algo totalmente otro de lo que dice *(1977f:155, énfasis en el original)*

En lugar de sustentar un lenguaje monolítico, “es precisamente contra de la noción de orden simbólico estático... que Lacan dirige su ataque” (Wilden, 1968b:230). El Orden Simbólico se caracteriza, entonces, no por su fijeza, sino por los desplazamientos múltiples; no solamente por la sincronía, sino por la sincronía y la diacronía; y, por consiguiente, no por la monoliticidad sino por la pluralidad.

LA POLIVALENCIA POLIVALENTE DEL ORDEN SIMBÓLICO

De este modo, la desacertada lectura de Lacan como el hijo fiel de Saussure, induce a equiparlo erróneamente con la preocupación saussureana por lo sincrónico. Fraser lee el orden Simbólico enfatizando “una condición ahistórica permanente” (1952a: 59), mientras que Flax sostiene que “es casi imposible identificar los aspectos históricamente variables y cambiantes de las relaciones de dominación desde el momento en que son postulados como efectos de la lógica universal del lenguaje” (1990 a: 91). No obstante, es el propio Lacan quien introduce el orden Simbólico en la historia al plantear que el significante y el significado se encuentran intrincados en dos cadenas mutuamente conectadas, pero no cementadas:

La primera cadena, la del significante, es la estructura sincrónica de la materialidad lingüística... La segunda cadena, la del significado, es el conjunto diacrónico de los discursos concretamente pronunciados, la cual repercute históricamente en la primera, así como la estructura de la primera gobierna el recorrido de la segunda *(1977e:126, énfasis en el añadido)*

Más específicamente, aunque Fraser afirma que “es inconcebible cómo podría producirse una innovación lingüística” en el orden Simbólico (1992a: 59), Lacan no tiene dificultad en concebir una innovación de tal tipo:

A través de los tiempos, en toda la historia de la humanidad, presenciamos el progreso a los que estaríamos equivocados en considerar como circunvoluciones. Éstos son los progresos del orden Simbólico. Observen la historia de una ciencia como la matemática. Durante siglos se estancó en problemas que hoy son transparentes para un niño de diez años... El progreso de la matemática no es un progreso del poder del pensamiento del ser humano. Se produce el día en que algún hombre piensa en inventar un signo como éste, $\sqrt{\quad}$, o como éste, f . En eso consiste la matemática. La posición en la que estamos [como psicoanalistas] es diferente, más difícil. Porque tenemos que vérmolas con un símbolo en extremo polivalente. Pero sólo en la medida en que formulemos exitosamente, de una manera adecuada, los símbolos de nuestra acción, es que daremos un paso adelante (1988: 274-5, énfasis añadido).

Si la matemática, quizás el principal ejemplo de la lógica universal, resulta ser proteica y en absoluto invariante, entonces el lenguaje “extremadamente polivalente” del Yo debe ser mucho menos monolítico. A la luz de lo anterior, la acusación típico-ideal según la cual el orden Simbólico es ahistórico se vuelve particularmente desconcertante, puesto que la exposición teórica de Lacan obviamente abreva el discurso y la sesión psicoanalítica. Cualesquiera sean las reservas y las objeciones que puedan y deban ser legítimamente esgrimidas contra la eficacia (e incluso la eticidad) de la ‘cura por la palabra’, debe reconocerse que está teóricamente comprometida con la repetición de la historia del sujeto. En el análisis, el analizante pone en práctica lo que Anthony Wilden llama “rememoración”, la reconstrucción y el atravesamiento terapéutico de su pasado (1968b: 208). ‘Lo que efectivamente está en juego aquí es, literalmente, el *recuerdo* del pasado, por ejemplo, el modo en que la rememoración del pasado soporta la posición enunciativa del sujeto en el *presente*, cómo transforma el lugar mismo desde el cual habla (es hablado) el sujeto’ (Žižek, 1992:33, énfasis en el original). El psicoanálisis, cuya intervención terapéutica en la subjetividad se limita al lenguaje, debe suponer necesariamente tanto la naturaleza polisémica de lo Simbólico, así como la posibilidad de su reinterpretación a lo largo del tiempo. Para citar la frase resonante de Copjec, “en el orden [Simbólico], el pasado *no* es inmortal” (1989: 232, énfasis en el original). Más aún, es la teorización lacaniana del orden Simbólico como convergente con el lenguaje, con la subjetividad y con la intersubjetividad la que confiere eficacia a esta mutabilidad lin-

güística para descentrar el sujeto. La esencia del abordaje analítico es la transformación retroactiva de la subjetividad, el nuevo posicionamiento de los shifters “Moi” y “Je”. La historicidad consumada que se encuentra en el centro de este abordaje es desconocida por la lectura típico-ideal cuando omite la diacronía del orden Simbólico, del mismo modo en que omite su polivalencia sincrónica. Para ser más precisos, la ruptura de la monoliticidad que efectúa el orden Simbólico ocurre simultáneamente en el eje espacial y en el eje temporal. Más allá de la polisemia sincrónica heredada de Jakobson y de Benveniste, existe un movimiento diacrónico al *interior* del orden Simbólico, así como una transformación diacrónica *de éste*³.

No obstante, la monoliticidad es tan sólo la primera acusación de simbolicismo que Fraser dirige contra el orden Simbólico. También critica a Lacan por ‘conferirle a aquel orden un poder causal exclusivo e ilimitado que fija las subjetividades de una vez y para siempre’. Su argumento según la cual esta ‘fijación’ del sujeto es permanente ya ha quedado categóricamente desautorizado por la mutabilidad e historicidad del orden Simbólico.

Consideremos, entonces, el otro aspecto de esta segunda acusación, esto es, que la “fijación” por el orden Simbólico es tanto exclusiva como ilimitada. Como acostumbra a hacerlo en “Usos y Abusos”, Fraser no respalda esta acusación con ninguna cita o demostración que no sea el reconocimiento otorgado a Leland por haber ya demostrado que la determinación lacaniana del sujeto por el orden Simbólico es “necesaria, invariante e inalterable” (1992a: 57). Leland, por su parte, se apoya en un pasaje muy citado de “El Discurso de Roma” de Lacan:

Los símbolos. . . envuelven la vida de un hombre en una red tan total que reúnen, antes de que él llegue al mundo, a aquellos que van a engendrarlo ‘por el hueso y por la carne’; tan total que aportan a su nacimiento. . . la forma de su destino; tan total que le otorgan las palabras que lo harán fiel o renegado; la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta el mismo lugar donde todavía no está, y más allá de su misma muerte (*Leland, 1992:123-4, citando a Lacan, 1977d: 68*)

Esta cita pareciera efectivamente presentar al orden Simbólico como el agente de la totalización. El problema es que la frase de Lacan no termina donde Leland pone el punto. En cambio, continúa luego de otro punto y coma con:

y tan total que por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio final donde el verbo absuelve su ser o lo condena – salvo que se alcance la realización subjetiva del ser-para-la-muerte (*Lacan1977d: 68*)

Esta conclusión quiebra la totalización que pretende mostrar la cita truncada de Lacan; el crucial “salvo que” da lugar a una posible salida cuya versión elidida no admite. Podría objetarse que la oscura “realización subjetiva del ser-para-la-muerte” afecta sólo el “juicio final”, porque el punto y coma que lo precede delimita el alcance del “salvo que”, pero el punto y coma en sí mismo está ausente en el original francés. De hecho, no hay ningún punto y coma en la frase que Lacan escribió, sino sólo comas que conducen al guión, haciendo que de ese modo el alcance de la complicada oración final sea mucho menos definido:

Les symboles enveloppent... la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer “par l'os et par la chair”, qu'ils apportent à sa naissance... le dessin de sa destinée, qu'ils donnent les mots qui le feront fidèle ou renégat, la loi des actes qui le suivront jusque-là même où il n'est pas encore et au-delà de sa mort même, et que par eux sa fin trouve son sens dans le jugement dernier où le verbe absout son être ou le condamne –sauf à atteindre à la réalisation subjective de l'être-pour-la-mort (*1966:279*)

Suprimir el “que se alcance la realización subjetiva del ser-para-la-muerte” ciertamente hace que el texto sea más fácil de leer y comprender, pero, como siempre ocurre con Lacan, la *producción* de la lectura fácil debería provocar una alarma inmediata. Él advierte explícitamente:

Lo escrito se distingue por una prevalencia del texto en el sentido que se verá tomar aquí a ese factor del discurso, lo cual permite ese apretamiento que a mi juicio no debe dejar al lector otra salida que la de su entrada, la cual yo prefiero difícil (*1977f: 146, énfasis en el original*)

El texto lacaniano es arduo, pero suavizarlo no hace más que subvertirlo. “Privar el

pensamiento de Lacan del estilo con el que ha nacido, es falsearlo completamente y engañar al lector haciéndole creer que él sabe algo al respecto, cuando en realidad un aspecto esencial del trabajo se le escapa” (Juliette Boutonier, citado en Wilden, 1968a: viii). El problema de la lectura típico-ideal de Leland es que para suavizar el texto, lo trunca. El resultado es, en efecto, menos incorrecto que insuficiente; por consiguiente, mientras que la lectura del orden Simbólico como determinante de la subjetividad es acertada, lo es sólo de una manera limitada, porque no llega tan lejos como lo hace Lacan. El desplazamiento lacaniano de esta determinación, sutil pero central, queda cercenado cuando Leland lo “cita”, porque de ese modo ella omite cómo “esta ley [del orden Simbólico] es dominante, precede y sigue al hombre, y sería *inexorable si no fuera porque el deseo introduce interferencias*” (Muller y Richardson, 1982: 100, énfasis añadido).

El deseo, como esa intrusión Real en el orden Simbólico que interfiere con la inexorabilidad, es tanto el límite de la totalización efectuada por el Simbólico, como la marca de su insuficiencia constitutiva. Tal como Slavoj Žižek lo observa incisivamente, “Es ya una tesis lacaniana conocida que “el gran Otro (*esto es, el orden simbólico como una totalidad consistente y cerrada*) no existe”, y el sujeto se denota como S , la S tachada, barrada, un vacío, un espacio vacío en la estructura del significante” (1989: 72, énfasis añadido). Así como hay una falta en el sujeto, hay ‘una falta en el Otro, inherente a su función misma de tesoro del significante’, de modo tal que, en el texto lacaniano, el matema para el gran Otro como el orden Simbólico cambia del perfectamente herméutico – incluso monolítico – O al O (Lacan, 1977h: 316). Como reconocen Muller y Richardson, esta falta en el Otro es la “inconsistencia del orden simbólico cuando está penetrado por la *jouissance*” (Žižek, 1989: 123), la fuerza del deseo, la fluctuación continua del Real. El quid de la lectura típico-ideal sesgada de la subjetivación lacaniana es que omite especiosamente lo más crucial: la subjetividad no es sólo una cuestión del orden Simbólico, ni del Simbólico y del Imaginario especular lacaniano. Antes bien, la subjetividad se encuentra siempre ubicada en las continuas y concomitantes relaciones de los *tres órdenes*: el Simbólico, el Imaginario y el Real.

No es el brazo largo de la ley el que determina la forma y el alcance de cada sujeto, sino, antes bien, algo que escapa a la ley y su determinación. No se puede argüir que el sujeto sea construido por el lenguaje y luego pasar por alto el hecho esencial de la duplicidad del lenguaje (*Cojtec, 1989: 238*)

La pretendida monoliticidad del orden Simbólico es, en consecuencia, doblemente errónea. El Simbólico es polivalente no sólo al interior de sí mismo (en el movimiento y

en la multiplicidad del lenguaje) sino que también es polivalente hacia el exterior de sí mismo (en sus relaciones con los otros órdenes simbólicos). La propia polivalencia de lo Simbólico es polivalente ella misma.

Semejante multiplicidad iterativa contradice claramente el repudio de la lectura típico-ideal del Simbólico como

un único universo de discurso tan sistemático, tan omnipresente, tan monolítico que no es siquiera posible concebir nada semejante a perspectivas alternativas, a lugares discursivos múltiples, a las luchas por los sentidos sociales, a las disputas entre las definiciones sociales hegemónicas y contra-hegemónicas, a los conflictos de interpretación de las necesidades sociales (*Fraser, 1992a: 59*)

En cambio,

Lo simbólico ubica a los seres humanos en relación con otros, y les da un sentido de su lugar en el mundo, y la habilidad de hablar y ser entendido por otros. Lo hace habilitándolos a distinguirse a sí mismos de los demás, y mediante el establecimiento de una relación con el lenguaje (*Brennan, 1989:2, énfasis añadido*)

Entonces, lo que se revela como problemáticamente monolítico no es el orden Simbólico en sí mismo, sino el modo en que es definido por la lectura típico-ideal. “La tentativa de contener el significado del “Simbólico” al interior de límites estrictos – de definirlo - equivaldría a contradecir el pensamiento de Lacan puesto que él se niega a reconocer que el significante pueda estar permanentemente amarrado al significado” (Laplanche y Pontalis, 1988: 440). A pesar de ello, la condena típico-ideal del Simbólico se fundamenta precisamente en una tentativa semejante de contenerlo. Cuando el texto lacaniano finalmente contraría tales esfuerzos, al punto de manifestarlo irrefutablemente como lenguaje a la vez que como relaciones sociales, Fraser despreocupadamente se desdice y acusa a Lacan de utilizar subterfugios (1992a: 58)⁴: incluso cuando ataca al Simbólico por no dar lugar a “perspectivas alternativas” (1992a: 59), denuncia su polivalencia como un fracaso textual.

Según Jacques-Alain Miller, en quien Lacan ha confiado para editar sus seminarios, y Alan Sheridan, el traductor al inglés de los *Écrits*, el orden Imaginario es “el mundo, el registro, la dimensión de las imágenes, conscientes o inconscientes, percibidas o ima-

ginadas”, mientras que el orden de lo Real consiste en “aquello con anterioridad a lo cual el imaginario falla, aquello sobre lo cual el Simbólico tropieza, aquello que es refractario, resistente. De ahí la fórmula “lo real es lo imposible””. En el último Lacan, según Miller y Sheridan, el Real adquiere una importancia crítica, como “aquello que falta en el orden Simbólico, el residuo ineliminable de toda articulación, el elemento forcluido, al cual es posible aproximarse, pero nunca asir” (Sheridan, 1977: ix-x). Tomados en conjunto, los tres órdenes “son categorías conceptuales diferentes que apuntan a cubrir las funciones y actividades del campo psicoanalítico” (Benvenuto y Kennedy, 1986: 81), y que consisten en una topología psíquica móvil que continúa – pero definitivamente no es isomorfa a – la familiar topografía freudiana del Ello, el Yo y el Superyó. Pero si el Simbólico, el Imaginario y el Real son todos órdenes, ¿qué significa el “orden” en el “orden Simbólico”?

Como la mayoría de los términos decisivos en la teoría lacaniana, “orden” no se ajusta a una definición, sino que se abre a una polisemia múltiple. Un orden no es sólo un sistema estructurado, es un nivel taxonómico, como en la distinción biológica entre clase, orden y familia; es un registro, un dominio, un campo; un mandato; es la Ley. Alexandre Leupin incluso lo llama “exigencia” (1991: 15). Así, a pesar de las inclinaciones de los lectores típico-ideales, el “orden” del orden Simbólico tiene más de un sentido y más de un rango de alcance, tal como John Muller y William J. Richardson lo notaran: el orden Simbólico “es la estructura exhaustiva cuyos elementos discretos operan como significantes que se relacionan arbitrariamente con el/los significado/s... o, de manera más general, los órdenes a los que tales estructuras pertenecen, o, finalmente, la ley (i.e. el arquetipo fundamental) sobre la que este orden está basado” (1982: 88). Žižek llama campo ideológico a esa “estructura exhaustiva”, lo cual enfatiza su situación social y su contingencia (1989: 87-8). De modo tal que mientras que hay *un* orden Simbólico, en el sentido del dominio de las relaciones del lenguaje, no hay *un* orden Simbólico en el sentido de un lenguaje, tal como afirma Cameron (1985: 128). Al interior del orden-Simbólico-como-registro hay una multitud de órdenes-simbólicos-como-sistemas; su unidad como *el* Simbólico no niega la diversidad de sus órdenes.

Más aún, en la medida en que la lectura típico-ideal se basa en las connotaciones de “orden” para respaldar su concepción de la monoliticidad del Simbólico, debe necesariamente omitir el hecho de que el Imaginario y el Real son asimismo órdenes, porque argumentar que alguno de estos últimos es una estructura única, monolítica y fija, resultaría absurdo. Una de las maneras en que se hace manifiesta esta táctica retórica es la utilización única, unificada (¿me atreveré a decir monolítica?), del significante el “orden Simbólico”, por un lado, y la llamativamente truncada utilización del significante “el Imaginario” (y, en las pocas ocasiones cuando se los menciona, “el Real”), por el otro. La lectura típico-ideal, al privar al Imaginario de su “orden” textual, lo cercena del

Simbólico. Y aquí cercenamiento no es mejor que la mutilación – o que la castración.

De manera análoga, la lectura típico-ideal de Leland aísla el Imaginario confinándolo al estadio del espejo, en la conocida reducción del otro a la madre. La autora sostiene que “Lacan divide este proceso [de adquisición de la identidad sexual] en dos estadios principales – lo Imaginario y lo Simbólico. Lo Imaginario corresponde al período pre-edípico gobernado por una relación diádica entre la madre y el niño” (1922: 123). De este modo, comete múltiples errores. Primero, ni lo Imaginario ni lo Simbólico son estadios de desarrollo. Segundo, Leland confunde el registro Imaginario y la identificación Imaginaria como un proceso con el estadio del espejo. Tercero, la identificación Imaginaria también ocurre después del pasaje edípico. Cuarto, la relación Imaginaria no se limita a la madre y al niño (véase Žižek, 1989).

Las identificaciones imaginarias continúan produciéndose y disolviéndose a lo largo de la vida del sujeto, mucho después de haber atravesado el pasaje edípico y del ingreso concomitante al orden Simbólico. Esto contradice la supuesta totalización del sujeto por el Simbólico. Como Kaja Silverman observa, el orden Imaginario

no sólo precede el orden simbólico, el cual introduce el sujeto al lenguaje y a la triangulación edípica, sino que después continúa coexistiendo con él. Ambos registros se complementan entre sí, el Simbólico estableciendo las diferencias que son una parte esencial de la existencia cultural, y el Imaginario haciéndole posible el descubrimiento de correspondencias y de homologías (1983: 157)

Mucho después de que el estadio del espejo llegue a su término, el Imaginario y el Simbólico se encuentran “tan estrechamente imbricados como para ser virtualmente inseparables” (Silverman, 1983: 162). Entonces, “cada uno de los órdenes lacanianos se comprende mejor como un centro gravitacional fluctuante para sus argumentos que como un concepto estable; en cualquier momento cualquiera de ellos podría estar implicado en la redefinición de los demás” (Bowie, 1979: 132-3). El Lacan más tardío hace que el reduccionismo típico-ideal se vuelva aún más problemático; en la medida en que postula el *cuarto* registro constitutivo, el del Symptom, al cual describe como el orden unificador decisivo (Leupin, 1991:15; Ragland-Sullivan, 1986: 130, 258-66; Turkle, 1992: 228). Este es el modo mediante el cual Lacan sustituye la intimidad del Real, el Simbólico y el Imaginario por el nudo Borromeo, una formación de anillos entrelazados de modo tal que si alguno de ellos se soltara, los demás se soltarían también, deshaciendo totalmente la configuración. El problema con la lectura “típico-ideal” de Lacan, en su obsesión por el Simbólico y su huida del Real, es que realiza ese corte

GRANDIOSIDAD NARCISISTA Y PUESTA ENTRE PARÉNTESIS DE LA FIDELIDAD DE LA LECTURA

La lectura típico-ideal no tendrá relación alguna con los nudos Borromeos, porque tampoco la tendrá con el orden de lo Real. Lo Real es una noción cuya dificultad es reconocida, incluso para los estándares lacanianos, pero esa dificultad no justifica en modo alguno su exclusión típico-ideal. Es llamativo que mientras que Fraser hace gran hincapié en los pecados del Simbólico, menciona sólo una vez el Imaginario, y ni una sola vez el Real⁵. Cameron (1985) nunca hace referencia al Real en su discusión de Lacan y del lenguaje. Leland confunde el orden Imaginario con el estadio del espejo lacaniano, interpreta de manera errónea la relación entre el Simbólico y el Imaginario, define el Imaginario como un estadio del Simbólico, como si fuera tanto un estadio como un orden, e ignora absolutamente el Real (1992: 89-90). Flax no sólo confunde “real” en el sentido de su definición banal de realidad con lo Real como orden, sino que también define lo Real como “la estructura y los efectos del lenguaje” (1990a: 103,101), lo cual contradice directamente a Miller y a Sheridan. No obstante, es en otro registro, el del Imaginario, donde Flax realiza el movimiento más asombroso – condena a Lacan por lo que ella denomina su “grandiosidad narcisista” infantil (1990a: 92, 94).

Flax interpreta que Lacan es narcisista tanto en estilo – “como todo universo de un narcisista, los escritos de Lacan a menudo se asemejan a una serie de imágenes auto-referenciales opacas” (1990a: 92) – como en sustancia – “transforma el concepto freudiano de narcisismo en una incontestable teoría ontológica sobre la naturaleza humana” (1990a: 91). Según Lacan, el narcisismo es inescindible precisamente de las “imágenes auto-referenciales” del orden Imaginario, dado que “el Imaginario es... la estructura narcisística de los investimentos que transforma la imagen de la otredad en una representación del Yo” (Grosz, 1989: xviii). Por consiguiente, Flax argumenta que el Imaginario es el registro supremo y determinante de la subjetividad, y que el registro Simbólico sólo lo complementa: “Lacan intenta persuadirnos de que el narcisismo es el estado natural del ser humano”, pero mientras que el “giro lingüístico” lacaniano pareciera otorgar una consideración mayor a las fuerzas contingentes (incluidas las relaciones de género) al interior del psicoanálisis y de la cultura”, en realidad “clausura muchas preguntas prometedoras acerca de la “inevitabilidad” del malestar en la cultura que Freud sugiere” (1990a: 93, 91). De esta manera, la lectura de Flax acusa al orden Imaginario de la misma omnipresencia y totalización que Fraser y Leland le atribuyen al Simbólico. Esta acusación es bastante irónica, si se tiene en cuenta que otras feministas identificaron a

las mujeres con el Imaginario Lacaniano. Sin embargo, Flax está en lo cierto – pero sólo hasta cierto punto, en la ahora familiar calificación de la lectura típico-ideal. La totalización por el Imaginario lacaniano, como una especular unificación por identificación, es una verdad parcial, ya que esta unificación-como-gestalt es la esencia del famoso estadio del espejo (Lacan, 1977b). Más aún, la unificación Imaginaria es efectivamente asegurada por una estabilización específica del Simbólico. Pero a través de su verdad sólo parcial, Flax oculta y contradice aquélla más profunda que, en contraste, capta Martin Jay: “la perpetua y continua logorrea del simbólico” es el movimiento que rompe “la totalización perceptiva del imaginario” (1993: 41), dado que la estabilización del Simbólico es insostenible. El punto decisivo del estadio del espejo es que la especiosidad de esta totalización imaginaria indica una escisión constitutiva del sujeto.

Lo que Flax no admitirá es que en la teoría lacaniana el destino de la identificación Imaginaria no es la supremacía, sino el fracaso. De manera irónica, escribe que su “lectura de los textos de Lacan está... influida por una negación a ver las cosas exactamente como Lacan las ve” (1990a: 92). Esto es cierto. Es sólo negándose a ver la fuerza descentradora del Simbólico – ejecutando así el movimiento quintaesencial de la lectura típico-ideal que consiste en elidir a Lacan – que puede afirmar que “Lacan recrea el mito del yo monádico, incorpóreo y aislado” (1990b: 118).

Para sostener su argumento de que Lacan es narcisista, Flax cita al narcisismo en persona: “No es posible tensionar demasiado el carácter irreductible de la estructura narcisística... el momento narcisista del sujeto tiene que ser hallado en todas las fases genéticas del individuo, en todos los niveles de los logros humanos de una persona” (Flax, 1990a: 93, citando a Lacan, 1977c: 24). Esta supuesta ubicuidad del Imaginario repite formalmente la supremacía del Simbólico que Leland citó equivocadamente (“Los símbolos... envuelven la vida de un hombre en una red tan total...”). Cuando Flax lee a Lacan, descubre su ontología narcisista; cuando Fraser lee a Lacan a través de Leland, encuentra su simbolicismo – todos distintos medios para el mismo desdeñoso fin. Sin embargo, estas verdades declaran que las jerarquías del Imaginario y del Simbólico son inconmensurables: narcisismo y simbolicismo. No obstante eso, si los pasajes citados de los *Écrits* fueran leídos con y contra sí mismos, en lugar de ser extractados separadamente, sus declaraciones de verdad se disolverían en la sugerencia de que tanto el Simbólico como el Imaginario son dominantes, sin ser totalizantes – especialmente ante la conspicua ausencia del Real. Ésta es la lección lacaniana fundamental según la cual ningún elemento constitutivo del nudo Borromeo de la subjetividad puede totalizar el conjunto, a pesar de las aparentes inflexiones contradicciones de los fragmentos textuales de los que se ocupan Fraser y Leland.

Puesto que el texto lacaniano envuelve tales contradicciones, cualquier valoración del mismo basada en una pequeña selección de citas, debe resultar sospechosa. En con-

secuencia, una lectura circunspecta debe ser tentativa e idónea. No pretendo sostener que mi propia lectura se eleva por aquella falibilidad. La dificultad de leer a Lacan significa suponer con anticipación que se producirán lecturas reduccionistas equivocadas – pero eso no significa que deban ser aceptadas. Antes bien, significa que las lecturas que más gala hacen de su confianza en sí mismas deberían ser las que se sometan a un escrutinio más minucioso. El problema general de la lectura típico-ideal de Lacan es que toma ciertos aspectos de su teoría, los cuales son suficientemente certeros como tales, y los presenta como indicadores confiables de la teoría en sentido amplio, cuando en realidad no lo son. La sinécdoque es aquí característica, lo cual hace que la seguridad retórica de la lectura “típico-ideal” sea altamente sospechosa. La voz confidente de Flax, afirmando que “por supuesto Lacan supone (¿como el niño?) que la madre misma es una narcisista...” (1990a: 98), difícilmente podría contrastar de manera más marcada con el carácter tentativo de Muller y Richardson: “Comprender [la escritura de Lacan] no es exactamente una conjetura, es, antes bien, una tarea muy precaria, y compartir nuestras impresiones con la lectura pública tal vez sea un completo despropósito” (1982:415). A pesar de ello, la certeza de las impugnaciones de Lacan es comprensible, aunque totalmente injustificada. Flax no podría desafiar la *doxa* y sostener que Lacan no descentra el sujeto, si no plantea simultáneamente que ella sabe cómo leerlo mejor (1990a: 107, 93). Fraser encontraría dificultad para convencer a las/os feministas de no tener relación con Lacan si confesara tímidamente que tal vez no lo haya captado correctamente, o si admitiera que “los textos de Lacan son oportunidades para discusiones vigentes, incluso para polémicas actuales, en lugar de depósitos de cualquier significado que pudiera ubicarse más allá de la controversia” (MacDonald, 1990:125). El absolutismo y la univocidad del texto de Fraser son irónicos, dada la reprimenda que dirige a Lacan a este respecto, pero son completamente necesarios para su postura. La tarea que se ha propuesto es incluso más difícil que la exégesis de los *Écrits* de Lacan asumida por Muller y Richardson. Con el objeto de justificar su rechazo a Lacan, Fraser debe demostrar que no hay siquiera una lectura posible que podría serle útil al feminismo. El camino más viable para lograr su misión es sostener que ha leído a Lacan de manera autorizada, que ella captó su verdad. En otras palabras, ella debe presentar su lectura como la totalización del Simbólico.

La gran ironía, entonces, es que el rechazo típico-ideal del orden Simbólico resume puramente al Simbólico en sí mismo. Primero, la lectura típico-ideal se contextualiza al interior del orden Simbólico, como registro del lenguaje. Segundo, la lectura típico-ideal se presenta a sí misma como la verdad, como totalización. Tercero, a pesar de tal presentación, la lectura típico-ideal es radicalmente contingente en ciertas elisiones clave – se produce a partir y en dependencia su propia falta constitutiva⁶. Finalmente, la lectura típico-ideal en última instancia titubea respecto de la falta, respecto de la intrusión del Real. A pesar de la denodada resistencia, el Simbólico insiste por sí mismo

en su rechazo; brinda las palabras que hacen fieles y renegados a sus comentaristas e interpelados.

Es este titubeo el que termina siendo decisivo en el texto de Fraser. Ella admite explícitamente que tal vez no cumpla con su mandato implícito de totalizar a Lacan. Consideremos el contexto de la cita de Fraser que abrió este artículo:

Intentaré ilustrar [los problemas de la teoría del discurso postestructuralista] a través de una breve discusión con la obra de Jacques Lacan. O mejor, los ilustraré mediante la reconstrucción y la crítica de una lectura típico-ideal de Lacan que creo que se ha generalizado entre las feministas angloparlantes. Al hacerlo, pondré entre paréntesis el problema de la fidelidad de esta lectura, la cual podría acusarse de exagerar la centralidad del falocentrismo presente en la concepción lacaniana del orden Simbólico y de sobre-enfatizar la influencia de Saussure a expensas de otras que la contrarrestarían, como la de Hegel (1992a: 56, *énfasis añadido*)

Esto no es sólo una pasmosa y reveladora caracterización de su argumento típico-ideal, sino que es también un intento de cubrir la insuficiencia constitutiva de su lectura típico-ideal. Esta cita es del artículo “Los usos y abusos de las Teorías francesas del Discurso para la Política Feminista”, publicado en 1992 en *Theory, Culture & Society*, pero una versión previa del mismo artículo fue publicada con el mismo título dos años antes, en *boundary 2* (Fraser, 1990). Esta versión anterior es idéntica a la versión más reciente en casi casi todos los aspectos – con la crucial ausencia de las oraciones que aparecen en cursiva en el párrafo anterior. De este modo, la versión *boundary 2* se presenta a sí misma abiertamente como una crítica a Lacan, sin mención alguna de lecturas típico-ideales. En ese contexto, la versión de *Theory, Culture & Society* parecería estar concediendo que su lectura previa de Lacan fue en algunos aspectos injusta. Sin embargo, éste no resultó ser el caso. Todavía una tercera versión (Fraser, 1992b) es compendiada en la antología *Revaluing French Feminism*, de la cual la misma Fraser es co-editora. El texto del artículo en sí mismo difiere de la versión de *Theory, Culture & Society* sólo en algunos puntos menores. Sin embargo, en la introducción del libro, Fraser escribe que el artículo

elabora las objeciones al estructuralismo por vía de las discusiones críticas con Lacan y Kristeva. A pesar de que ambos teóricos están ampliamente considerados “postestructuralistas”, considero que en importantes aspectos continúan el legado estructuralista. En el caso de Lacan, esto adquiere la forma de lo que denomino

“simbolicismo”: ‘la reificación homogenizante de diversas prácticas significantes en un “orden Simbólico” monolítico y omnipresente’ (1992c: 15-16)

De modo que a pesar de desplazar ostensiblemente su crítica a Lacan hacia una lectura típico-ideal, Fraser continúa apuntando a Lacan – lo cual invalida la “puesta entre paréntesis” defensiva de su fidelidad en *Theory, Culture & Society*. Claramente, todavía sostiene que su lectura del orden Simbólico lacaniano como simbolicista es exacta, lo cual significa que fracasa en otro terreno más serio que aquel en que basa su exageración del falocentrismo y su omisión de Hegel. Si no va a hacerse responsable por la justicia o la injusticia de la lectura típico ideal en que basa su crítica, ¿cómo podría cualquier feminista tomar seriamente su invectiva de proscribir a Lacan? Fraser misma ha logrado sin darse cuenta lo que este artículo se proponía hacer, esto es, demostrar que la lectura típico-ideal de Lacan se sostiene solamente por medio de la elisión más sospechosa.

INCOMPRESIÓN CRECIENTE Y ASCENSO DEL FEMINISMO LACANIANO

Para feministas no-ideales y atípicas como yo, lo que es particularmente revelador es que Fraser comienza su polémica con un reconocimiento de la inflorescencia del feminismo lacaniano: “Durante algunos años observé con incompreensión creciente la cantidad cada vez más elevada de estudiosos/as del feminismo que pretendieron utilizar o adaptar la teoría de Jacques Lacan con propósitos feministas” (1992^a: 51). Fraser, por supuesto, quiere desplazar la responsabilidad de su falta de comprensión hacia aquellas otras feministas; he argumentado que ésta debería permanecer en ella misma y en sus simpatizantes típico-ideales. Sin embargo, si bien la incapacidad particular de alguien para comprender la teoría lacaniana (o cualquier otra) no es nunca un parámetro suficiente para determinar la inutilidad de esa teoría para el feminismo, la pregunta que permanece formulada es su correlato positivo: ¿cuál es, entonces, la relevancia y la utilidad de Lacan para la teoría y la política feminista?

Como la propia Fraser admite – incluso aunque no lo comprenda – la respuesta la provee de diversas maneras el número elevado y creciente de feministas atraídas por Lacan. Su trabajo es muy vasto y diverso para resumirlo adecuadamente aquí, pero algunas menciones resultarán sugerentes. Jane Gallop (1982, 1985, 1989) desarrolla una

práctica de lectura feminista y lacaniana. Eugénie Lemoine-Luccioni (1987) realiza un análisis lacaniano de las mujeres y el embarazo. Carolyn J. Dean (1992) examina el rechazo post-estructuralista del concepto humanista de “hombre”, abordando de manera conjunta a Lacan y a Bataille. Diana Fuss (1989) se basa en Lacan para su influyente estudio de la diferencia y el esencialismo. Ellie Ragland-Sullivan (1991) utiliza a Lacan para analizar la mascarada de la sexualidad. Joan Copjec (1994) comienza una lectura lacaniana del amamantamiento. Teresa Brennan usa a Lacan para abrir la convergencia entre lo social, lo psíquico y lo físico en la noción de feminidad (1992), y para re-leer a Marx a través de la ecología (1993).

Elizabeth Grosz describe los parámetros de esta clase de teorización:

Un feminismo interesado en el problema de la subjetividad, el conocimiento y el deseo puede permitirse ignorar la obra de Lacan a su propio riesgo. Su obra se encuentra entre las consideraciones de la subjetividad de más amplio alcance, más filosóficamente fundamentada, más incisiva y autocrítica que se haya producido al interior de nuestra historia intelectual. (1990: 191)

Aun siendo sin duda evidente que el feminismo se ha interesado profundamente en estas cuestiones, Fraser desestima académicos, como aquellos listados previamente, como “escritores demasiado acrílicos de o que están capturados por las premisas (y el estilo) de Lacan” (1990a: 246 n1). Una caracterización tan poco idónea deja escapar el filo decisivo que Grosz, en contraste, logra asir con firmeza: “las/os feministas no pueden permitirse ni aceptar ni *rechazar* la obra de Lacan” (1990: 192, énfasis añadido). Lo que se les escapa tanto a Fraser como a Flax es que no hay necesidad de ningún compromiso con Lacan para ser pasivo o sumiso. En oposición a la lectura típico-ideal de Lacan, yo no rechazo la crítica a Lacan per se, sino que simplemente la mala crítica. La lectura típico-ideal es muy pobre en comparación a las respuestas prominentes de feministas tales como Irigaray (1985a, 1985b, 1991) y de Laurentis (1994), cuyas críticas agudas y a menudo severas han tenido amplia relación con Lacan.

En la actualidad, algunas de las teorías feministas más apasionantes recurren a aquella ambivalencia crítica, especialmente en el área de la subjetividad, de la sexualidad, la performatividad, la identidad, el deseo y el cuerpo. Grosz (1994) ha considerado recientemente la construcción del cuerpo femenino. El replanteo lacaniano de la feminidad (1988) y de la masculinidad (1992b) elaborado por Kaja Silverman a través de la teoría cinematográfica se complementa con su deconstrucción del falo lacaniano (1992a). Asimismo, el brillante trabajo de Judith Butler (1990, 1991, 1992, 1993) sobre la perfor-

matividad del sexo está profundamente influenciado por Lacan, pero es a la vez crítico de él.

A pesar de la engañosa oposición que hace Fraser entre el 'estructuralismo' lacaniano y su propia 'pragmática', esta nueva oleada psicoanalítica-feminista tiene una sensibilidad sumamente pragmática. Consideremos la declaración fundacional de la nueva Association for *the Psychoanalysis of Culture & Society*, asociación que es marcadamente lacaniana:

La Asociación está dedicada tanto al diagnóstico de las enfermedades psicológicas que subyacen a los problemas sociales, como al desarrollo de un tratamiento psicoanalítico de estas enfermedades a nivel colectivo a través de la crítica cultural, la educación, y otras prácticas... Tomar en consideración los factores psicológicos que son las causas inmediatas de conductas destructivas tales como la violencia, el abuso de drogas, y la intolerancia étnica, racial y sexual, puede producir resultados que otros programas sociales, políticos y económico no generan por sí mismos (*APCS, 1995*)

Considero que el futuro de la teoría feminista y de la teoría política será impulsado menos por cualquier incompreensión o abuso de la "teoría francesa del discurso" fraseriana, que por elaboraciones profundas y diversas, por prácticas y críticas al psicoanálisis lacaniano. Más aún, contradiciendo directamente a Fraser, la potencia de tales análisis psicoanalíticos residirá justamente en su falta de monoliticidad. Como el propio Lacan escribe:

Todo lo que puedo hacer es decir la verdad. No, no es así – erré el tiro. No hay verdad que, en su paso por la conciencia, no mienta.
Pero uno corre tras ella a pesar de todo (*1981, vii*)

NOTAS

Este artículo fue posible en parte gracias a la beca de investigación del *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*, cuya colaboración es reconocida con gratitud. También se benefició de las sugerencias de Richard Cavell y de Nancy Frelick.

1 Fraser también acusa a Lacan de “psicologismo”, la ‘insostenible concepción según la cual los imperativos psicológicos son autónomos e independientes de la cultura y de la historia, y pueden dictar los modos en que se los interpreta y se los cumple al interior de éstas’ (1992a: 57). A pesar de la implacable antipatía de Lacan hacia la psicología, hay cierto mérito en las acusaciones de “psicologismo” que le dirige Fraser; sin embargo, su argumento no deja de ser altamente problemático. Estas cuestiones, no obstante, exceden el campo de este ensayo.

2 El *Glissement* (deslizamiento) tiene el sentido de *glissement de sense*. Según Lacan, el deslizamiento de la cadena significante es interrumpido por la instalación de un *point de capiton*, o ‘punto de anclaje’, un punto semejante a un botón de un colchón o a la intersección en un acolchado ‘donde hay un “almohadillado” (*capiton-nage*) de sentido, no respecto de un objeto sino por “referencia retroactiva” respecto de una función simbólica’ (Wilden, 1968b: 273). Sin embargo, Lacan también sostiene que el *point de capiton* es totalmente mítico (en Nancy y Lacoue-Labarthe, 1992:55).

3 Para una elaboración más completa y elegante acerca de Lacan y la historia, ver Brennan (1993) y Copjec (1994).

4 Fraser es aquí poco cuidadosa con su fuente. Escribe que ‘como Deborah Cameron lo notara, Lacan es equívoco con la expresión ‘orden Simbólico’ (1992a: 57). Sin embargo, lo que Cameron realmente escribe es: ‘Es importante notar una leve confusión que puede generarse fácilmente alrededor de la noción de orden simbólico. Algunas veces, en la escritura lacaniana (*que no es la misma cosa que la escritura de Lacan*) esto pareciera significar la totalidad de las prácticas sociales y culturales, incluyendo el lenguaje, mientras que otras veces pareciera reducirse al lenguaje en sí mismo’ (1985: 123, énfasis añadido). De este modo, Cameron le atribuye explícitamente la ‘confusión’ sobre el Simbólico a la escritura *sobre* Lacan, la cual se distingue de la propia escritura de Lacan.

5 Fraser incluso interpreta equivocadamente el Imaginario cuando escribe: ‘Para Lacan, la asociación cae bajo la rúbrica del Imaginario. Asociarse con otros, entonces, cooperar con otros en un movimiento social, sería caer preso del ego imaginario’ (1992a: 59). Esto es casi completamente falso. Cualquier asociación grupal, justamente por ser intersubjetiva, concierne en primer lugar al Simbólico (aunque la superposición del Imaginario y el Simbólico signifique que el primero estará implicado). Incluso Deleuze y Guattari en la famosa crítica a Lacan que realizan en el ‘Anti-Edipo’, vinculan el Simbólico con el grupo (1983: 62). En su acceso al Simbólico, el sujeto hace suyo un ego simbólico, un lugar en el orden social. La afiliación grupal es el lugar de este ego simbólico. Véase Žižek (1989: 105-10).

6 Hay un cuarto paralelo, en el hecho de que la lectura típico-ideal se presenta también como ley, cuando produce el edicto según el cual las/os feministas no deberían tener relación alguna con Lacan, pero ese aspecto del orden Simbólico no es objeto de este escrito.

BIBLIOGRAFÍA

- APCS (The Association for the Psychoanalysis of Culture & Society) (1995) "Call for Papers: Psychoanalysis and Postcolonialism: Nation, Identity, Self."
- BENVENISTE, E. (1971) *Problems in General Linguistics*. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- BENVENUTO, B., KENNEDY, R. (1986) *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*. London: Free Association Books.
- BOWIE, M. (1979) "Jacques Lacan", en John Sturrock (ed.), *Structuralism and Since*. Oxford: Oxford University Press.
- BRENNAN, T. (1989) "Introduction" in Teresa Brennan (ed.) *Between Feminism and Psychoanalysis*. London: Routledge.
- BRENNAN, T. (1992) *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*. London: Routledge.
- BRENNAN, T. (1993) *History After Lacan*. London: Routledge.
- BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- BUTLER, J. (1991) "Imitation and Gender Insubordination", in Diana Fuss (ed.), *inside/out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge.
- BUTLER, J. (1992) "The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary", *differences* 4(1): 133-71.
- BUTLER, J. (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- CAMERON, D. (1985) *Feminism and Linguistic Theory*. London: Macmillan.
- COPJEC, J. (1989) "Cutting up", in Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*. London: Routledge.
- COPJEC, J. (1994) *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge, MA: MIT Press.
- DEAN, C. J. (1992) *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- DE LAURETIS, T. (1994) *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FELMAN, S. (1987) *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- FLAX, J. (1990a) *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- FLAX, J. (1990b) "Signifying the Father's Desire: Lacan in a Feminist's Gaze", in Patrick Colm Hogan and Lalita Pandit (eds), *Criticism and Lacan: Essays and Dialogue on Language, Structure, and the Unconscious*. Athens, Ga: University of Georgia Press.
- FRASER, N. (1990) "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", *boundary 2* 17(2): 82-101.
- FRASER, N. (1992a) "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", *Theory, Culture & Society* 9: 51-71.
- FRASER, N. (1992b) "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", in Nancy Fraser and Sandra Lee Bartky (eds), *Revaluing French Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- FRASER, N. (1992c) "Introduction: Revaluing French Feminism", in Nancy Fraser and Sandra Lee Bartky (eds), *Revaluing French Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- FREUD, S. (1976) *The Interpretation of Dreams*. London: Penguin.
- FUSS, D. (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- GALLOP, J. (1982) *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GALLOP, J. (1985) *Reading Lacan*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GALLOP, J. (1989) "Moving Backwards or Forwards", in Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*. London: Routledge.

- GROSZ, E. (1989) *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sidney, Australia: Allen & Unwin.
- GROSZ, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London: Routledge.
- GROSZ, E. (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- IRIGARAY, L. (1985a) *Speculum of the Other Woman*, translated by Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- IRIGARAY, L. (1985b) *This Sex Which is Not One*, translated by Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- IRIGARAY, L. (1991) *The Irigaray Reader*, Margaret Whitford (ed.). Oxford: Blackwell.
- JAKOBSON, R., MORRIS, H. (1956) *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton.
- JAY, M. (1993) "Is there a Poststructuralist Ethics?", in Martin Jay, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*. London: Routledge.
- LACAN, J. (1966) "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in *J. Lacan, Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- LACAN, J. (1977a) *Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1977b) "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience", in *J. Lacan, Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1977c) "Aggressivity in Psychoanalysis", in *J. Lacan, Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1977d) "The Function and Field of Language in Psychoanalysis", in *J. Lacan, Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1977e) "The Freudian Thing, or the Meaning of the return of Freud in Psychoanalysis", in *J. Lacan, Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1977f) "The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", in *J. Lacan, Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1977g) "On a Question Preliminary to any Possible Treatment of Psychosis", in *J. Lacan, Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1977h) "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious", *J. Lacan, Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1981) *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, translated by Alan Sheridan. New York: Norton.
- LACAN, J. (1988) *The Seminar of Jacques Lacan: Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, translated by John Forrester. New York: Norton.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B. (1988) *The Language of Psychoanalysis*. London: Karnak Books and the Institute of Psycho-Analysis.
- LELAND, D. (1989) "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", *Hypatia* 3(3): 81-103.
- LELAND, D. (1992) "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", in Nancy Fraser and Sandra Lee Bartkey (eds), *Revaluing French Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- LEMOINE-LUCCIONI, E. (1987) *The Dividing of Women or Woman's Lot*, translated by Marie-Laure Davenport and Marie-Christine Reguis. London: Free Association Books.
- LEUPIN, A. (1991) "Voids and Knots in Knowledge and Truth", in Alexandre Leupin (ed.), *Lacan and the Human Sciences*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- MACDONALD, D.L. (1990) "Doing that Freudian Thing: Six Readers Reading Jacques Lacan", *American Imago* 47: 125-43.
- MULLER, J. P., RICHARDSON, W. J. (1982) *Lacan and Language: A Reader's Guide to Écrits*. New York: International Universities Press.
- NANCY, J., LACQUE-LABARTHE, P. (1992) *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*. New York: State University of New York Press.
- RAGLAND-SULLIVAN, E. (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- RAGLAND-SULLIVAN, E. (1991) "The Sexual Masquerade: A Lacanian Theory of Sexual Difference", in Ellie Ragland-Sullivan and Mark Bracher (eds), *Lacan and the Subject of Language*. New York: Routledge.

- SAUSSURE, F. (1959) *Course in General Linguistics*, translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill.
- SHERIDAN, A. (1977) "Translator's Note", in *Jacques Lacan, Écrits: A Selection*. New York: Norton.
- SILVERMAN, K. (1983) *The Subject of Semiotics*. New York: Oxford University Press.
- SILVERMAN, K. (1988) *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- SILVERMAN, K. (1992a) "The Lacanian Phallus", *differences* 4(1): 84-115.
- SILVERMAN, K. (1992b) *Male Subjectivities at the Margins*. New York: Routledge.
- TURKLE, S. (1992) *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, 2nd edn. New York: Free Association Books/Guilford Press.
- WILDEN, A. (1968a) "Translator's Introduction", in *Jacques Lacan, The Language of the Self*. New York: Norton.
- WILDEN, A. (1968b) "Lacan and the Discourse of the Other", in *Jacques Lacan, The Language of the Self*. New York: Norton.
- WRIGHT, E. (1989) "Thoroughly Postmodern Feminism Criticism", in Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*. London: Routledge.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (1989) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (1992) *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. New York: Routledge.







RESEÑAS



MISTICISMO, RETÓRICA Y POLÍTICA: UNA LECTURA EN CLAVE CONCEPTUAL

LUCÍA CAVALLERO

LUCÍA FUSTER

“Misticismo, retórica y política” (2002) es un libro-compilación donde Ernesto Laclau publica en español tres ensayos realizados entre 1996 y 1998. El primero “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” es un ensayo que se publicó originariamente en inglés –al igual que los otros dos- en el *Journal of Political Ideologies* en 1996. El segundo ensayo “Política de la retórica” se publicó por vez primera en el libro *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory* editado en 2001. Y el tercer ensayo “Sobre los nombres de Dios” apareció en 1997 en *The eight Technologies of Otherness*. En esta breve reseña trabajaremos cada uno de los trabajos buscando captar el pensamiento del autor que nos convoca.

Laclau, en estos ensayos, además de trabajar cada uno de los temas en su particularidad, nos permite ver las operaciones conceptuales que recorren toda su obra y observar cómo articula lo que fue uno de los temas centrales sobre el final de sus desarrollos teóricos; los significantes vacíos en la constitución de las significaciones.

Adherimos a la propuesta de Althusser en el prólogo de - lo que fue traducido como - “Para leer *El Capital*” donde afirma que ninguna lectura es inocente. Con lo cual, nosotras proponemos una lectura que sea culpable de buscar en estas obras las piezas claves de la obra de Laclau, de rastrear en este pequeño libro de ensayos los clivajes centrales de su pensamiento y de su posición epistemológica.

Esta obra es también un libro habilitante para quienes recién se inician en su obra. En este texto se encuentra presente el lado marxista de Laclau, su preocupación por el devenir histórico y los enclaves que estructuran –y puede trastocar- la hegemonía capitalista. Su renuncia a un sujeto necesario del cambio histórico articula su interpretación de lo social y su compromiso político, tomando distancia de las concepciones teleológicas de la historia y de los sujetos predestinados para realizarla. También se pueden ver licencias que manifiestan su toma de partido, con quiénes quiere hablar, para pelear, para definirse, para tomar distancia y afirmarse.

MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA

Tantas veces muerta, resucitada, denostada y enjuiciada, la ideología prácticamente nacida con la modernidad, siempre resurge como campo problemático para conceptualizar. Cuestionada e interpelada por las ciencias sociales en general, y por las teorías marxistas y posmarxistas en particular, la ideología representa posturas teóricas muy diversas según las distintas significaciones.

Este primer ensayo inicia proponiendo un diálogo con Žižek primero y con Althusser luego, buscando resaltar los argumentos de los autores para, a través de sus lecturas sobre la ideología, proponer su propio abordaje sobre el campo ideológico. Laclau reconoce que la disolución y la caída del concepto de ideología se debió a su propio éxito imperialista, a su inflación y no a su derrota teórica.

La crisis de la noción de ideología estuvo ligada a la declinación del objetivismo social y a la negación de la posibilidad de un momento metalingüístico que permitiera desnudar a la operación ideológica. Con lo cual, a partir de la desintegración de un lugar de la verdad, como posibilidad de lo no distorsionado, generó imposible un punto de vista extra ideológico. Pero esta operación inaugurada por la crítica a la ideología trajo como consecuencia que todos los discursos sociales sean iguales y estén al mismo nivel, y a su vez, que sean inconmensurables entre ellos. Así, las nociones como distorsión y falsa representación carecerían de todo sentido.

Laclau propone retextualizar el concepto de distorsión para hacerlo cumplir una nueva función y entender a la ideología como una operación concreta en la producción de sentido. Es decir, Laclau propone que hay ideología siempre que un elemento particular se presente como algo más que sí mismo. A partir de una tradición lacaniana, Laclau va a plantear que la plenitud y la positividad son imposibles. Esta imposibilidad de la plenitud genera que la búsqueda de cierre de un sistema sea necesaria para poder



generar un orden de significaciones y sentidos, pero imposible porque su cierre nunca es total puesto que su logro significaría la plenitud positiva y afirmativa de un elemento deificando lo concreto a partir de una fundamentación de su propia contingencia.

Con lo cual la ideología, según Laclau, es una de las dimensiones de toda representación. División insuperable que es estrictamente constitutiva. La plenitud de un objeto es imposible, y por lo tanto necesaria la operación ideológica que tienda a su cierre.

Particularidad, plenitud, encarnación, deformación, flotamiento, vacuidad y equivalencia son los elementos conceptuales a partir de los cuales Laclau va a hacer resurgir la noción de ideología -en general- y de operación ideológica -en particular- conformando una red de significaciones que le van a devolver su dimensión específica y su capacidad analítica.

La deformación inherente a un proceso de (falsa) representación ideológica consiste en hacer un cierto contenido equivalente a un conjunto de otros contenidos, afirma Laclau, pero equivalencia no significa identidad. Sino que a partir de la imposibilidad de la plenitud -objeto que es necesario e imposible-, un elemento de la cadena signifiante encarna la plenitud ausente, toma su lugar, vaciándose en parte de su contenido particular adquiere su sentido a través de la cadena equivalencial. La deformación, entonces, refiere a la relación equivalencial entre objetos particulares de la cadena discursiva.

La encarnación implica la ausencia de plenitud, por eso es que no se puede pensar una encarnación sin un proceso de deformación equivalencial, porque se estaría atribuyendo a un elemento particular la posibilidad positiva de encarnar la plenitud, operación que negaría el argumento que viene tejiendo Laclau. Lo específico de la equivalencia es la destrucción del sentido a través de su misma proliferación.

Cada uno de los eslabones de la cadena equivalencial nombra algo diferente de sí mismo, pero el nombrar sólo tiene lugar en la medida en que el eslabón es parte de la cadena. El flotamiento de un signifiante y su vaciamiento son las dos caras de la misma operación discursiva, operaciones centrales de la equivalencia.

Laclau en este ensayo va a demostrar (y aprovechar para discutir con quienes va a citar, mostrando los límites y alcances a los cuales cada uno llega) la forma en la que opera la flotación y el vaciamiento de los significantes a través de la equivalencia a partir de tres ejemplos históricos, en los cuales operan procesos ideológicos. Verdad, Justicia, Misticismo, Violencia, Comunidad son grandes significantes que adquieren su significación a partir de cadenas equivalenciales, donde los elementos que conforman la cadena se desprenden en parte -y sólo en parte- de su particularidad para adquirir sentido en su proliferación. Pero, a su vez, tal proliferación tiene sus límites a partir de



lo que guardan de particular cada uno de elementos equivalenciales. Es por ello que no todos los discursos están en el mismo nivel. Invitamos a la lectura de este ensayo para poder ver y aprehender por qué Laclau nos garantiza que seguiremos viviendo en un universo ideológico.

POLÍTICA DE LA RETÓRICA

En el segundo ensayo, a partir de asumir el papel fundamental de los procesos discursivos en la construcción de los vínculos sociales, Laclau pone en evidencia la centralidad de la retórica en las ciencias humanas. A través de la exploración de diversas figuras tropológicas, busca sondear en la producción de los sentidos en el campo discursivo.

El autor comienza este capítulo preguntándose por qué un teórico político debería interesarse en la obra de un crítico literario como Paul de Man. Según Laclau, los motivos deben buscarse en la obra de éste autor, quien ha intentado acabar con la división que separa las disciplinas literarias de las teóricas. En consecuencia, la retórica trasciende el campo literario y se identifica con la estructuración de la vida social en cuanto tal. Toda experiencia de lo social estará atravesada por los efectos distorsionantes que la representación ejerce sobre la referencia. Laclau destaca las implicancias políticas e ideológicas de este postulado, en tanto una vez aceptada la no transparencia de los procesos de representación, todo análisis político se presenta como el locus de juegos de lenguaje indecibles.

La segunda operación que realiza con la obra de Paul Man tiene que ver con la exposición de su teoría de la hegemonía. El autor se adentrará en el análisis de las condiciones necesarias para una construcción hegemónica a partir de la exploración de los textos de Paul De Man, *“Réflexion sur la géométrie en general, de l’esprit géométrique et de l’art de persuader, de Pascal, que De Man lleva a cabo en su “Pascal’s Allegory of Persuasion”*. Según la teoría de la hegemonía laclausiana, los tres requisitos indispensables para que una construcción hegemónica tenga lugar son: la existencia de un elemento constitutivamente heterogéneo a la estructura social, evitando que ésta se cierre como una totalidad. A su vez, la sutura (parcial) hegemónica tiene que producir un efecto que tienda a re-totalizar el campo político y esta re-totalización debe ser inestable, es decir, susceptible de ser subvertida por algún elemento. Llegado a este punto el autor se pregunta cómo es posible mantener éstos últimos dos requisitos aparentemente contradictorios. Allí introduce los textos de geometría de Pascal, reinterpretados por Paul de Man. La función del 0 en la escala numérica nos da pistas sobre cómo un elemento del sistema puede ser interno y externo a la vez, y mantenerse en un lugar de

heterogeneidad. El cero es un objeto imposible y a la vez necesario para el funcionamiento de la escala numérica. Además actúa como límite, y nos da la pauta de cómo el sistema solo puede ser cerrado por algo que esté más allá de él. Las diferencias de los elementos del sistema serán homogéneas entre sí y heterogéneas con respecto al elemento excluido.

Por otra parte, en este ensayo, Laclau profundiza la exposición de los movimientos topológicos que hacen posible las retotalizaciones parciales en la construcción hegemónica. Para ello hace referencia a la oposición metáfora/metonimia tal como lo presenta Paul De Man en su ensayo sobre Proust, *Allegories of Reading*. Laclau sustituye los términos contigüidad/analogía que son utilizados como base de ésta última oposición, por los de necesidad/contingencia. Para De Man toda totalización metafórica se basa en una infraestructura textual metonímica de la misma manera que para Laclau la hegemonía funciona en base a metonimias. Y siguiendo el razonamiento, los elementos que la constituyen están articulados por vínculos contingentes y nunca necesarios. De ahí su cuestionamiento a los programas políticos que determinan un sujeto histórico llamado a hacer el cambio como mencionamos en la introducción.

De esta exposición se desprende otra conclusión fundamental para su teoría: el terreno mismo donde lo social se constituye es el de un movimiento topológico ilimitado, donde la metonimia será primordial para explicarlo. Una vez más aplicará estos desarrollos extraídos de la crítica literaria a la lógica del campo político diciéndonos que las luchas en la democracia no están unidas por vínculos necesarios. Sino que, por el contrario, nos enfrentamos a relaciones metonímicas de contigüidad. La operación de re-totalización hegemónica será el intento por condensar esas luchas de la forma más estable posible, tendiendo a transformar las metonimias en totalizaciones metafóricas.

SOBRE LOS NOMBRES DE DIOS

En el tercer ensayo, Laclau dirá que la experiencia mística consigue transmitir algo que es esencialmente inefable a partir de subvertir la relación signifiante-significado de acuerdo a lógicas que también pueden detectarse en el campo político. El autor afirma que los textos místicos tienen la tendencia a distorsionar el lenguaje en tanto su función representativa le es mutilada para señalar algo que está más allá de toda representación.

Esta distorsión es ejemplificada analizando el modo en que se nombra a Dios en los textos de Eckhart. Allí, Dios aparece como una enumeración de atributos particulares carentes de jerarquía. A su vez, puesto que Dios es inefable podemos usar cualquier nombre para referirnos a él en la medida en la que no le atribuyamos un contenido

particular que lo represente directamente y que por tanto acabe con la experiencia de lo absoluto. De estas complejidades para nombrarlo, el autor concluye que su nombre solo podría ser un significante vacío.

A partir de la caracterización del discurso místico, tendremos entonces una descripción de la lógica equivalencial, un concepto fundamental para su arquitectura teórica. Las cadenas de equivalencias se caracterizan por ser enumeraciones que no poseen jerarquías y, por ende, cualquier elemento puede reemplazar al otro. A su vez, como mencionamos más arriba, es necesario que los elementos pierdan particularidad para que ninguno de ellos se resuelva en una identidad que se transforme en una representación directa. Entre lo absoluto de la experiencia de Dios y su finitud radical, se dan los complejos juegos del lenguaje. Es condición que los elementos de la cadena equivalencial permanezcan diferentes entre sí, al mismo tiempo que pierden particularidad. Aquí el autor, nos da una clave para pensar la articulación de los discursos en el campo político: que los elementos no pierdan totalmente su particularidad tiene como consecuencia que no cualquier palabra puede ser incluida en una cadena equivalencial. Por ejemplo, al significante vacío “libre mercado”, tendrá sus límites para incluir entre sus elementos a la palabra “estatización”. Sin embargo algo de su particularidad debe ser perdida para poder articularse con otros elementos de la cadena. De esta forma queda expuesta la lógica de funcionamiento de la cadena de equivalencias necesaria para la construcción de hegemonía.

En los tres ensayos Laclau reconstruye de una forma original y elocuente, conceptos fundamentales de su arquitectura teórica. En éstos se destacan los conceptos de lógica equivalencial y de hegemonía. A partir de su exposición logra dejar en claro la estructuración discursiva de lo social y la necesidad de intervenir en el campo político dejando de lado relaciones de necesidad, asumiendo la contingencia de las alianzas entre y de las identidades sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. Y BALIBAR, E. (2010). *Para leer El Capital*. España: Siglo XXI.
- LACLAU, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.

MEJOS UTOPIA Y MÁS POLÍTICA. SOBRE “LACAN Y LO POLÍTICO”, DE YANNIS STAVRAKAKIS

**GIULIANA FERNÁNDEZ
GONZALO DUPRAT**

Stavrakakis va a desarrollar, en la primera parte del libro “Lacan y lo Político” (2007), la constitución del sujeto lacaniano y sus procesos, así como la relevancia de éstos para el análisis sociopolítico. El sujeto de Lacan emerge de una escisión que lo define alienado por el resto de su pasar. Esta definición tiene su fundamento en el descubrimiento freudiano del inconsciente en tanto la aparición de una instancia que separa al sujeto de su tradición, denominada por Freud como *spaltung* y referida a la división interna de psique. En el enfoque de Lacan esta división se vuelve preponderante y es constitutiva de la subjetividad en general. El autor sugiere la necesidad de distinguir al sujeto del ego: este último es un proceso imaginario, resultado de la fragmentación interna del niño que, durante el estadio del espejo, se unifica en su reflejo. Sin embargo, este proceso encuentra un límite por el cual se genera una distancia entre la imagen externa unificada y el ego interno fragmentado: la imagen es especular y resulta alienante. Es en este sentido que para Lacan la forma total del cuerpo es dada como *Gestalt*, o sea, como una forma que es más constituyente que constituida. La unidad imaginaria en el ego es una relación de poder entre el niño y su imagen en tanto no olvida el carácter externo, coactivo y alienante de su fundamento; y a la vez expresa la dimensión alienada del ego: la idea de una subjetividad autónoma, reconciliada y estable. Esto deja a la representación simbólica, al registro de lo simbólico, como la única opción para adquirir una identidad estable.

Las imágenes con las que es posible generar identificación están estructuradas lingüísticamente. ¿Qué significa esto? “La imagen especular tiene que ser ratificada por el Otro simbólico para poder comenzar a funcionar como base de la identificación imaginaria del niño: toda posición imaginaria sólo es concebible a condición de [...] una guía simbólica” (Ibíd.:42). En consecuencia, en lugar de transgredir la alienación imaginaria

en la adquisición de una identidad sólida en el registro de lo simbólico, el sujeto del significante es develado como el de la falta par excellence. La falta se revela como una huella del ineliminable acto de poder en la formación de la subjetividad: una subordinación (un ejercicio de poder) como condición de posibilidad para esa formación. El Nombre-del-Padre, el padre simbólico, es el agente del poder de la ley simbólica. El Otro, el campo de lo simbólico, es el campo de un Amo y un Garante. Para Lacan, una teoría del sentido fundada en un orden de realidad objetiva y accesible es insuficiente, su estrategia ofrece un intento de solución subvirtiendo la relación entre significante y significado: en lugar de su unidad, enfatiza su división. El sentido es producido por los significantes hacia el significado, pero sin embargo esta subversión no se logra con la eliminación de la posición estructural del significado, que es un efecto de transferencia y garantiza la validez de nuestro conocimiento sosteniendo la fantasía de una adaequatio entre el lenguaje y el mundo. Lo simbólico deja de ser del orden del signo para pasar a ser del orden del significante, creando así el campo de significaciones. El significante es capaz de producir significación debido a que es el signo de una ausencia, no se refiere a ningún objeto significado. La barra que divide significante y significado, en lugar de ser la unidad del signo, es una resistencia de la significación que marca la intersección de lo simbólico con lo real. Lacan resuelve el problema del sentido introduciendo las tres dimensiones involucradas: los registros de lo real, lo imaginario y lo simbólico. El significado pertenece a lo real, pero este no puede ser simbolizado; no obstante, su ausencia, la falta constitutiva del significado en tanto real, sí puede serlo. Esta condición causa la transferencia constante del significado, así es como la dimensión de lo simbólico determina la significación. El fracaso de su propia autorrepresentación simbólica es la condición de posibilidad para la emergencia del sujeto del significante y para la representación en general.

El juego entre la identificación y sus sucesivos fracasos resulta ser un juego profundamente político ya que las ideologías políticas son objetos de identificación constitutivos de la vida socio-política. Consecuentemente, la conclusión a la que arriba Stavrakakis es que la identificación simbólica es el núcleo de la decisión en la vida humana y el significante es el principal locus de poder. La realidad está construida simbólicamente y articulada en el lenguaje, esta articulación presupone la exclusión de algo por medio de un acto de decisión, acto gobernado por el deseo de una identidad imposible/prohibida. En el fundamento de este deseo está la pérdida de un nivel primordial de lo real que convierte a la necesidad en demanda y nos fuerza a identificarnos una y otra vez. Sin embargo, cualquiera identidad que se alcanza es inestable y escindida en tanto toda identificación es alienante e incompleta. Lo que nos pertenece primordialmente nos es negado insoslayablemente y lo que pertenece al otro socio-simbólico es ambivalente y alienante. Hay un juego circular entre la falta y la identificación que marca la condición humana y hace posible la emergencia de toda una política del sujeto.

A continuación, el autor avanza en la dirección de la sociedad y el análisis político al comentar los conceptos de Lacan acerca del nivel objetivo. Todos los espejismos que capturan la imaginación social y guían la praxis política revelan estar marcados por la falta, que se posiciona en el centro de la dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, volviéndola una dialéctica de la imposibilidad. Sólo un significante vacío puede representar la promesa de esta completud imposible y es por esto que el individuo busca una identidad en los objetos colectivos, pero la falta en el nivel objetivo significa que todas esas identificaciones reproducen la falta en el sujeto, siendo incapaces de brindar la completud real perdida que busca el sujeto individual. Ahora lo que une los campos de la objetividad y la subjetividad es la característica de estar marcados por la falta: el sujeto escindido se encuentra con el objeto escindido. La identificación se vuelve pensable sólo como resultado de esa falta en la estructura del Otro social y el status de esa falta es de *Jouissance* (parte de lo real que está limitada por la introducción del “principio del placer”: goce a la vez que satisfacción ilegítima). La falta inscrita en la cadena significativa es una falta de la *Jouissance* del Otro, introduce la idea de completud y no viceversa. Es un acto de poder, de exclusión, lo que retroactivamente produce la completud que atribuimos a lo que fue excluido a la vez que vuelve imposible recapturar esa completud, porque nunca fue parte de nosotros. La falta es introducida en la intersección de lo real con lo simbólico, emerge en y a través de la simbolización de lo real.

Si el fracaso constituye el horizonte de la identificación, ¿qué hace que nos identifiquemos una y otra vez? Esta pregunta tiene una significación política crucial, ya que es el deseo el elemento que mantiene todo en marcha, animado por la búsqueda de una completud imposible en torno a la promesa de hallar la *Jouissance*. El deseo sólo puede mantenerse mediante el desplazamiento continuo de objeto en objeto y este desplazamiento se produce en la fantasía. El sujeto, ante la falta del significante en el Gran Otro, debe recurrir a otro registro, al cuasi imaginario *objet petit a*, el campo de la fantasía. La fantasía es una construcción que causa el deseo prometiendo recubrir esa falta, aparece como una defensa ante la castración, es un guión que vela la falta en el Otro efectuada por la castración. Brinda una solución a esta incertidumbre de por qué el Otro está tachado, reduce la angustia y crea un semblante de armonía, incluso dependiendo de una figura del Otro horrible y desagradable. El *objet petit a* es una metáfora para el siempre ausente sujeto de la *Jouissance*. La fantasía nos hace creer que es posible constituirse mediante la significación y la identificación, sostiene nuestro sentido de la realidad al proveer consistencia ontológica a partir de su dependencia a determinado marco fantasmático. Crea esa ilusión ofreciéndonos el *objet petit a* como corporización, en su ausencia, de esta completud. “El nivel objetivo se revela así como el nivel de una falta estructural pero también como el nivel en el cual ocurren intentos fantasmáticos, fútiles, de neutralizar esta falta” (*Ibid.*: 89). La simbolización y la fantasía son cruciales en cada uno de estos intentos de producir el objeto imposible “sociedad”.

Lacan describe dos funciones: metonimia y metáfora, son las dos dimensiones implicadas en las articulaciones de significantes; la primera es la de la continuidad y concatenación, la propiedad de combinación; la segunda es la posibilidad de sustitución, aplicable a cada significante. En referencia a esto introduce la noción de *point de capiton*, su función es la de detener el movimiento de significación sin fin, consecuencia del juego de las dos dimensiones anteriores, por medio de una atribución retroactiva a ciertos significantes. Estos son los *points de capiton*, es el significante que detiene el deslizamiento de la significación, es el punto alrededor del cual debe ejercerse todo análisis concreto del discurso, fijan el sentido de la cadena de significantes entera. El sentido es producido en la relación entre significantes mediante su establecimiento, pero nunca produce un sentido estable, sino relativo y temporal. No obstante este límite, su sentido es míticamente investido con las propiedades de ser definitivo. Es el encuentro con lo real lo que destruye, lo que disloca a la realidad fantasmática construida simbólicamente y soportada por la fantasía, muestra el atravesamiento de la realidad por la falta. La dislocación y la falta real estimulan el deseo de su propia subversión mediante el intento de fundar una nueva armonía. Lo real, entonces, es lo que excede a la porción domesticada de lo objetivo.

En este sentido podemos decir que una de las preguntas centrales que se hace Stavrakakis es: ¿qué es la realidad política? Si la realidad no agota lo real, tampoco la política agota lo político. La realidad política supone una represión de la constitutividad de lo político, implica un intento imposible de borrar la ontología política de lo social. Precisamente porque la idea misma de sociedad contiene una referencia a su definición política, se vuelve imposible localizar lo político dentro de la sociedad. Lo político se revela así como la ontología de toda configuración particular de lo social, da sentido a las relaciones sociales tanto como las pone en escena. Es el momento de ruptura e indecibilidad que gobierna la construcción de la objetividad social, lo social es el resultado de esta construcción. La sedimentación de la realidad política requiere un olvido de la fuerza contingente de dislocación de su origen, requiere la reducción simbólica y fantasmática de lo político. Lo político se convierte en una de las formas de encuentro con lo real. El momento traumático de lo político *qua* encuentro con lo real inicia una y otra vez un proceso de simbolización, el juego hegemónico entre distintas simbolizaciones de este real, llevando a la emergencia de la política.

La articulación de un nuevo discurso político sólo tiene sentido sobre la dislocación del orden socio-político precedente. La falta creada por la dislocación causa el deseo de una nueva articulación discursiva, en este sentido lo político está en la raíz de la política. La política y lo político son dos registros que se entretajan. Como toda realidad, la realidad política se construye en el nivel simbólico (con la intervención de mecanismos metonímicos y metafóricos, así como puntos nodales y significantes vacíos) y está so-

portada por marcos fantasmáticos que le dan su coherencia imaginaria con la promesa de un anclaje en lo real. El discurso ideológico es una articulación (una cadena) de elementos ideológicos alrededor de un punto nodal. Una totalidad estructurada en la que las posiciones diferenciales son momentos del discurso, mientras que las diferencias que aún no están articuladas son los elementos. Los significantes que adquieren un rol político aspiran a hegemonizar el campo ideológico en el que se desenvuelven. El punto nodal puede funcionar sólo como punto de referencia a la sistematicidad del sistema, “es ‘vaciado’ de su significación particular con el fin de representar la completud en general y de poder articular un gran número de significantes heterogéneos” (*Ibid.*:123).

El autor va a definir esta época como un momento de fragmentación social, desencanto político y cinismo abierto, caracterizada por la declinación de las mutaciones políticas del universalismo moderno (un universalismo que con la razón como eje busca dominar la esencia y la totalidad de lo real).

En el terreno político, el pesimismo parece haber invadido y reemplazado a la esperanza. En este sentido, Stavrakakis se pregunta cuál es el significado de la presente crisis de la utopía y si esta crisis es un hecho que hay que lamentar o celebrar.

Parece que la necesidad de un sentido utópico surge en períodos de fuerte incertidumbre, inestabilidad social y conflicto, cuando el elemento de lo político subvierte la estabilidad fantasmática de nuestra realidad política (...) La utopía entonces es una de las respuestas posibles a la negatividad siempre presente, al antagonismo real constitutivo de la experiencia humana (*Ibid.*: 147)

Por lo tanto hay que indagar acerca de la naturaleza problemática de las utopías dado que plantean la posibilidad de un mundo reconciliado y armonioso dejando a un lado su condición de existencia. Toda construcción utópica fantástica necesita un “chivo expiatorio” para poder constituirse. Toda fantasía utópica produce un reverso y proclama la eliminación para alcanzar ese estado ideal. A la estigmatización le sigue el exterminio y esto no accidental sino que está dentro de las construcciones utópicas.

Cabe destacar que la decisión de quién será estigmatizado depende de la disponibilidad, de los grupos que puedan satisfacer ese rol en la fantasía social y esto va a ser construido socialmente a partir de materiales existentes. Pueden ser los homosexuales o los provenientes de países limítrofes, los pobres o los afiliados a un determinado partido político los que causen el caos social y alejen a la sociedad toda de vivir en armonía.

Stavrakakis concluye que la condición de posibilidad de la utopía es la negatividad

irreductible de la experiencia humana. A su vez promete eliminar para siempre esta negatividad y el resultado de esto es la producción de un archienemigo que debe ser eliminado a cualquier costo.

En términos psicoanalíticos, “la fantasía sólo puede existir como la negación de la dislocación real, como una negación de la falta generalizada, del antagonismo que atraviesa el campo de lo social. La fantasía niega lo real prometiendo ‘realizarlo’...” (*Ibid.*: 157). Por esto es que la otra cara de las utopías es la proliferación de la negatividad. Son promesas de positividad, de armonía acabada que descansan en la exclusión de un real que siempre retorna.

En contraposición a los discursos nostálgicos de las utopías, Stavrakakis refiere que atravesar la fantasía del pensamiento utópico es una de las tareas políticas más importantes, por eso es que sostiene que la crisis actual de la utopía debe ser motivo de celebración.

Por su parte, el autor se pregunta si es posible tener una política de la esperanza, una política del cambio, sin utopía. A lo que responde que la democratización es un proyecto político de esperanza pero el discurso democrático no debería estar basado en la visión de una sociedad utópica armoniosa. En este sentido, sostiene que “lo que diferencia a la democracia de otras formas políticas de sociedad es la legitimación del conflicto y la negativa a eliminarlo mediante el establecimiento de un orden armonioso autoritario” (*Ibid.*: 161).

La teoría política lacaniana es una vía a esta pregunta pero es necesario, en este sentido, que resista a las reocupaciones de la política fantasmática tradicional. La democracia se postula como una salida a la política tradicional. Implica la aceptación del antagonismo, entonces el reconocimiento de que lo social está siempre estructurado en torno a una imposibilidad real que no se puede suturar.

“En lugar de internar esta sutura imposible de lo social implícita en todo discurso utópico o cuasi utópico, la democracia imagina un campo social que está unificado por el reconocimiento de su propia imposibilidad constitutiva” (*Ibid.*: 172). Es así como un proyecto político completo, el proyecto de la democracia radical, está basado en el reconocimiento de su propia imposibilidad y no en la falta en el Otro.

Por tanto, el fin de las políticas utópicas no debe ser fuente de nostalgia por una armonía perdida sino, por el contrario, una evolución hacia la democracia moderna y es a través de la ética lacaniana que se puede obtener un fundamento no fantasmático para la democracia radical. Hoy la democracia es el nombre para lo que no podemos tener, pero que no cesamos de desear.

BIBLIOGRAFÍA

STAVRAKAKIS, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.



JORGE ALEMÁN – SOLEDAD: COMÚN. POLÍTICAS EN LACAN

JOAQUÍN STICOTTI
MARTÍN MILLONTSCHIK

El libro de Jorge Alemán, “Soledad: común. Políticas en Lacan” se propone pensar lo político en el marco de lo que llama una “irrefrenable extensión del capital en todos los vínculos sociales” (p.7).

Para dicho objetivo utilizará el andamiaje teórico del psicoanálisis lacaniano. La conjunción entre Lacan y lo político, vinculada a la extraña asociación en el título entre la Soledad y el Común, es la apuesta por pensar la producción del sujeto, la sociedad, y lo político, colocando el énfasis en la dimensión de la falta y del registro de lo Real.

Desde la teoría lacaniana el sujeto se constituye en el orden simbólico, en relación al Otro, en un proceso que al mismo tiempo produce un sentido - articulación de significantes - y genera un resto - un Real - que escapa indefectiblemente a la representación simbólica. De este modo el sujeto es no solo el resultado del entramado simbólico de significantes a partir del cual emerge, sino también su resto, su falta radical. Además, este sujeto es convocado a imaginar una posible completud a través de distintas estrategias fantasmáticas – imaginarias - que tienen como propósito una búsqueda imposible de suturar la falta. La noción de Soledad refiere a esta falta constitutiva del sujeto en relación a su Real y a la imposibilidad de representarlo en su totalidad por los significantes que lo instituyen.

Alemán detalla que la Soledad del sujeto no surge por una suerte de autopoiesis, “su soledad, por el contrario, emerge del hecho de que si bien el sujeto se constituye en el campo del Otro, su modo de emergencia se realiza de manera tal que es imposible que pueda establecer una relación estable, definitiva, fundamentada, en propiedades comunes con respecto al Otro socio-simbólico que precisamente lo constituye” (p.15). Entonces tenemos un sujeto que, más allá de estar constituido por el Otro, no puede nunca establecer con este una relación estable que lo libere de su falta estructural u ontológica.

A diferencia del término Soledad, que aparece aludido en algunos escritos de Lacan, el término Común no está presente en su lenguaje. Siguiendo a Alemán, es otro conjunto de pensadores, cuyo referente es Gilles Deleuze, el que desarrolla la noción de Común.

Para Deleuze, siguiendo a Alemán, la vida del Común es una potencia que se expresa a partir de la ruptura de cadenas y prohibiciones, una positividad intrínseca del sujeto que va en contra de aquello que lo oprime. La vida del Común será opuesta por Deleuze, y otros pensadores, a las formas opresivas del orden capitalista. Alemán afirma que la vida del Común, planteada en estos términos teóricos, es un “relevo del proyecto político-revolucionario” (p.20). Según Alemán, es la incorporación del registro de lo Real, a través de un trabajo de reconocimiento de la Soledad, lo que permite plantear el problema de lo político, no se puede plantear ningún proyecto basado en el Común sin tener en cuenta la falta constitutiva.

Otras referencias al interior de este pensamiento del Común que hará Alemán son los trabajos de Toni Negri y Michael Hardt. Con ciertas diferencias respecto a Deleuze estos autores plantean que es el mismo orden capitalista el que produce las subjetividades que pueden subvertirlo. Esta producción de subjetividad – biopolítica - produce, además de subjetividades dominadas, multitudes con potencia de emancipación. La multitud es para ellos “una potencia que debe ser arrancada de los dispositivos de poder para ser re-orientada al devenir” (p. 22). Tanto para Deleuze, como para Negri y Hardt, hay una posibilidad intrínseca en los sujetos de producir un Común exento de cualquier falta. Alemán caracterizará esta posición, no sin cierta ironía, como un “heroico optimismo ontológico” (p.23).

En su búsqueda teórica Alemán producirá una noción del Común que no esquite y presente bajo todas sus consecuencias, el “hiato ontológico” (p.23) que atraviesa a toda producción de sentido, sujetos y sociedades. En el apartado “No saber y experiencia colectiva”, Alemán desarrollará algunos elementos de su propia categoría del Común. El vínculo social no se constituye a partir de “un fundamento en común”, sino en la imposibilidad de la relación plena entre Soledad y Común que surge como suplemento del vínculo social. El vínculo social, de este modo, reúne la dimensión de la fractura y de la articulación contingente que permite problematizar el lazo social en los tres registros lacanianos. Un concepto central para sostener este andamiaje será el de *Lalengua* del cual diremos algunas palabras más adelante.

Por lo pronto, Alemán adelanta que, en el terreno de *Lalengua*, se tejen identificaciones colectivas – no comunes - que pertenecen al registro de lo imaginario y establecerán los lugares de la autoridad. En la época actual, tales significantes amos se encuentran producidos cada vez más por la técnica y el capital.

El texto no solo confrontará con aquellos pensadores identificados como autores del

Común, sino también con aquellas tradiciones consideradas sujetas a la noción de totalidad de herencia Hegeliana.

En relación a estos últimos, hará referencia directa al marxismo, a quién propone hacer un duelo respecto de ciertas categorías. Un duelo que supone salirse del refugio que otorga la noción de Idea hegeliana (metafísica y teleológica) y que impregna buena parte de la producción marxista, y refugiarse en la noción del Común lacaniano.

Despejadas las teorías que presentan resabios Hegelianos por un lado, y la noción vitalista del Común por el otro, se adentrará en el aspecto central del texto: la cercanía teórica entre lo político y la cura psicoanalítica lacaniana.

La problemática de la cura analítica, se le presentó a Lacan a la hora de pensar la constitución de su propia escuela de psicoanálisis. ¿Cómo lograr que los sujetos que participan de la escuela no establezcan con sus maestros relaciones de identificación que la propia escuela busca problematizar? En otras palabras, cómo evitar que sujetos que ya han hecho un trabajo para desprenderse de los significantes amos que constituyen la matriz lógica de sus identificaciones no encuentren en los maestros de la escuela un "nuevo amo".

En el interior de la institución – en este caso de la escuela - debe operar un vacío de no saber. Una institución nunca se debe colmar. Es el único modo de constituir una institución colectiva para sujetos que se han logrado desprender de sus identificaciones. Para esto es necesario pensar un Común que establezca una nueva relación con la Causa, comenzando a entender a ésta como un vacío de no saber. Si la Causa es un vacío de no saber, en el centro del Común operará un vacío similar al que opera en la escuela lacaniana. Este es el camino que encuentra Alemán para pensar un Común distinto al de la política emancipatoria dominada por la metafísica de una totalidad homogeneizante. La apuesta es entonces a reservar el lugar del vacío en tanto tal, para que allí advenga lo político en su forma novedosa y transformadora.

Tal apuesta produce otro contexto para pensar la problemática conjunción de los términos "izquierda" y "lacaniana". En el capítulo "La Conjetura: una izquierda lacaniana" indica que ello no se trata ni de una estrategia reaccionaria para cancelar la izquierda, ni un intento por hacer de Lacan un pensador de izquierda, ni tampoco buscar un nuevo fundamento universal de un proyecto de izquierda. Es proponer el desafío de pensar lo político en el lugar de la falta.

Nos interesa, de todos modos, señalar que la problemática herencia hegeliana del marxismo fue profundamente trabajada por autores como Louis Althusser y Étienne Balibar, quienes han generado importantes aportes en este sentido. Para tomar algunos ejemplos, en trabajos como "Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto del tiempo histórico" (en "Para leer el Capital") y "Contradicción y sobredeterminación"

(en “La revolución teórica de Marx”) y Maquiavelo y Nosotros, se encuentra una reflexión productiva de estos autores sobre las categorías fundamentales del marxismo para reformularlas de un modo tal que se despeguen de una lectura teleológica de Hegel. En este sentido conceptos como sobredeterminación y coyuntura, entre otros, permiten otra forma de abordaje crítico que no peca de tales dificultades y aporta nuevas categorías en un sentido distinto al propuesto por Alemán. Tales categorías deberían ser puestas en relación a las producidas por las derivas lacanianas, problematizando los alcances críticos y las limitaciones que cada una de ellas comporta.

Por otro lado, al interior de los autores que se identifican con las producciones lacanianas, Alemán también libraré una discusión.

Tanto Žižek como Badiou subsumen el espacio de lo Real, es decir el lugar de la falta donde lo político debe advenir, al psicoanálisis. Este gesto teórico consiste en colocar al psicoanálisis como garante de una operación filosófica que busca también, y a su modo, despegarse de la teleología y la metafísica. En otras palabras lo que adviene aquí es el psicoanálisis como nueva forma de sutura - imaginaria - de la falta, en lugar de sostenerla hasta sus últimas consecuencias para que allí advenga lo político. En palabras de Alemán, hay allí un “psicoanálisis sin psicoanálisis”.

Sin embargo, sí admite Alemán una cercanía teórica con las producciones y aportes de Ernesto Laclau. Para éste todo proyecto político es el resultado contingente de articulaciones de demandas que se suturan entorno a un punto de embaste (significante amo) que les otorga sentido. Este proceso de constitución hegemónica conserva la falta, en la medida en que tales articulaciones siempre producen sus propios Reales.

Si es en el espacio de la falta donde se tejen las articulaciones de todo proyecto político, Alemán también es cuidadoso en trabajar sobre la noción de voluntad. Para no caer en una noción ingenua, la hace reposar en aquello que denomina “deseo decidido”. Éste supone un conocimiento de aquellos significantes fundamentales que anudan la lógica del deseo de los sujetos.

Pensar el Común desde la lógica del no-hay, supone elaborar nuevas formas del “ser con los otros” que se salgan de la noción de comunidad. El Común de Alemán es aquel que se hace junto al vacío del no-hay. Las posibles cancelaciones del no-hay, que el autor identifica en el arte, el amor, la amistad y la política, no suponen una cancelación dialéctica de la lógica del Común. Estas contingencias deben ser capaces de pensarse, en el fondo, como incompletas. Como se ve, los tres registros lacanianos - Simbólico, Real e Imaginario - se encuentran siempre enlazados tanto en la constitución de lo social como del sujeto, porque sustentan toda producción de sentido.

Y este encuentro del Común con lo Real, es decir de su ser con su propia experiencia del no-hay, ocurre en el encuentro del Común con *Lalengua*.

La noción de *Lalengua* se torna central para el andamiaje teórico de Alemán en la medida en que supone un espacio más allá de lo simbólico. *Lalengua* se opone a la estructura del lenguaje en un sentido estrictamente estructuralista. Este desplazamiento respecto del estructuralismo clásico - que ya fue trabajado por Lacan - supone un terreno posible para pensar la articulación de un simbólico y su falta, enlazada a la noción de *sinthome*. *Lalengua* es el terreno sobre el cual se produce el "encuentro traumático entre la masa corporal del ser vivo y los signos que lo capturan" (nota al pie, p.16) y por ello el único modo de habitarla es a través del *sinthoma*. En palabras del propio Alemán "Éste sostén *sinthomático* es la materia con la que se puede, eventualmente, construir un <<proyecto>>. Allí se pone en juego el vínculo, que aquí intentaremos problematizar entre la Soledad del *Sinthoma* y el Común de *Lalengua*" (nota al pie, p. 17)

"No puede haber una narrativa emancipatoria compacta que pretenda eliminar las interrupciones propias del hiato ontológico y las manifestaciones contingentes de la imposibilidad" (p.63).

El sujeto transformador debe ser algo más que sus propias identificaciones, debe poder experimentar su falta. Es esta apuesta la que confronta más claramente con la noción deleuzeana de multitud como con la de clase, propia del marxismo tradicional.

Finalmente Alemán arroja algunos puntos sobre los cuales pensar las problemáticas tratadas:

1. En su perspectiva lo político surge del encuentro de lo Real con *Lalengua*, y la política es un saber hacer con ese encuentro.
2. La invención política que surja de ese encuentro debe poder experimentar su falta. Es en la propia experiencia de la falta en donde los sujetos pueden dar lugar a invenciones simbólicas que generen nuevas formas del vínculo social.
3. Operar sobre lo real en la cura supone enfrentar a la lógica masculina (la cual actúa siempre en la búsqueda de restauración de un nuevo significante amo) que garantice un orden, una lógica femenina que permita experimentar el lugar del no-todo, y que por tanto se presente como lugar propicio para pensar una nueva noción de igualdad que contenga la noción del Común elaborada en este texto.
4. La izquierda no puede ser utópica, ya que no puede pensar la reconciliación de sí misma. No puede ser revolucionaria pues no puede existir un corte que permita un punto cero respecto a la problemática de constitución del sentido así planteada.

El común *sinthomático* al que se hace referencia es el resultado de las diferencias entre

el Todo, la excepción y el no-todo. El para-todos masculino no es la igualdad porque sostiene un universal que se sostiene en una exclusión radical. Así el Común se presenta a través de las distintas modalidades que emergen de tal exclusión, y es imposible y peligroso pensar sin ellas. Pero al mismo tiempo que Alemán rescata esta necesidad de la lógica masculina, hace especial énfasis en no perder de vista la lógica femenina. Ésta supone un espacio ocupado por la falta, que permite pensar una subjetivación política que no quede reducida a identificaciones que la totalicen. Es en la parte del Real fuera de la Ley donde se puede pensar una invención del lazo social, una nueva forma de Voluntad que no esté capturada por identificaciones ideales del yo.

BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, J. (2012). *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.



“EL PÁNICO POLÍTICO”, DE PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE Y JEAN-LUC-NANCY

DANA ROSENZVIT

“El pánico político” (2014) está compuesto por dos textos producidos en conjunto por Phillippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc-Nancy en el marco de un trabajo que a partir de la década de 1980 estuvo dedicado a la pregunta por lo político y la cuestión de la relación que le es inherente. Los dos textos aquí publicados, “El pánico político” y “El pueblo judío no sueña”, fueron elaborados en 1979 y en 1980 respectivamente, y representan el trabajo de los autores en la búsqueda de los límites que la noción de relación implica para el sujeto freudiano y para el psicoanálisis como tal. La traducción al español fue hecha por Nicolás Gómez y Cristóbal Durán Rojas, autor del epílogo del libro titulado *Lo político, la retirada de la relación*.

EL PÁNICO POLÍTICO

En *El pánico político*, Lacoue-Labarthe y Nancy (2014) problematizan la relación entre el psicoanálisis y lo político a través de la lectura de “La psicología de la masas y análisis del yo” (1986d), obra en la que Freud desarrolla su análisis de la cultura, e introduce una doble relación de contrariedad en tanto aparece como un simple reflejo del psicoanálisis y como su repetición en una escena más amplia. La escena del otro, el espacio del no-sujeto, que aparece con el análisis de la cultura y a través de la relación con lo político, será entendida por los autores como el límite que traza la identidad del psicoanálisis. La pregunta por el *socius* desborda al psicoanálisis siendo inherente al yo pero imposible para Narciso; en este sentido, el pánico es la esencia de la masa en tanto Narcisos extraños que se relacionan sobre el fondo de una no-relación, cuya alteridad se inscribe a partir de la muerte del otro. La noción freudiana de identificación aparece entonces como “la limitación de la no-relación y como el lazo político fundamental” (Lacoue-Labarthe y Nancy, *Op. cit.*: 28) y, sin embargo, presenta interrogantes para el

psicoanálisis: ¿cómo limitar a Narciso?; ¿cuál es la naturaleza de la identificación que en tanto primera manifestación afectiva con un otro es del orden del ser y no del tener? Se busca, entonces, limitar la presuposición del sujeto como ya dado en la relación. Sujeto, que en la obra de Freud adquiere la doble figura del organismo social y del Jefe, reintroduciendo lo político en el límite del psicoanálisis que implica la identificación. Lacoue-Labarthe y Nancy analizan el movimiento por el cual a través de la erección del Poder-Padre, Freud presupone tanto a la masa como a la persona.

Habiendo planteado el problema, el análisis continúa a partir de la lectura de “Totém y Tabú” (1986c) y “Moisés y la religión monoteísta” (1986b). Los autores recorren (o más bien sondan con cuidado) la historia de la noción de identificación, que implica incorporación, apropiación y negación a través de la relación y no-relación con el otro, encontrando en su origen una socialidad alterada. Esto implica que “el problema del inconsciente nunca es otro que el de lo colectivo” (Lacoue-Labarthe y Nancy, Op. cit.: 36), introduciendo un conflicto irresoluble con el paradigma del sujeto en el que se apoya el psicoanálisis. Se plantean entonces dos grandes interrogantes: la Muerte y la Madre. La experiencia de la muerte aparece siempre como la experiencia del otro, como la experiencia identificatoria. En este sentido, el otro nunca “es” en primer lugar más que su propia retirada¹, retirada que constituye al amor, alteración de origen (Ibíd.: 51-52). Se sigue así que sólo puede haber Padre después de la muerte del otro en tanto mimesis de la retirada del amor, y que “todo comienza con el despunte infinitamente originario de los Narcisos, a través de lo cual se sella su no-relación” (Ibíd.: 52). Con “Moisés...” Freud realiza una triple institución social entre el doble tabú totémico de la Madre y el Padre, y el reconocimiento de los derechos iguales de quienes forman parte del banquete, producto del asesinato sacrificial indefinidamente repetido, derecho que exhibe tanto la ineluctable desujeción como la imposibilidad del narcisismo. En tanto se habla de mito, el ser-con-el-otro constituye el mitante (mutante) por excelencia, y es en esta mitación que imprime la retirada que se hace posible el acceso al lenguaje a través del proceso incisivo de la identificación freudiana (Ibíd.: 57).

Para finalizar, los autores abordan el interrogante de la Madre. Éste aparece en tanto la retirada de su rostro constituye la “culpa” frente a la cual hay que sostenerse, siendo que la retirada misma exige que surja una figura a condición de que ninguna figura sea lo que no puede ser: la exhibición del rostro mismo. De esta manera surge la necesidad de que a partir de la retirada se dibuje y se decida una figura, no rostro de amor, sino su contorno que se retira y se vuelve a trazar (Ibíd.: 58). Según los autores, de esta manera Freud se sustrae a la construcción de un modelo político y declara que ninguna mutación se hace por modelo, sino por despunte, llevando al psicoanálisis a la práctica del límite.

EL PUEBLO JUDÍO NO SUEÑA

Con el objetivo de responder a la pregunta de qué le hace la socialidad originaria al psicoanálisis y éste, desplazado y desbordado, a la cuestión política, los autores vuelven sobre “Moisés...” de Freud, obra que representa el movimiento por el cual el psicoanálisis pasa su propio límite, es erigido en identidad de lo verdadero, al tiempo que esa identidad es de-constituida mediante aquella misma verdad. Que el pueblo judío no sueñe, implica que su identificación con el Padre no se da a través de la adhesión a una figura y que su análisis implica la importación del concepto de inconsciente en términos colectivos. Frente al sueño se erige el Witz, en tanto problemática de la imitación y la identificación, condición colectiva que mejor realiza el pueblo judío, y que lleva a Freud más allá del principio de identidad. Los autores determinan en este punto la suspensión del análisis de la identificación en Freud, en tanto elemento más propio de la socialidad que se le resiste y escapa en toda su obra; continuando con lo realizado en “El pánico político” intentan en este texto reconstruirlo y localizarlo.

La identificación como lazo afectivo implica el lazo social fundamental y tiene como característica la ambivalencia: inaccesible para una aprehensión directa, es la única manifestación de la pulsión. Verdadera calificación del inconsciente, es también lo que accede directamente a la consciencia sin pasar por lo pre-consciente. (...) El afecto es el inconsciente como consciente y apela a lo que habría que llamar retirada de origen más arcaica que cualquier represión. El inconsciente está desestructurado como un afecto. (*Ibid.*: 66)

Es en este sentido que la ambivalencia es el afecto de doble identidad, la duplicación constitutiva del afecto, “la pulsación de una escisión que adviene como incisión, la incisión incisiva cuyo proyecto sería un sujeto y por consiguiente, al salir ese sujeto afuera, un objeto” (*Ibid.*:67). La identidad originada en el afecto está alterada en su principio, en su origen sin origen, que tiene como corazón a la indisociable socialidad. El principio de identidad de Freud intenta bloquear el hecho de que la afeción identificatoria solamente adviene en la retirada de identidad. Retirada en tanto acto de aparecer en cuanto desaparición, escisión de la superficie de un yo que se retira de una materia social. El afecto fundamental es, entonces, el afecto de una disociación que en tanto primitivo no tiene primitividad. En este sentido, la figura de Narciso aparece como el objeto mismo de la teoría, necesario para asegurar la identidad del psicoanálisis que precisa de un Padre como aquel que siempre ya se ha identificado. Los autores se preguntan entonces por la sustancia materna, dado que en el banquete totémico lo dislocado es

la figura del Padre, pero lo disociado e incorporado que constituye semejantes y los disocia es la sustancia materna común. La unidad materna como separación implica “la retirada de la figura que traza el espacio de la dislocación, el espacio del otro” (Ibíd.: 72). En este sentido, los autores entienden que la socialidad originaria se trata de una identificación con la retirada de la identidad, identificación que remite “a la vez, a una diferencia sexual indefinidamente reconducida hacia antes de su propia instauración y a una alteración de esa diferencia en una identidad”, lo que significa que “nada tiene lugar más que entre sujetos por venir” (Ibíd.: 73, *itálicas de los autores*), implicando la ruina de la lógica misma de la noción de identificación freudiana.

La muerte a través del asesinato es el lazo disociador que asocia a los hermanos, garante de una socialidad no pre-existente que implica la ambivalencia de la disociación y a la que el Padre, la figura, sólo puede suceder. Con y contra Freud, los autores dirán que la segunda tópica da cuenta de este movimiento en tanto el súper yo, instancia social del yo, es la instancia de lo doble en el yo, que tiene lugar en el espacio de la disociación en la que una identificación con la retirada de la identidad (sustancia materna), duplica una identificación con la figura (el Padre); la incorporación y la imitación se duplican indefinidamente porque ninguna es originaria. (Ibíd.: 76-77).

Surge entonces, otra vez, la pregunta por la posición del psicoanálisis, frente a la cual “Moisés...” aparece como el esfuerzo de Freud por “reelaborar la teoría analítica de la sociedad a través de una problemática histórico política” (Ibíd.: 87). Y, sin embargo, es a través de esta obra que los autores se encuentran repetidamente con los límites de la práctica fundada por Freud. En “Moisés...” Freud se pregunta por la identidad judía a la cual somete: a un gesto de desapropiación, determinando que lo propio del judío no es judío sino que ha sido modelado por la figura de Moisés que es extranjero; así como al gesto inverso por el cual asegura la existencia de un “carácter judío”, ficción de Moisés. En la obra freudiana, el pueblo deviene judío tras haber matado a Moisés, pero su asesinato es históricamente latente, significa la repetición en acto de los asesinatos primitivos, la condición para perpetuar la socialidad, implicando así que el origen no sólo es segundo, sino que es repetición, incesante división. El asesinato, primitivo, colectivo, “es siempre la imposible identificación del otro, si no como el Otro muerto del que procede luego el conocimiento recíproco” (Ibíd.: 99, *itálicas de los autores*). La prohibición del pueblo judío de representar (al dios asesinado, o de re-presentar el asesinato) que implica para Freud la sublimación misma, el acceso a la ética, es la condición de posibilidad del reconocimiento del otro; verdad, que al no haber sido reconocida, “implica la dis-sociación paradójicamente constitutiva de la socialidad humana”

1 El concepto de *retrait* implica a lo largo de todo el libro dos sentidos: retirada y re-trazo como repetición del trazo o de la marca.

(Ibíd.: 99). La retirada y lo infigurable aparecen como las condiciones de posibilidad de la noción de identificación, mimesis de la incisión provocada por la no-relación con el otro, origen siempre segundo y en repetición del pánico político y teórico, límite del psicoanálisis, ficción de Freud.

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, S. (1986a). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. En *Obras completas, vol. VIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

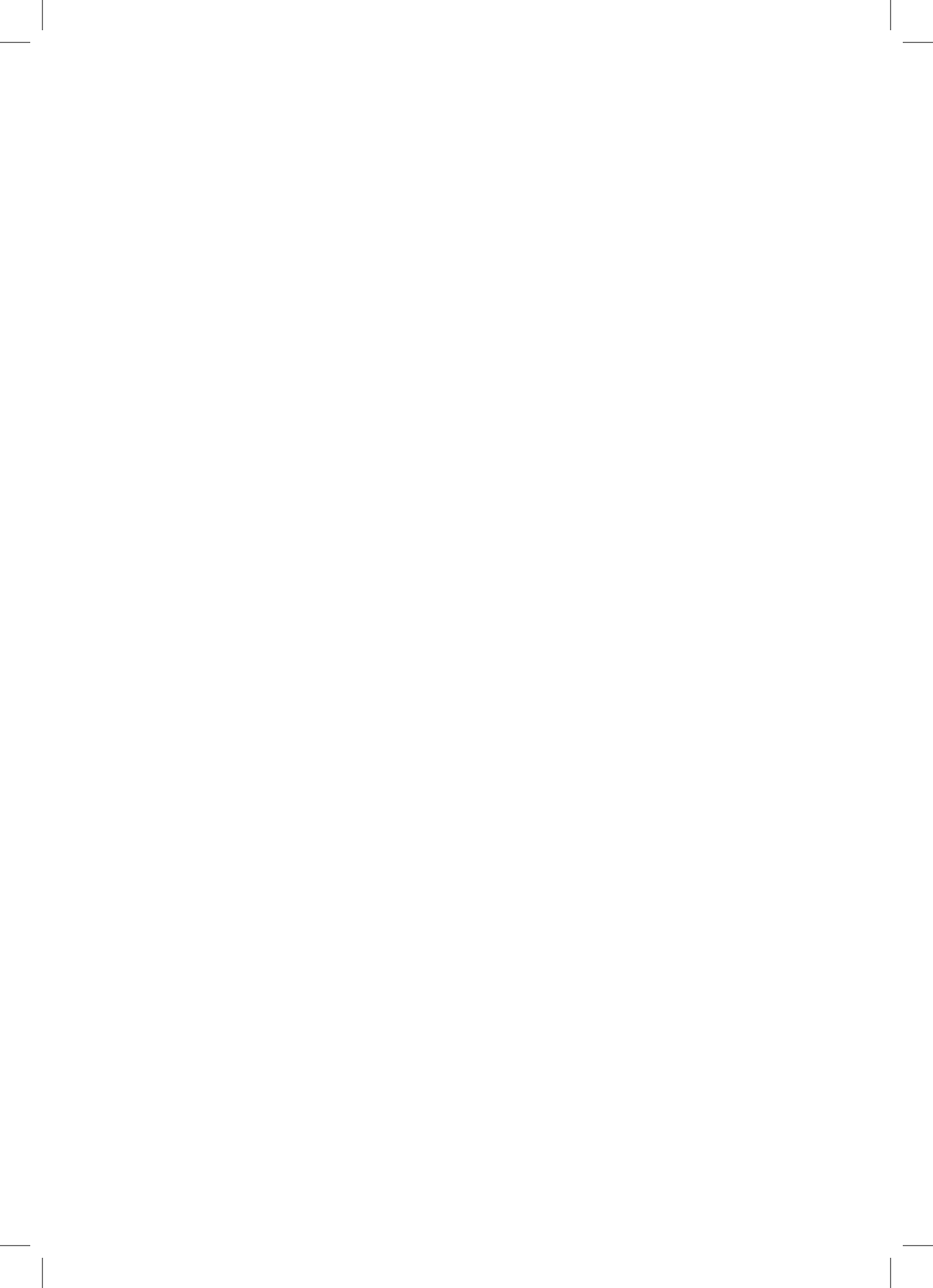
FREUD, S. (1986b). *Moisés y la religión monoteísta*. En *Obras completas, vol. XIII*, Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, S. (1986c). *Tótem y Tabú*. En *Obras completas, vol. XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, S. (1986d). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras completas, vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

LACQUE-LABARTHE, P. Y NANCY, J.C. (2014). *El pánico político*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia.







CONVOCATORIAS

CASTORIADIS: AUTONOMÍA, INSTITUCIÓN Y SUJETO

DESDE EL 01 DE NOVIEMBRE 2015 HASTA EL 01 DE FEBRERO DE 2016

Cornelius Castoriadis es una de aquellas figuras cuyo pensamiento se ha propuesto abrir nuevas perspectivas a partir de la activación de relaciones entre saberes provenientes de distintas disciplinas y marcos teóricos. El marxismo, la filosofía antigua y el psicoanálisis son sólo algunos de los lugares epistémicos desde los cuales extrajo elementos que le permitieran componer una mirada novedosa sobre las formas instituidas de lo social y las prácticas transformadoras indefinidamente determinables. Historia y sociedad, identidad e imaginación, *teuken* y *legein*, instituyente e instituido, fueron algunos de los conceptos desde cuya puesta en relación de inmanencia buscó forjar una perspectiva no verticalista de lo social. El concepto de magma de significaciones imaginarias sociales fue, tal vez, uno de sus principales aportes para pensar el modo en que una sociedad se instituye a sí misma, al mismo tiempo que se abre a una incesante transformación de su ser. A partir de su participación en el grupo Socialismo o barbarie, se convirtió en un referente ineludible del autonomismo. Desde allí, y años más tarde a través de la revista *Libre*, así como de una vasta producción bibliográfica, realizó una aguda crítica a la idea de partido como forma organizativa enajenada de los movimientos reales y asumió la imagen de la polis griega como paradigma de democracia radical. Produjo una conceptualización del sujeto múltiple y descentrado que influenciaría fuertemente a psicoanalistas en busca de la elaboración de procesos de autonomía. Y toda una corriente del análisis institucional encontraría en sus desarrollos una posibilidad para pensar procesos de reconfiguración de las estructuras enquistadas de lo social.

ENSAMBLES

DESDE EL 01 DE MAYO HASTA EL 01 DE AGOSTO DE 2016

El presente número temático se propone como un espacio para la reflexión en torno a los modos en los que se problematiza la estructuración de sistemas cuando se parte de la afirmación de que en lugar de Uno, el comienzo es siempre ya múltiple. Cuando las identidades dejan de ser vistas como puntos de partida para el análisis y se afirma la diferencia inmanente y relacional. Cartografía de flujos: Cantidades, fuerzas, quantos de energía. Corrientes de deseo, de creencia, de opinión. También, relaciones de poder. Vectores entre los cuales se entablan conexiones, desconexiones, reconexiones. Fugas. El problema de las intensidades, de los grados, de la velocidad. Nuevas formas de concebir la naturaleza, otros modos de pensar lo político. Las redes, los dispositivos, los agenciamientos. Frente a la idea de determinación, el problema de la indeterminación, también de los actuales y los virtuales. La multiplicidad de mundos posibles y los diferentes modos de individuación. Microfísica de los procesos. Convocamos a la presentación de artículos que aborden, a partir de diferentes disciplinas y tradiciones teóricas, la problematización de asociaciones desde y en la diferencia. Reflexiones sobre diversas temáticas, orientadas por preguntas tales como: ¿Cómo es posible la relación en la dispersión? ¿Cómo pensar la reunión de elementos heterogéneos? ¿Qué implica partir de estos supuestos y de otros tantos afines a ellos? ¿Qué herramientas heurísticas los complementan para el análisis? ¿Cómo repensar desde estas perspectivas las prácticas y los objetos tradicionales de nuestras disciplinas? Las sociedades, los individuos, las instituciones, los cuerpos, las células, los cerebros, las máquinas, la materia. Incluso: ¿Es posible seguir manteniendo las divisiones disciplinares cuando tomamos estos presupuestos como guía?

Las convocatorias están abiertas a artículos de investigación originales y reseñas. Se aceptarán propuestas tanto en español como en inglés. Para la selección de artículos se utiliza el sistema de evaluación por pares.

Pautas para autores en la página web de la revista <http://revista.diferencias.com.ar/>



Self Studio
<design shelter>
<http://www.selfstudio.com.ar/>

