



Facultad de Humanidades
Instituto de Sociología
Carrera de Sociología

**Lectura sociológica del lazo social en psicoanálisis: del malestar
en la cultura en Freud a la teoría de los discursos de Lacan.**

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciado en Sociología y Título

Profesional de Sociólogo

David Álvarez Muñoz

Profesor guía: Luis Henríquez Riutor

Enero 2013

*Hay un espacio despoblado
que es preciso poblar
de miradas con semillas abiertas
de voces bajadas de la eternidad*

Vicente Huidobro, *Altazor*

RESUMEN

Sociología y psicoanálisis comparten el origen común de ser disciplinas hijas de la modernidad. Ambas articulan un punto de vista sobre lo moderno desde el estudio de sus objetos. Contrario a lo que parece, hay lugares donde son posibles de comunicar mediante el impulso de ciertos conceptos. El análisis de la neurosis lleva a Freud a explorar terrenos nuevos en el estudio psicopatológico y es allí donde se abren conexiones con la sociología. En 1929, con la publicación de “El malestar en la cultura”, esta teoría de la cultura freudiana entrega también una lectura del lazo social. Más adelante, Jacques Lacan trabajará en su seminario de 1969-1970 una teoría del lazo social desde la centralidad del discurso. Esta noción de discurso, que no guarda parecido con las que se trabajan en ciencias sociales a causa de la especificidad del tratamiento del sujeto en psicoanálisis, propone lecturas de la contemporaneidad que sirven de terreno fértil para un posterior diálogo interdisciplinario.

Palabras clave: lazo social, sociología, psicoanálisis, Freud, Lacan, discurso.

ÍNDICE TEMÁTICO

INTRODUCCIÓN	5
PARTE 1: FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	6
1.1 Planteamiento del problema.....	6
1.2 Objetivos.....	11
1.2.1 Objetivo general	11
1.2.2 Objetivos específicos.....	11
PARTE 2: FREUD Y EL GRADO CERO DEL VÍNCULO SOCIAL	12
2.1 Orígenes y fundamentos del psicoanálisis	17
2.1.1 Principales elementos teóricos	19
2.2 La cultura como objeto en cruce.....	31
2.3 Cultura y malestar	35
2.3.1 Presencia de la pulsión agresiva en el sujeto y represión cultural	37
2.3.2 Los ecos de la renuncia pulsional: el malestar en la cultura	40
2.3.3 Doble acepción del malestar	43
2.3.4 Reproducción del lazo social.....	47
2.4 Renuncia pulsional y cultura capitalista	49
2.5. Lazo social y oprobio.....	55
PARTE 3: DE LA RENUNCIA AL DISCURSO	62
3.1 Lacan y el seminario XVII: contextualización.	63
3.2 Del discurso como problema	66
3.3 El discurso en Lacan y la formalización del vínculo social.....	70
3.3.1 Escritura de los discursos	73
3.3.2 Términos y relaciones	75
3.3.3 Los lugares	80
3.3.4 Discurso del Amo (gobernar).....	81
3.3.5 Discurso Universitario (enseñar).....	87
3.3.6 Discurso del Analista (psicoanalizar).....	90
3.3.7 Discurso de la Histórica (desear).....	92
3.3.8 Discurso Capitalista.....	94
3.4 Perspectivas a partir de la teoría de los discursos	98
CONCLUSIONES	105
BIBLIOGRAFÍA	113

INTRODUCCIÓN

Al deconstruir los agentes de subjetivación característicos de la modernidad, la sociedad contemporánea plantea numerosos retos para el análisis del lazo social, juzgado desde muchos lugares en crisis. El triunfo del capitalismo de consumo y la era de (sobre)información son algunos de los territorios por donde se configura la individuación actual y que nos invitan a pensarlos de acuerdo a su especificidad histórica sin olvidar que forman parte de un contexto moderno.

En la tarea de analizar estas nuevas problemáticas que desafían a los saberes tradicionales de las ciencias sociales, la invitación a crear diálogos interdisciplinarios parece fundamental. Siguiendo esta invitación desde un plano teórico y crítico, planteamos un recorrido en torno a la problemática del vínculo social en el psicoanálisis, específicamente en Freud y Lacan, rescatando los dividendos sociológicos del tratamiento psicoanalítico de la socialización. De esta forma, ahondaremos en la perspectiva freudiana del malestar en la cultura para llegar a la formalización del lazo social que trabaja Lacan en la teoría de los discursos. Desde la problematización psicoanalítica del origen del lazo social emanan un cúmulo de interrogantes que nos permiten repensar paradigmas sociológicos fundamentales, como la integración social o la potencia de las estructuras en la relación sujeto y normatividad.

PARTE 1: FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Desde distintos espacios de las ciencias sociales surgen análisis sobre la actualidad en los cuales identificamos como factor común un cierto clima de caducidad analítica por parte de los paradigmas hegemónicos de comprensión de la sociedad ante los profundos cambios experimentados por las sociedades contemporáneas durante el siglo XX. Así, estos prismas teóricos, caracterizados por el universalismo y la adhesión al discurso modernizador (como el funcionalismo o marxismo) aparecen como insuficientes al momento de abordar la complejidad del lazo social contemporáneo.

En cuanto a la caracterización del cambio social ocurrido durante el siglo pasado, es posible ubicar una variedad de transformaciones en los agentes de subjetivación característicos de la modernidad: en el plano de la familia, se plantea, a primera vista, un ocaso en la hegemonía del paradigma tradicional burgués que la conformaba y reproducía, lo cual se expresa, por ejemplo, en la irrupción de composiciones familiares basadas en la homoparentalidad, que además exigen contar con los mismos derechos que el vínculo heterosexual; desde el campo del saber, la consolidación del discurso científico, como pilar fundamental de la cultura actual, eleva la figura del sujeto de la ciencia como predominante en la manera de relacionarse con otros, como también en la formación de la subjetividad; en lo político, se identifica la disminución de efectividad de los discursos político ideológico tradicionales, lo cual se suma al, por todos conocido, decaimiento en la empatía con la política “real”, expresada en la escasa participación, por parte de las nuevas generaciones, de los procesos cívicos, fundamentales para el ordenamiento democrático y su legitimación; finalmente, desde la economía, el capitalismo de consumo se consolida como modelo hegemónico de desarrollo y, a su vez, encuentra, en el discurso globalizado y de multiculturalidad, una perfecta fundamentación para la instalación del consumo como modelo identitario por excelencia.

En este contexto, diversos apelativos para nombrar la sociedad actual, superando la exigüidad de lo “posmoderno”, están disponibles en la abundante literatura producida por las ciencias sociales. Dentro de aquella pluralidad encontramos lo “líquido” (Bauman, 2000), el “vacío” (Lipovetsky, 1983), la “fluidez” (García Selgas, 1999) o el cinismo (Žižek, 1989). Más allá del imposible y vano trabajo de búsqueda de consensos, cada una de estas ópticas pone de manifiesto, respetando sus singularidades y heterogéneas influencias, que la constitución del sujeto contemporáneo, en tanto producto y productor social, se encuentra más del lado de la individualización excesiva que de la comunidad, otrora quintaescencia de integración a la cultura.

Por ejemplo, Bauman (2000) asimila el paso de la modernidad a la posmodernidad con la metáfora de la condensación, pasando de un estadio de solidez a líquido según la progresión de la sociedad industrial durante el siglo XX. Más allá de esta metáfora, cuyo abuso lleva a la pérdida de valor conceptual, se nos presenta como lugar común, dentro de los análisis de la “condición posmoderna”, la identificación de un problema, mejor dicho una fragilidad, del lazo social contemporáneo al interpretarlo en función de los modelos de reproducción social modernos. La disgregación se fundamenta en la instauración de imperativos sociales como desregulación, liberalización y flexibilización, que conducen a la idea (crítica) de una apología de lo individual como rasgo primordial del sujeto en la actualidad. En última instancia, es el propio lazo social, en su enclave sociológico de “relación social”, el que se ve cuestionado.

Ahora bien, consideremos que el problema de la “erosión de los dispositivos que aseguran el lazo social” (De Ipola, 1998, pág. 52) no es del todo nuevo para la sociología, ya que es una interrogante análoga a la que se enfrentaron los precursores del saber sociológico, aunque para ellos, sobre todo Durkheim, el tema era observado bajo un optimismo epistemológico originado en la adhesión al progreso como ley evolutiva y el desarrollo científico como su garante. Como sabemos, el nacimiento de la disciplina sociológica es inseparable de la crisis social de Occidente relacionada con el impacto de la industrialización durante el siglo XIX, por lo que si bien el abandono de la tradición y el

auge de la modernidad significaron grandes cambios en las estructuras sociales, no fueron menores las incertidumbres, las cuales se combatieron a través de su integración al campo del saber. En este contexto, la sociología clásica piensa el lazo social (y consecuentemente su crisis) desde la postulación de las “relaciones sociales” como piedra angular del desarrollo disciplinario (Gutiérrez Vera, 2004), abordadas desde formas variadas, ya sea desde la perspectiva del actor o bien de la estructura. Así, podemos ver que el problema para Durkheim eran los objetos anómicos que se ofrecían como amenaza de orden social, estructurado tanto como fin y deseo. Dichos objetos eran “la atomización, la serialización y asocialización de los individuos, el auge de los conflictos, la criminalidad, la intolerancia y la atomización sociales” (De Ipola, 2004, pág. 13). Para Weber, a diferencia de Durkheim, la pregunta está tomada desde el actor que la propicia, en el contexto de expansión de la racionalidad instrumental. Anterior a ellos, Marx tomaba el problema desde el conflicto de clases basado en la diferenciación de las estructuras productivas.

Más allá de la historia de la sociología, observamos que lo que circunda a la producción clásica es la dicotomía agente-estructura como fundamental al momento de abordar el problema del lazo social. Ya sea al pensar lo social desde la acción (Weber) o el sistema (Durkheim), lo cierto es que la sociología no está ajena a la influencia a esta “red de oposiciones características de la secuencia moderna” (Alemán, 2000, pág. 18), a las cuales podríamos adherir la tensión individuo-sociedad, sujeto-objeto o libertad-restricción. Estas dicotomías ayudan a la conformación de un edificio teórico que encuentra cada vez mayor ineficacia analítica en la labor de pensar al agente social actual, lo cual se fundamenta, aún más, al considerar que las dos formas tradicionales de pensar al agente social dentro de la sociedad del Estado Nación paulatinamente han cedido protagonismo debido a su escasez de plasticidad teórica. Es decir, tanto desde la visión que ubica al agente social desde su racionalidad, individualidad o “capacidad innovadora” (modelo analítico eminentemente económico) como de la tradición que focaliza la importancia en el potencial *transformador* y *colectivo* del sujeto (posibilitador del cambio social) se presentan dificultades en el contexto del debate contemporáneo, el cual exige desarrollo de

modelos de análisis más actualizados y resistentes ante las transformaciones sociales, epistemológicas y teóricas que emergen a partir de procesos tan significativos como la consolidación del capitalismo de consumo o el impacto de la sociedad de sobre información/digitalización (García Selgas, 1999).

A raíz de lo anterior, nuestro trabajo se propone contribuir a la búsqueda de salidas teóricas a la antinomia acción-sistema como paradigma estructurante del quehacer sociológico al momento de pensar las relaciones sociales contemporáneas. Para ello, consideramos que es por medio del recurso psicoanalítico desde donde es posible repensar al objeto sociológico, debido a que, desde un comienzo del trabajo sobre sobre el inconsciente, “las conceptualizaciones de Freud hacen superficial y estéril la clasificación de las teorías sociológicas como conflictivistas o bien consensualistas, como subjetivistas o bien objetivistas” (Izquierdo, 1996, pág. 166). Este potencial rupturista, o de sub-verso que posee el psicoanálisis en relación a la epistemología de las ciencias sociales, nos permite pensar lo social más allá de adhesión a la perspectiva del actor o sistema, que finalmente valida una “teorización unidimensional” (Archer, 1995, pág. 36) de la sociedad.

Recordemos que la innovación de Freud, y a la vez su potencia, está en la captación de “lo inconsciente” como espacio mayoritario de la subjetividad, dotado de una lógica particular de funcionamiento y por ende inteligible. Más que el nicho de “lo reprimido”, el inconsciente se levanta como un campo de saber que redefine la racionalidad y al cual Freud dedica todo su trabajo clínico. Junto al gesto freudiano, la dicotomía –aparente- entre ser o no consciente se disuelve debido a que la subjetividad se presenta como ilimitable a la tensión dicotómica. Incluso la tradicional antinomia psíquico-social permite pensarse de otra manera, integrando un tercer término, descubierto por Freud y profundizado por Lacan, que reordena la cuestión desde un sentido que iría más allá de la tensión entre el individuo y la sociedad. Este tercer término es la pulsión, que se erige por definición como llena de contradicciones respecto de la racionalidad tradicional basada en la unicidad del *yo*, propia del discurso de la modernidad. La pulsión es el agujero que permite desear, pero que

mediante ese movimiento no necesariamente libera, siquiera a veces posibilita la obtención del placer.

En el marco del estudio de la neurosis, Freud irrumpe en la escena científica con un discurso irreverente y mordaz, que sitúa la sexualidad como un componente central en la formación de la subjetividad. Aquella instauración significa también un movimiento que remece las ciencias sociales en su conjunto al combatir, sin quererlo, la noción de sujeto de la modernidad. Mismo sujeto que en la actualidad se presenta ante una total crisis representacional, tanto por los cambios sociales acaecidos como por la emergencia de discursividades críticas: filosofía, literatura o el mismo psicoanálisis.

En función de aquella mordacidad científica respecto de los márgenes del sujeto, los enunciados freudianos no sólo se presentan como explicaciones sobre las raíces de la subjetividad, sino que también figuran como lecturas acerca de lo moderno, o mejor dicho, sobre las consecuencias subjetivas de la modernidad como proceso histórico. En este sentido, el saber sobre lo inconsciente se torna, de manera involuntaria (Alemán, 2000), un discurso crítico de la modernidad, impulsado por el imperativo del rigor científico. Desde el diván psicoanalítico el sujeto de la modernidad se ve ante un proceso de interpelación y deconstrucción en el cual los elementos que sirven de sostén a su racionalidad pierden la centralidad y garantía de cohesión en la relación con la cultura (García Selgas, 1999). La neurosis como modelo cultural predominante, y sobre todo las histéricas, muestran a Freud el reverso del discurso social del progreso; y no precisamente producto de la exclusión social, ya que los pacientes de Freud eran, en su mayoría, burgueses; más bien por la incapacidad de la cultura moderna y el capitalismo industrial de contener al sujeto e integrarlo de manera plena al vínculo social. Una integración, por cierto, más allá de la economía de responsabilidades sociales y sus recompensas. Se trata, mejor dicho, de una asimilación y aceptación de las condicionantes psicológicas que imprime la cultura como normatividad, por ejemplo, con la prohibición del incesto.

Asimismo, la alusión a Freud como impulsor de una disciplina nueva en la cual los preceptos de la ciencia moderna son reconfigurados resulta insuficiente si se obvia el

nombre de Jacques Lacan, quien representó -por medio de la postulación de un “retorno a Freud” como slogan de combate ante los desvíos del psicoanálisis hacia el paradigma norteamericano de la *EgoPsychology*- una renovación de los postulados de freudianos sobre la subjetividad en función de las aportaciones de otros campos disciplinarios no disponibles para Freud, como la lingüística, antropología o sociología.

Por tanto, mediante una revisión del problema del lazo social en el psicoanálisis, desde la perspectiva freudiana del malestar en la cultura hasta la teoría de los discursos en Lacan, indicaremos lugares a partir de los cuales es posible repensar al mundo contemporáneo según los puentes teóricos que ofrece el psicoanálisis para la sociología. En ese camino, creemos que es posible pensar salidas al reduccionismo epistemológico mediante la incorporación de recursos teóricos alternos. El psicoanálisis, específicamente Freud y Lacan, ofrecen una apertura para pensar lo social como un espacio complejo y discursivo, tomando la actual postulación del vínculo social en crisis según el desafío reflexivo que propone.

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo general

Revisar y problematizar el tratamiento del lazo social desde el psicoanálisis, específicamente en Freud y Lacan, a la luz de sus implicancias para sociología

1.2.2 Objetivos específicos

- Analizar la socialización desde las principales propuestas teóricas del psicoanálisis freudiano.
- Revisar la teoría de los discursos de Jaques Lacan y sus aportes en el análisis de la sociedad contemporánea.
- Identificar las diferencias en el tratamiento del discurso entre sociología y psicoanálisis

PARTE 2: FREUD Y EL GRADO CERO DEL VÍNCULO SOCIAL

« *la preuve du social ne peut être que mentale* »

Claude Levi-Strauss

En 1964, Michel Foucault presentaba a Freud, Nietzsche y Marx como continuadores de una tendencia, identificable desde los griegos, que sitúa a la sospecha como agente principal de la interpretación. “Marx, Nietzsche y Freud”, dice Foucault, “nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación, han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica” (Foucault, 1964, pág. 141). Con Descartes, esta hermenéutica se relegó a un segundo plano, ubicándose en esa posición hegemónica una epistemología cuyo motor era la búsqueda de la naturaleza del objeto y no la interpretación constante. En otras palabras, al trazar una *episteme* basada en la separación del sujeto -que observa y al mismo tiempo se abstrae como tal- respecto al objeto -que posee una naturaleza aprehensible-, Descartes enfatiza en aquel territorio de lo natural que todo saber científico debe bordear. De ahí que, contraria a este distanciamiento del sujeto, la producción de Marx, Nietzsche y Freud sea rescatada por Foucault como un momento clave de la hasta ahora breve pero intensa “historia de las técnicas de interpretación”. Sin duda, en un contexto dominado por la racionalidad cartesiana, cada ventana que abren estos “maestros de la sospecha” representa un retorno del sujeto a la instancia de conocimiento.

Pero el autor de *Vigilar y castigar* va un poco más allá, al añadir que la obra de estos teóricos ha creado una “profunda herida al pensamiento occidental”¹, relacionada a la identificación de una apertura inédita en el ámbito del saber: tanto en el hallazgo de la plusvalía, el descubrimiento del inconsciente o la crítica de la moral, se nos presenta un territorio nuevo desde el cual la manera en que se aborda cualquier proceso de

¹ Foucault menciona esta herida a propósito del dictamen freudiano que ubicaba al descubrimiento del inconsciente como el tercer “aniquilamiento de la ilusión narcisista”, después de la teoría heliocéntrica de Copérnico y evolución de Darwin. Según Freud (1917), en estos tres momentos de la historia, el hombre es expulsado a un afuera.

conocimiento -por ejemplo, sobre lo social- está atravesada por la ubicación del sujeto más como intérprete de interpretaciones que como lector de naturalezas². Puesto en el centro de esta hermenéutica (y en oposición a Descartes) el sujeto se reconoce desde una racionalidad fragmentaria, en la cual el pensamiento adquiere un fundamento más allá de la consciencia³.

Por otra parte, junto con este alcance epistemológico, está el efecto de lo propiamente teórico. Al darle un nombre a lo que se encontraba anulado del discurso oficial, a saber, que la consciencia es sólo una forma de expresión de lo inconsciente, la moral es un reflejo de sentimientos contrarios y que la consecuencia de la transformación del trabajo en mercancía resulta inseparable del plusvalor como ganancia del capitalista, cada uno de ellos ha contribuido a la maduración de una crítica radical de la noción de hombre. En la obra de estos tres maestros, la sospecha de que ‘las cosas no son lo que parecen’ -a su vez configurada como antecesora a toda epistemología- encuentra un impulso inédito que cambia los espejos en que vemos e interpretamos el mundo. A partir de ellos hay un camino que se corta, un pliegue en la episteme contemporánea.

El breve comentario de Foucault respecto a la obra de estos clásicos subraya la fractura con la cosmovisión moderna en lo que cabe al tratamiento del sujeto. Sin embargo, lejos de significar una limitante, esta experiencia se promociona como creadora desde la crítica. En cierto modo, la trascendencia es tal que el sujeto moderno es forzado a enfrentarse con los límites de la razón, y con ello también se vuelve urgente una renovación en la tarea de pensar los problemas fundamentales tanto del sujeto como de la cultura. En este contexto, la figura de Freud resulta doblemente relevante, ya que en sus hombros se sostiene no solo una amplia teorización sobre este pliegue de la subjetividad, sino la

² Freud, por ejemplo, encara el estudio del inconsciente a través del discurso del paciente, que a su vez está teñido de la subjetividad de quien lo enuncia

³ Recordemos que en Descartes el sujeto aparece *con* el pensamiento, por lo que el clásico “yo soy, existo” está supeditado a un criterio de temporalidad: “yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo de existir” (Descartes, 2004, pág. 136). Sin duda, que el pensamiento sea condición para la emergencia del sujeto es algo que con Freud adquirirá un nuevo enfoque.

creación de una disciplina completa fundada desde esta fractura epistemológica; con Freud, lo inconsciente adviene como terreno cognoscible e ingresa con fuerza al dispositivo científico.

Así, articuladas como saberes en torno a la concepción filosófica del sujeto racional, las ciencias sociales enfrentan con el psicoanálisis desafíos teóricos de nuevas lecturas y debates; por medio del estudio del inconsciente en su relación con la cultura, este nuevo saber sobre el psiquismo interpela a los saberes más allá del plano “psicologista”. De esta forma, encontramos uno de los primeros desafíos a la sociología en la relevancia de la cultura en el tratamiento de sujetos neuróticos, como también en la relación contradictoria y paradójica del neurótico con la cultura misma y los lazos sociales. Concretamente, a partir del estudio de la neurosis y su relación con las particularidades del vínculo moderno -por ejemplo, en lo que cabe a los efectos del nuevo marco de regulación de los deseos que se consolidaba en sociedades modernizadas, como la Viena de fines del siglo XIX- Freud se dirige a una interpretación del origen de la cultura misma, desde sus fases más elementales, el tabú del incesto y el totemismo. Más allá de las relevancias clínicas y teóricas de la producción freudiana, hay un hecho capital en la dirección a temáticas culturales: Freud se hace parte en la tarea de pensar y problematizar lo social. De ahí entonces que el diálogo con la sociología se torne ineludible.

Lo anterior se vuelve doblemente pertinente si consideramos que en sociología el interés por la sociedad ha sido secundario al de modernidad (Chernilo, 2011, pág. 28). Llevado al ámbito de la producción teórica, esto implica que más que interrogarse por la sociedad en general -por ejemplo, enfatizando la pregunta por el vínculo social y su origen- la teoría sociológica se ha encargado de reflexionar mucho más de lo propio del lazo moderno que de las bases desde donde lo social sería pensable. Esto quiere decir que la sociología ha articulado un discurso sobre la configuración del lazo social tal como se da desde la modernidad, dejando en suspenso la teorización sobre el origen del vínculo mismo. De esta forma, la pregunta del “por qué” del vínculo social ha pasado a segundo plano. Curiosamente, es en este punto ciego donde el psicoanálisis resulta una producción

sociológicamente novedosa, ya que teniendo como horizonte la comprensión y explicación de los procesos neuróticos, Freud elabora toda una teoría sobre el origen del lazo social que se puede observar a lo largo de su amplio abanico de textos, partiendo por los casos clínicos, pero que se materializa en sus obras más “culturales”, como *Tótem y Tabú* (Freud, 1912) y *El malestar en la cultura* (Freud, 1930). Esta vertiente, conocida también como “antropología psicoanalítica” (Assoun, 1993), es la que abre un gran campo de conexiones con la sociología y las demás ciencias sociales.

Entonces, si nos remontamos a los orígenes vemos que tanto la sociología como el psicoanálisis son disciplinas que surgen con la modernidad y del sujeto que de allí se desprende, aunque sus desarrollos (paralelos) se distancien. Cuatro años después de la publicación de *Las reglas del método sociológico* (1895), obra que eleva a la sociología como disciplina autónoma, se publica la que quizás es la obra inaugural del psicoanálisis, *La interpretación de los sueños*. Por la vía de la clásica asimilación de los hechos sociales como cosas (Durkheim, 1895), Durkheim delimitaba con maestría el objeto de la sociología; Freud, por su parte, presentaba la hipótesis de que los sueños no eran un mero desecho del psiquismo sino una producción muy importante del mismo, y además susceptibles de ser interpretados. Con ello, no solo se acercaba más a la creencia popular que a la psiquiátrica, también aclaraba los espacios donde este objeto novedoso del inconsciente se hacía presente.

Así, a primera vista, surge la siguiente distinción disciplinaria: por un lado vemos a la sociología como fundamento de la modernidad, mediante el recurso a la razón e integración, y por otro al psicoanálisis que al ritmo de la fragmentación del sujeto racional parece dirigirse en sentido opuesto al sociológico. Efectivamente, la sociología surge como reacción al individualismo moderno, hecho que se hace manifiesto en el énfasis de los primeros teóricos sociales por conceptos como integración o comunidad (Nisbet, 1966). De tal forma, la teoría sociológica se encargó de mostrar el anverso del vínculo social a través de conceptos como integración, racionalidad instrumental o solidaridad. En cambio el

psicoanálisis, desde una vereda distinta del individualismo, centró su interés en la falla del sujeto y en la progresiva identificación de los limitantes subjetivos para la socialización.

Finalmente, lo que se sitúa en el centro de la discusión entre psicoanálisis y sociología es la diferencia al abordar lo social. Podemos decir al respecto que la relación sociología-psicoanálisis en cuanto al problema del vínculo social es la de agregación y disgregación, donde la sociología viene a intentar unir aquello que desde el saber psicoanalítico se expresa como fractura. Siendo más precisos, la perspectiva del lazo social como mera automatización, o incluso como un rasgo instintivo, se ve severamente cuestionada, primero con Freud en sus trabajos antes mencionados y posteriormente por Lacan, quien definitivamente viene a completar el tratamiento freudiano de una sociabilidad articulada desde lo pulsional, presentando así una renovación teórica tanto en el plano psicoanalítico como en el de las ciencias sociales en general.

De modo tal que a partir de la relevancia de la obra de Freud en la tarea de pensar lo social, este apartado se configura en torno a tres objetivos:

En primer lugar, ahondar en las bases del psicoanálisis freudiano desde la revisión de los que son, para nosotros, dos de los principales sustentos teóricos en la discusión psicoanálisis y teoría social: el aparato psíquico y el complejo de Edipo. Cada uno de estos lugares presenta una complejización de la individualidad y de la correspondencia a las normas principales de la cultura.

En segundo lugar, focalizarnos en el problema de la cultura en Freud desde sus escritos “antropológicos”, deteniéndonos en el *Malestar en la Cultura* (1929), texto fundamental que madura la perspectiva psicoanalítica del devenir pulsional del sujeto en sociedad. Lo principal será ver cómo, en el recorrido hecho para “llegar” al vínculo social, el sujeto presenta una relación con la cultura donde la falta está imbricada desde el comienzo entre lo individual y colectivo. Destaca en este punto la noción de “renuncia pulsional” como el eje de la socialización desde el psicoanálisis.

Finalmente, merece especial atención el complemento de la lectura freudiana de la cultura moderna con algunos conceptos de Simmel. El autor alemán, cuya obra se aleja del entusiasmo propio de la sociología de la época, se comunica con Freud en algunas líneas de análisis, sobre todo en la lectura del individualismo de las grandes urbes.

En síntesis, esta profundización sobre los principales focos de comunicación que entrega el psicoanálisis a la teoría sociológica, a partir del aporte de Freud al problema del vínculo social, permite finalmente forjar la base de lo que posteriormente será la deriva discursiva del lazo social, formalizada por Lacan en la teoría de los discursos del Seminario XVII. El desglose de esa teoría será el objetivo de la segunda parte de este trabajo.

2.1 ORÍGENES Y FUNDAMENTOS DEL PSICOANÁLISIS

El psicoanálisis nace a fines del siglo XIX como terapia alternativa en el tratamiento de desórdenes mentales, principalmente neuróticos. Sus raíces se ubican en el saber psiquiátrico, en el marco de la irrupción de la psiquiatría dinámica (Roudinesco & Plon, 1997), que otorgaba un origen psíquico (y no orgánico) a las enfermedades “del alma” (locura, psicosis) como a las nerviosas (neurosis). En esa línea, representa, junto con el hipnotismo, la sugestión y la catarsis, “un método de tratamiento psicológico de las enfermedades psíquicas que utiliza como medio terapéutico la relación entre el médico y el enfermo, bajo la forma de un *rapport* o una transferencia” (Roudinesco & Plon, 1997, pág. 872). Hija de la psiquiatría dinámica y fuertemente ligada a la histeria, esta particular psicoterapia se inició en estricta relación a la hipnosis y las inducciones catárticas. Efectivamente, al tiempo de relacionarse con histéricas, y de la mano de las enseñanzas de Charcot, Freud descubre que al someterlas a un estado hipnótico eran capaces de hablar sobre ciertos hechos, en su mayoría traumáticos, que en su discurso consciente no figuraban siquiera como recuerdos. Este fenómeno de sugestión incidía de manera positiva en el tratamiento, evidenciándose una disminución de las molestias asociadas a la sintomatología neurótica.

Sin embargo, más adelante, y de la mano de la experiencia en un terreno donde se sabía pionero, Freud invalida la hipnosis por considerarla insuficiente para el tratamiento. En su lugar propone un método de escucha del analista en que el paciente se recuesta y se le invita a hablar de “cualquier cosa”. Posteriormente, este método pasó a llamarse “asociación libre”. En este dispositivo, el rol del analista es el de una interpretación pasiva, distinta a la terapéutica psiquiátrica (y de la medicina en general) caracterizada por la interrogante del paciente al médico. A diferencia del discurso médico tradicional, donde el caso es “un particular de una ley general, cognoscible y universalizable”, en la terapia psicoanalítica se “remite a un real que se ciñe a una legalidad singular inconsciente” (Pulice *et al.*, 2007, pág. 84). Esta singularidad aflora mediante la verbalización del síntoma con que funciona la asociación libre.

Por otra parte, desde la psiquiatría tradicional al método freudiano, el enfermo pasa de esperar la respuesta del saber psiquiátrico sobre su dolor a interrogarse a sí mismo, encontrando en su historia, los elementos constitutivos de su actualidad, y, por medio de este proceso, explicarse sus síntomas. Puesto en ese lugar, el paciente se ve, por principio, “constreñido a mirar a la cara de su propia verdad” (Assoun, 2005, págs. 133-134). En este ejercicio de “extrañeza de sí” (Nasio, 1992) las tensiones entre lo permitido y lo prohibido, entre el deseo y su realización, adquieren una importancia central y a la vez se relacionan fuertemente con las normas e ideales sociales. Como lo muestran los historiales clínicos de los pacientes de Freud, la asimilación de lo permitido y lo prohibido (barreras que cada sociedad define) es algo que no se acepta con comodidad.

Que el registro del lenguaje (por la vía de la transferencia) sea un medio de sanación es, sin duda, una novedad que introduce el psicoanálisis en el paradigma científico. No obstante, fuera del discurso de la ciencia moderna, la relación lenguaje y sanación es algo que, tal y como lo han observado los antropólogos, está presente en otras culturas a través del chamanismo. Si tanto el psicoanalista como el chamán curan, es porque existe aquello que Levi-Strauss denominó, a propósito de los kunas de Panamá, como la “eficacia simbólica” (Levi-Strauss, 1958), a saber, que en la reubicación del sujeto dentro del

universo simbólico del lenguaje yace la base la cura. El fundamento de esta premisa radica en que lo orgánico no posee una realidad objetiva *per se*, más bien, esta ilusión de “realidad natural” se encuentra atravesada por el juego implacable e inexorable del signo, aquel humus del ser hablante que reconfigura toda naturalidad por medio de la cultura. Sin entrar directamente en el tema del lenguaje, que será una parte fundamental más adelante, huelga decir que desde la perspectiva psicoanalítica el lenguaje interviene el cuerpo fundiéndose con lo orgánico; en otras palabras: a partir de una realidad corpórea, la subjetividad funda otra distinta, psíquica, la que puede incluso interferir en el funcionamiento del cuerpo, tal y como ocurre en los trastornos psicósomáticos. En tanto “teoría renovada del psiquismo” (Assoun, 1993, pág. 19), el psicoanálisis se erige como una elaboración particular y de excepción dentro de la escena científica, trabajando a partir de las interpretaciones que hace el individuo de su propia historia personal como complemento del vínculo transferencial.

2.1.1 Principales elementos teóricos

Llegado el momento de profundizar en la teoría freudiana, resulta pertinente resumir qué entendemos por psicoanálisis. La definición más pertinente es la que da el propio Freud, al decir que psicoanálisis es el nombre de:

- 1) un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías;
- 2) un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y
- 3) una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica. (Freud, 1922, pág. 231)

Se nos presenta entonces una disciplina de articulación triangular, que conjuga terapia, teoría e investigación en torno a la neurosis y sus síntomas asociados. Focalizándonos en la arista teórica, que ofrece una mayor apertura a diálogos interdisciplinarios, podemos decir que la teorización en torno al psiquismo que trabaja el psicoanálisis se sostiene en dos aspectos fundamentales. El primero de ellos corresponde a la hipótesis del inconsciente como elemento principal de la subjetividad. El segundo lo encontramos en la existencia de una sexualidad infantil donde se configuran las bases del

devenir pulsional del adulto. Cada uno de estos hallazgos, que definen la especificidad de la disciplina respecto a la psicología y la psiquiatría, adquieren su correspondiente formalización en la (a) caracterización del aparato psíquico y (b) el complejo de Edipo, componente primordial en el abordaje psicoanalítico del vínculo social.

2.1.1.1 El aparato psíquico: *Yo, Ello, Super-yo*

Para Freud (1923), la “vida anímica” es susceptible de formalización según una estructura ternaria: *yo-el-lo-superyo*. Esta estructura, conocida como la “segunda tópica”, se sustenta en una hipótesis tan novedosa como fundacional: la existencia de la otra escena, lo inconsciente, como elemento de la subjetividad. Es decir, la consciencia, otrora pilar fundamental de la modernidad a través de la concepción filosófica de la ‘razón’, no se posiciona como cualidad central de lo psíquico; más bien lo contrario, ya que se encuentra supeditada a “lo inconsciente”: “el psicoanálisis no ve en la consciencia la esencia de lo psíquico, sino tan solo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en lo absoluto” (Freud, 1923 , pág. 548). Así planteado, el psiquismo del psicoanálisis se opone a la noción de un aparato psíquico compuesto solo por la consciencia (sistema de percepciones). Allí radicaría su primera innovación.

De todas maneras, es necesario considerar que la idea en torno a “lo inconsciente” como espacio alterno al racionalismo no empieza con Freud, ya que, como lo mencionan Roudinesco y Plon, esta característica estuvo presente en la tradición filosófica alemana (específicamente en Schelling, Nietzsche y Schopenhauer) mediante el énfasis sobre “el lado nocturno del alma humana” (Roudinesco & Plon, 1997, pág. 520). No obstante, es desde el psicoanálisis que el tema adquiere un nuevo rumbo, desplazándose del plano filosófico o literario al campo científico. Por cierto, esta consideración no era desconocida para Freud:

El concepto del inconsciente ha estado desde hace tiempo llamando a las puertas de la psicología para que se le permitiera la entrada. La filosofía y la literatura han jugado con frecuencia con él, pero la ciencia no encontró cómo usarlo. El psicoanálisis ha aceptado el concepto, lo ha tomado en serio y le ha dado un contenido nuevo (Freud, 1938, pág. 242)

Pues bien, en esta formalización freudiana, correspondiente al desglose del “aparato psíquico”, se subraya una individualidad más matizada que la lógica ‘razón-sin razón’. En lugar de esta dicotomía, Freud caracteriza un psiquismo compuesto por tres espacios: el *yo*, el *ello* y el *super-yo* (ideal del *yo*), donde cada uno de estos lugares posee características propias. Revisemos, de manera sintética, lo más destacable de cada uno:

En primer lugar, el *yo*: instancia psíquica que mantiene el contacto con el mundo exterior mediante la percepción. Cumple la función de dominar el acceso a las excitaciones que demanda el *ello*, principal agente de descarga pulsional. Si bien el *yo* no es sinónimo de consciencia, ya que tiene una parte de inconsciente, sí es posible de vincular a la racionalidad en sentido filosófico y principalmente moderno, ya que “representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *ello*, que contiene las pasiones” (Freud, 1923, pág. 560). Junto a esto, el *yo* guarda estrecha relación con el cuerpo, formándose como su proyección: “el *yo* es, ante todo, un ser corpóreo, y no solo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie” (Freud, 1923, pág. 561).

En el plano de las funciones, el *yo* tiene una que es trascendental para la adaptación del sujeto al entorno social: ejercer un dominio de las pulsiones mediante la represión⁴. Pero, en concordancia con el psiquismo mayoritariamente inconsciente que propone el psicoanálisis, el *yo* es solo una parte del *ello* que ha sido modificada por su permanente relación con el mundo exterior:

El *yo* es una parte del *ello* modificada por la influencia del mundo exterior...El *yo* se esfuerza en transmitir a su vez al *ello* dicha influencia del mundo exterior, y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones al *ello*, por el principio de realidad (Freud, 1923, pág. 560)

Por lo tanto, el *yo* debe conjugar por un lado la emergencia de los deseos, y por otro su posible concreción. Como es de esperar, esta tensión adquiere sentido solo cuando intervienen los márgenes al deseo que impone lo social. En otros términos, solo desde esta

⁴ Sintéticamente, la represión es una energía que evita que las representaciones inconscientes emerjan a la consciencia. Es una defensa del individuo ante las pulsiones, ya que como al *yo* no le es posible “arrancar de sí mismo”, obstruye las pulsiones volviéndolas ineficaces. (Freud, 1915)

ubicación incómoda, que tiene la tarea conjugar las demandas del *ello* y la normatividad de lo social (*super-yo*), el *yo* responde a la irresoluble tensión entre deseo y represión. Dicha labor no está exenta de dificultades, y en la forma de afrontarla se juega gran parte de la estabilidad psicológica del sujeto.

La magnitud de funciones del *yo* no es un tema menor dentro del movimiento psicoanalítico, ya que a su alrededor proliferaron innumerables debates, los que crecieron con la muerte de Freud, dando lugar finalmente a verdaderas luchas teóricas. La supra (o infra) valoración de las funciones del *yo* y su papel de “conductor” del psiquismo ha llegado a estipularse prácticamente como una declaración de principios.

En segundo el *ello* que es “lo otro”, aquello que está por debajo de “la superficie” del *yo*. La separación entre ambos registros está dada por la presencia de la represión. Si de dimensionar se trata, podemos decir que el *ello* es el espacio mayoritario del psiquismo. Esta “otredad”, que demanda constantemente la descarga de las pulsiones, almacena una serie de representaciones y deseos que exigen constantemente ser satisfechos, los cuales el sujeto, consciente o inconscientemente, debe controlar gracias a la represión (Freud, 1923). En comparación con el *yo*, lugar de la razón, el *ello*, es, por el contrario, el de la pasión, por lo que si el *yo* fue principalmente tratado por la psicología y anterior y extensamente por la filosofía, el flujo del *ello* ha ocurrido, por excelencia, en la literatura, la poesía y las artes en general; terrenos donde se destaca la pasión por sobre la racionalidad como agente creativo.

Asimismo, la energía que mueve al *ello* es la satisfacción del principio del placer, o sea, el mantenimiento de la tensión más baja. Por ejemplo, en una persona hambrienta surgirá inevitablemente el deseo de comer; de cumplir con el deseo de alimentarse, la tensión que implicaba el incumplimiento del deseo de comer (más que el hambre mismo) disminuye. Desde luego, este ejemplo del ámbito de “lo necesario” corresponde a la deriva más elemental de la satisfacción pulsional.

Por su parte, la trascendencia del *ello* dentro del aparato psíquico conduce a Freud a configurar una radical manera de concebir al individuo: “un individuo es ahora, para

nosotros, un *ello* psíquico desconocido inconsciente, en cuya superficie aparece el *yo*” (Freud, 1923, pág. 559). De esta forma, el *yo*, condenado a lidiar con las demandas del *ello*, debe hacer frente al mundo exterior de manera tal que exista cierta garantía de estabilidad. De manera más gráfica, la relación entre el *ello* y el *yo* está muy bien explicada por Freud (1923) a partir de una metáfora hípica: el *yo* funciona como un jinete sobre su caballo, el *ello*, al que a toda costa *intenta* controlar.

Desde el punto de vista sociológico, vemos que uno de los aspectos que hace interesante al *ello* es que, al ser eminentemente pulsional, no da lugar a la intromisión de las normas sociales. Por eso la metáfora del jinete y su caballo es bastante gráfica, ya que la fuerza que imprime la pulsión viene de la mano del alejamiento de la norma social. Como es esperable, de no contar con un control suficiente, el fluir de la pulsión puede terminar siendo autodestructivo para el sujeto⁵.

Por último, el cuadro del psiquismo se completa con el *super-yo*, que actúa como rector y normalizador del *yo*. Freud lo define como una “formación reactiva” contra las primeras elecciones de objeto del *ello* (Freud, 1923), lo que implica que uno de los primeros roles que cumple es prohibir a la madre como objeto asible. En tanto instancia de coerción, el *super-yo* actúa como un juez rector interno, que administra el sentimiento de culpabilidad producido por el reconocimiento del *yo* de las pulsiones provenientes del *ello* (Freud, 1923).

Pese a que se habla de una instancia rectora “interior”, el *super-yo* enfatiza la importancia de lo social en la relación sujeto y deseo, ya que se transmite mediante una repetición generacional donde las interdicciones yoicas se vuelven superyoicas con el paso del tiempo:

Los sucesos del *yo* parecen, al principio no ser susceptibles de construir una herencia; pero cuando se repiten con frecuencia e intensidad suficientes en individuos de generaciones sucesivas, se transforman, por decirlo así, en sucesos del *ello*, cuyas impresiones quedan conservadas hereditariamente. De este modo abriga el *ello* en sí innumerables existencias

⁵ Otra forma de ver esta tensión entre pulsiones y normas sociales se encuentra en aquella que ubica a la pulsión de muerte como contracara del eros.

del *yo*, y cuando el *yo* extrae del *ello* su *súper-yo*, no hace, quizá, sino resucitar antiguas formas del *yo* (Freud, 1923, pág. 573)

Así, con el *super-yo* se torna doblemente relevante lo social, ya que es bajo el impulso de las normas sociales que mantiene su lazo coercitivo con el *yo*. Como lo indica Adorno, el *super-yo* permite que la normalización de la sociedad llegue al cuerpo:

“lo socialmente universal que se corporiza en el superyó (los mandamientos o exigencias como ‘no debes robar’, ‘debes ser trabajador’, ‘debes ser sexualmente fiel’, etc.), que, en realidad son mandamientos sociales, son esencialmente internalizados en el individuo por mecanismos psicológicos” (Adorno, 1968, pág. 154)

Asimismo, al ser una internalización de las normas de regulación parental que ocurren en el marco del vínculo de la familia, se presenta como el gran heredero del complejo de Edipo. En otras palabras, mediante la renuncia a la satisfacción de sus deseos edípicos, el sujeto “transforma su catexis *sobre* los padres en identificación *con* los padres” (Laplanche & Pontalis, 1996, pág. 420); y con ello, interioriza la prohibición⁶.

En resumen, con la segunda tópica freudiana vemos que se pone en el centro una redefinición total de lo individual, otrora devenir de la racionalidad moderna. En efecto, el trabajo de Freud sobre el psiquismo reconfigura totalmente la noción de sujeto que sirvió tanto a la modernidad como a la sociología para fundamentarse, ya que la centralidad en lo cognitivo, en la conciencia de sí, pasa a segundo plano en pos del ofrecimiento de un sujeto alterno, que se expresa más en las manifestaciones del inconsciente (sueños o lapsus) que en su discurso consciente, racionalmente elaborado.

2.1.1.2 El complejo de Edipo o la socialización desde el psicoanálisis

Como es previsible, hablar del complejo de Edipo es situarse en el corazón de la teoría psicoanalítica. Su relevancia es tan innegable como la polémica en cuanto a sus posteriores lecturas. Remontándonos a las palabras de Foucault con que iniciamos, quizá sea oportuno mencionar que el mito original de Edipo ha encontrado con Freud uno nuevo: el de su interpretación. Más allá del efecto suscitado por la propuesta de Freud, consideramos al

⁶ Más adelante revisaremos este tránsito con mayor detalle.

complejo de Edipo como una forma de pensar la socialización a partir de la teoría del desarrollo sexual.

En referencia a la sexualidad infantil, Freud sostiene, contra el pensamiento tradicional y la oficialidad psiquiátrica, que existe un despertar sexual previo a la pubertad, y que es allí, y no en la explosión sexual de la adolescencia, donde se juega gran parte de la configuración del deseo de la adultez: “atrajo nuestro interés la *investigación sexual infantil*, y partiendo de ella, llegamos a descubrir la *gran afinidad de la forma final de la sexualidad infantil* (hacia los cinco años) con la estructura definitiva sexual del adulto” (Freud, 1923 , pág. 498; cursivas en el original). Este momento es donde el aparato psíquico adquiere la forma definitiva a partir de la asimilación de las normas que toda sociedad mantiene sobre los deseos.

Se expresa ya que la sexualidad infantil está atravesada por la experiencia de un conflicto central: la tensión entre los deseos del niño y las limitaciones de la cultura. El tabú del incesto es el ícono de este proceso de tensión temprana, ya que el surgimiento de deseos incestuosos es parte fundamental, primero para la sexualidad infantil, y luego en la conformación del deseo adulto. La forma de afrontar esa interdicción nodal para el mantenimiento de lo social desemboca en definiciones trascendentales tanto para la sexualidad futura como para la identidad en general.

Mediante el conocimiento en torno a los conflictos que bordean la sexualidad infantil, Freud se encuentra ante un campo de interés general para las ciencias del hombre: el respeto por el tabú del incesto. Como lo indica Levi-Strauss, el tabú del incesto no pertenece ni al plano de la naturaleza ni al de la cultura, sino que representa el puente que une a estos dos niveles. Por medio de la internalización de la norma de prohibición, el sujeto migra de un estadio de eclosión libidinal, ausente de normas sociales, a uno en el cual se integra la limitación de objeto. Por lo que mediante el reconocimiento de la alteridad desde la normalización, el sujeto se integra a una cultura que ya lo precedía.

El conflicto del sujeto con esta gran norma que sostiene el vínculo social es lo que problematiza el psicoanálisis con los complejos de Edipo y castración. El Edipo es para Freud el “fenómeno central” de la sexualidad infantil. Basado en la tragedia de Sófocles, conceptualiza un período conflictivo y definitorio en el devenir de la subjetividad, caracterizado por la prevalencia de deseos contradictorios (amor y odio) con respecto a los padres y la elección de uno de ellos como objeto de amor. El complejo corresponde a la representación inconsciente de este conflicto.

A su vez, la sexualidad infantil nos muestra a un sujeto desde su faz deseante, donde aún no está definida la huella de la prohibición. Por eso el niño freudiano es esencialmente edípico, en tanto que desafía, desde el desconocimiento, las normas respetadas por los adultos. En un plano general, el Edipo “desempeña un papel estructural en la formación de la personalidad y en la orientación del deseo humano” (Laplanche & Pontalis, 1996, pág. 87). Por lo que junto a la configuración del objeto sexual (homosexual-heterosexual), también se pone en juego una problemática identitaria.

Por su parte, recordemos que en la tragedia griega, Edipo carga con el drama de transgredir, sin saberlo, la norma de prohibición del incesto al asesinar a su padre, Layo, y casarse con su madre, Yocasta, con la que incluso tiene hijos (que también son sus hermanos). La inmanencia del destino hará que Edipo, contra su voluntad y la de Layo, cumpla, una a una, todas las predicciones del oráculo y finalmente, al burlar la norma fundacional de la cultura, sea el principal responsable de la peste en Tebas.

En cuanto a su contenido psicoanalítico, el complejo de Edipo es el nombre que recibe la construcción psíquica hecha por el niño (aproximadamente entre los tres y cinco años) en que toma por objeto sexual a uno de los dos padres (generalmente el del sexo opuesto) manteniendo una hostilidad hacia el otro miembro del grupo familiar (Freud, 1924). Se identifican aquí los deseos antisociales primordiales, tratado por Freud en *Tótem*

y *Tabú*, el deseo de la madre y la rivalidad con el padre; incesto y parricidio⁷. La inadmisibilidad del deseo incestuoso impulsa a Edipo al destierro; el niño freudiano, en cambio, requiere de la intromisión de un tercero para que, ante la angustia, renuncie a ese deseo asocial. El Edipo de Sófocles está marcado por el destino y el desconocimiento; el de Freud, por la contención y la imposibilidad.

La mejor manera de seguir el recorrido del complejo de Edipo es a través del complejo de castración. Este momento marca la resolución del conflicto inconsciente del deseo a partir de la fantasía de castración en torno a la figura del pene. Freud observa que en el desarrollo de la sexualidad infantil se avanza “hasta una fase en la que los genitales se han adjudicado ya el papel directivo” (Freud, 1924, pág. 494). A partir de ese momento, lo genital adquiere un rol predominante en la formación de la imagen del *yo*. En ese sentido, e independiente de las diferencias existentes entre el complejo en el niño y en la niña, vemos que en esta fase temprana del desarrollo, el pene es el motor principal del complejo; en torno a su presencia o ausencia se configura todo el dispositivo de angustia que dará paso a la internalización de la norma de prohibición del incesto.

El ciclo del complejo de Edipo y su conexión con el complejo de castración podemos resumirlo de esta manera, siguiendo lo expuesto en *Al final del complejo de Edipo* (Freud, 1924): en un primer momento, el niño tiene la plena seguridad en que el pene es un atributo universal, o sea, que todos, hombres y mujeres, lo poseen (los genitales femeninos aún no existen como diferencia de los masculinos). De forma paralela, surgen en el niño deseos sexuales hacia la madre (versión positiva), los cuales, no obstante, están lejos de ser similares a los de un adulto, por lo que todo este momento está marcado por un profundo desconocimiento. Efectivamente, el niño “no tiene sino una idea muy vaga de aquello en lo que puede consistir la satisfacción amorosa, pero sus sensaciones orgánicas le imponen la

⁷ Las vinculaciones antropológicas del texto freudiano no carecen de polémica, sobre todo por lo expuesto en *Tótem y Tabú* sobre la tesis de la existencia del padre de la horda y su posterior asesinato. Una vez publicado, la crítica etnológica no se hizo esperar, acusando tanto el pretencioso absolutismo de la tesis freudiana, la escasa posibilidad de comprobación que ella genera y la fragilidad teórica del complejo de Edipo al pretender que todas las sociedades son patriarcales (Assoun, 1993).

convicción de que el pene desempeña en ella algún papel” (Freud, 1924, pág. 496). Al no tener relación alguna con la contención de sus deseos, y en coherencia con lo trascendente del pene, el niño recibe la interdicción de sus cercanos a evitar juegos “sexuales”, por ejemplo, tocarse o jugar con su pene. Sin embargo, esta primera amenaza no llega a surtir un efecto significativo ya que el niño la interpreta como imposible. El hecho que cambia este escenario es el descubrimiento de los genitales femeninos; por medio de ellos “se hace ya posible representarse la pérdida de su propio pene, y la amenaza de la castración comienza entonces a surtir sus efectos” (Freud, 1923, pág. 496)

Poco a poco [los niños] llegan luego a la conclusión, efectivamente muy importante, de que la niña poseía al principio un miembro análogo al suyo del cual fue luego despojada. La carencia del pene es interpretada como el resultado de una castración, surgiendo entonces en el niño el temor a la posibilidad de una mutilación análoga (Freud, 1923, pág. 490)

De esta forma, al interpretar la diferencia de la genitalidad femenina como una “pérdida” de pene, la castración deja de ofrecerse como un enunciado aislado y se torna plausible. De ahora en adelante el niño (sobre) entiende la posibilidad de una genitalidad sin pene. Como es de esperar, el agente encargado de impulsar la angustia de castración es el padre, con quien el niño ha adquirido sentimientos inconscientes de disputa como consecuencia de su deseo materno.

En el establecimiento de esta tensión entre el deseo y su sanción (la eventual castración) reside la piedra angular del conflicto edípico, ya que el niño se ve impulsado a elegir entre “la madre o su pene”. De esta forma, la angustia del niño a ser castrado lo empuja a renunciar al deseo incestuoso:

Si la satisfacción amorosa basada en el complejo de Edipo ha de costar la pérdida del pene, surgirá un conflicto entre el interés narcisista por esta parte del cuerpo y la carga libidinosa de los objetos parentales. En este conflicto vence normalmente el primer poder y el *yo* del niño se aparta del complejo de Edipo (Freud, 1924, págs. 496-497)

Como fruto de esta represión, el *yo* se aleja del complejo de Edipo y el deseo se redirecciona a las demás mujeres. De ahora en adelante, el objeto único que encarnaba la madre se vuelve imposible, y en su lugar surge un deseo sustituto más moderado pero que garantiza ciertos criterios de protección del narcisismo.

Con su finalización, el Edipo configura dos aspectos trascendentales tanto para estabilidad psíquica como para la integración del sujeto en lo social. El primero de ellos es la elección de objeto: renunciar a la madre, lo que permite el “intercambio”. En segundo lugar, la identificación con el padre, que desemboca en la configuración del *super-yo*. Como lo indica Freud más adelante, el apartamiento del *yo* del complejo de Edipo es consecuencia de una represión. En el futuro, las represiones estarán impulsadas por la acción del *super-yo*.

A su vez, más que el deseo materno, lo que experimenta el niño en este momento es una descarga pulsional que supedita su deseo a la proximidad. La conformidad con lo próximo (la madre) y el no reconocimiento de la alteridad va contra los fundamentos del vínculo social. Siguiendo esta línea, a la lectura del Edipo como un elemento limitador del deseo humano, es posible superponer la faz productiva del complejo por sobre la restrictiva al conducir al niño a la renuncia del goce incestuoso, este conflicto lo moviliza a encontrar sustitutos de aquel deseo original imposible. Así, el sujeto es conducido a salir de esta conformidad subjetiva que lo ata a la madre mediante el impulso de la identificación con el padre.

Llegados a este punto, diremos que es la represión originaria y la intromisión de “lo paterno”, asimilado como agente simbólico más que real, lo que impulsa al sujeto al vínculo social. En tanto puente entre la naturaleza y la cultura, el Edipo es la forma con que el psicoanálisis conceptualiza las vicisitudes del sujeto en torno a la asimilación de la norma social. Por otra parte, si algo ha de enfatizar Freud en este punto, es que todo ocurre mediante un mecanismo de normatividad -necesario para la reproducción de la cultura, ya que sin represión no existe la sociedad- que, no obstante, deja una huella trascendental, de carácter imborrable, en el psiquismo. Es decir, el recuerdo del abandono del objeto originario se aleja del *yo*, mas no de la subjetividad, siendo el *ello* el receptáculo de los recuerdos y las sensaciones asociadas a ellos. “El inconsciente no olvida” nos dice Freud, y gracias a esto el sujeto se mantiene en un diálogo constante con la represión originaria y con la metaforización de ella en los lazos sociales. De esta forma, la sexualidad del adulto

(comprendida desde un sentido amplio) resulta inseparable de la infantil, lo cual queda de manifiesto en la terapia.

Por lo tanto, el complejo de Edipo “se trata de un ‘hecho’, de una estructura, que se impone, en verdad, bajo el efecto y la presión de una experiencia” (Assoun, 2005, pág. 213). Las dos mayores funciones de esa experiencia capital para la individualización son las siguientes:

Formación de identificaciones: Como nos recuerda Nasio, la identificación en sentido psicoanalítico “no se presenta a la manera de los fenómenos de semejanza, de imitación psicológica o de mimetismo animal” (Nasio, 1988, pág. 137). Más bien, se trata de un proceso inconsciente de transformación, alejado de la percepción del individuo, a partir de la representación inconsciente del objeto. Para el caso de la salida del complejo de Edipo, la identificación con la figura paterna (o materna) permite el desarrollo del superyó como rector individual.

Sexualización: luego del paso a través del complejo de castración, se forman en el niño los principales lineamientos de la identidad sexual, particularmente, la que concierne a la elección de objeto (homosexual-heterosexual), lo que permite una articulación del deseo coherente a la elección.

A modo de cierre de este apartado, observamos que la revisión del aparato psíquico como del complejo de Edipo, fuera de su importancia para la teoría psicoanalítica, se torna doblemente relevante para la teoría social. En primer lugar, la estructura ternaria de la segunda tópica, donde lo inconsciente se incorpora de manera diversa y no solo como mera contraparte de lo consciente, permite separarnos de una noción de sujeto meramente ligado a un paradigma cognitivo. El sujeto, desde el descubrimiento freudiano, se reescribe en cuanto a su racionalidad, dando paso a un más allá del discurso consciente. En segundo lugar, el complejo de Edipo, al centrar su lectura en la manera en que el sujeto se separa de “lo materno”, se hace parte en la discusión en torno a la prohibición del incesto, y con ello también repercute en los preceptos de las ciencias sociales.

Finalmente, desde ambas aristas de la teoría freudiana, se pone en el centro del debate la relevancia de lo cultural para comprender la gramática del inconsciente. De esa condición buscamos hacernos cargo en el siguiente punto.

2.2 LA CULTURA COMO OBJETO EN CRUCE

Lo que acabamos de revisar corresponde a las bases en torno a las cuales se ancla la teoría psicoanalítica. Ciertamente, en la relevancia de la estructura psíquica y el devenir del conflicto edípico podemos seguir en detalle el proceso de subjetivación que conduce al hombre a relacionarse con las normas sociales que hacen posible el lazo social. No obstante, este psiquismo propuesto por Freud, tan novedoso y que inaugura “un nuevo conflicto en el campo del saber” (Alemán, 2000, pág. 20) ¿a qué hace referencia, a lo individual o a lo colectivo? Por ingenua que parezca, esta interrogante plantea repercusiones teóricas y epistemológicas que remecen tanto a las disciplinas “psi” como a las ciencias sociales en general, ya que este psiquismo mayoritariamente inconsciente defendido por Freud gravita en un terreno intermedio entre lo individual y colectivo; es decir, no pertenece ni al individuo ni a lo social, sino a una forma de relación entre ambas dimensiones. Y con ello, a lo que finalmente se alude es a una noción de sujeto que mantiene, como una cinta de moebius, un doble sentido entre lo social e individual.

La cultura [*kultur*] conserva para Freud una definición de doble faz, que rescata tanto el “saber hacer” desarrollado por el hombre para controlar la naturaleza -y que encuentra precisamente en la época de Freud su *súmmum*- como las normas que permiten el intercambio y la reproducción social:

La cultura humana –me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización)- muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos entre hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles. (Freud, 1927, págs. 5-6)

Por tanto, *kultur* comprende tanto a la cultura desde su faz normativa, como también a la civilización (saber hacer). Dicho carácter dual guarda gran relevancia, sobre todo a raíz

de la introducción del malestar como condición estructural en la relación del hombre con la cultura.

Siguiendo esta línea, el psiquismo freudiano no puede dejar de mirar a la cultura en el trabajo de comprensión de las producciones del inconsciente. Es por esto que ya sean estudios de caso o producción teórica neta, la cultura en Freud es un campo constantemente sacado a colación con motivo de la eficacia del análisis y la correcta manera de afrontarlo. Por ejemplo, en 1905, en el llamado “caso Dora”, Freud mencionaba que se debía “dedicar tanta atención a las circunstancias puramente humanas y sociales de los enfermos como a los datos somáticos y a los síntomas patológicos” (Freud, 1905, pág. 20). Pero más allá de estas consideraciones relevantes para el historial y diagnóstico, donde el interés de Freud por la cultura se hace aun más plausible es en una serie de textos más antropológicos que clínicos: “Tótem y Tabú”, “El porvenir de una Ilusión” y “El malestar en la cultura”, entre otros. En estos trabajos la temática de la neurosis y la revisión del caso ceden espacio a problemas más generales, como el totemismo, los fundamentos de la religión o la tragedia de la cultura. Dicha producción constituye una manera distinta de pensar al inconsciente más allá de la terapéutica propiamente tal. Y es precisamente en uno de estos textos, “Psicología de las masas y análisis del yo”, donde Freud hace una aclaratoria contribución al tradicional debate sobre los límites de la disciplina en relación a las ciencias humanas:

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masa, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (Freud, 1921, pág. 67)

Visto de esta forma, lo individual resulta incomprensible si no se recurre a los vínculos sociales que establece el sujeto y que emergen, con todo su contenido y efectos catárticos, en el dispositivo de la cura. Es más, dentro del mismo aparato psíquico funcionan una serie de elementos culturales que encuentran un eco en lo inconsciente, ya

sea para establecerse como normas sociales inquebrantables (la incorporación de la prohibición del incesto al cabo de la finalización del complejo de Edipo), o bien como imperativos categóricos (las normas autoimpuestas por el *super-yo*, independiente que correspondan a lo socialmente aceptado).

Esta importancia del otro en el psiquismo no se da de manera instintiva; hay un recorrido que conduce al posicionamiento del otro como objeto y que podemos seguir desde los primeros días. Efectivamente, el hombre nace imposibilitado en cuanto a sus facultades para poder subsistir, carece de total autonomía y necesita imperiosamente de otros. Este plano de “necesidad” en el niño, donde necesita del otro para continuar la vida, no solo es determinante para el crecimiento del cuerpo, también ayuda a la mantención de un lazo entre el niño y quienes lo cuidan. A ojos del psicoanálisis, estos lazos son eminentemente lazos de deseo. En otras palabras, el vínculo de dependencia (obligado) entre el recién nacido y el otro condiciona la creación de vínculos libidinales. Y como lo muestra el recorrido del complejo de Edipo, el primer lugar donde se tejen estas relaciones “objetales” es en la familia, el primer agente socializador.

Teniendo presente esta base, podemos decir que la cultura en Freud se entiende como una “herencia mítica” que se aloja en el psiquismo (Assoun, 1993). Es decir, con el paso de las civilizaciones, la cultura logra internalizar en el sujeto un conjunto de prohibiciones que en un principio se presentaron como externas. El horizonte de este movimiento es que sobre el deseo se forme una o varias capas de represión. Como lo trata extensamente Freud en *Tótem y Tabú* (Freud, 1912), la primera y más importante de estas represiones es la que funda la cultura, la prohibición del incesto. Sobre esa norma fundacional se adhieren las demás en un trabajo que, sostenido por el superyó, es central para que el lazo social sea posible. Sin embargo, como lo indica Izquierdo (1996), la internalización de las normas no debe confundirse con su aceptación. Más bien, la prohibición se internaliza porque es la única manera que los deseos permanezcan. La particularidad es que ahora estos deseos, siempre en conflicto con las limitaciones del mundo exterior, subsisten más inconscientes que antes ya que han sido “tapados” por capas

de represión. Siguiendo esta línea, es perfectamente posible pensar que los imperativos externos de nuestra época bien pueden ser internalizados por las generaciones posteriores y así sucesivamente operando sobre la base superyoica del psiquismo.

En síntesis, desde el psicoanálisis se ve a la cultura como “un ‘ser psíquico’ (colectivo) que está dotado de sustancia; una mezcla ‘caótica’, y al mismo tiempo ordenada, de pasado y presente” (Assoun, 1993, pág. 37). Sobre esta conceptualización de cultura debe considerarse el aporte psicoanalítico a las ciencias del hombre y en especial a la sociología. En ese plano, cabe recordar que si bien el psicoanálisis se inicia bajo la influencia de las ciencias naturales, de la cual hereda tanto el rigor en cuanto al tratamiento del objeto como una epistemología basada en la racionalidad explicativa, Freud, sin embargo, “no dejó de subrayar la contribución de la ciencia psicoanalítica a las llamadas ciencias humanas o del espíritu” (Assoun, 1993, pág. 17). Esto porque el psicoanálisis se constituye como un “Jano Bifronte” cuya mirada se centra tanto en estudio del aparato psíquico como en la interpretación de la cultura y las relaciones sociales: “uno de sus ojos mira hacia la ‘psique’ que es un objeto de una inteligibilidad rigurosa; el otro hacia el objeto de las ciencias de la cultura” (Assoun, 1993, pág. 17). En un breve texto de 1913, Freud sintetiza los posibles aportes del psicoanálisis a las demás disciplinas, desde las psicológicas hasta el derecho; sobre la sociología es especialmente aclaratorio:

Es cierto que el psicoanálisis ha tomado por objeto la psique individual, pero a raíz de su exploración no podían escapársele las bases afectivas del vínculo del individuo con la sociedad. Ha descubierto que los sentimientos sociales son portadores, por lo común, de un erotismo cuyo hiperrelieve y represión subsiguiente es la peculiaridad de un grupo determinado de perturbaciones anímicas. Ha discernido el carácter asocial de la neurosis en general, todas las cuales aspiran a esforzar al individuo fuera de la sociedad y sustituirle el asilo en el claustro, de épocas anteriores, por el aislamiento de la enfermedad. El intenso sentimiento de culpabilidad que gobierna a tantas neurosis se le revela como la modificación social de la angustia neurótica (Freud, 1913, pág. 190).

Al menos tres aspectos se desprenden de esta cita: en primer lugar, la ratificación de la erotización de los vínculos sociales como parte fundamental del tratamiento psicoanalítico sobre lo social; en segundo lugar, la estrecha relación entre neurosis y cultura; y por último, el carácter profundamente asocial de la neurosis vía la aislación del individuo. Estos apuntes están en el corazón del tratamiento freudiano de la cultura y

adquieren un sentido más pleno en “El malestar en la cultura”, texto que se ubica un momento clave dentro del siglo XX en lo que al “fluir pulsional” del sujeto se refiere. La introducción del concepto de malestar es determinante en el estudio del vínculo social desde el psicoanálisis.

2.3 CULTURA Y MALESTAR

Entrado en años y en la antesala de la gran depresión de 1929, Freud trabaja en un texto, según él “trivial”, sobre “cosas que todo el mundo sabe”, como la búsqueda de la felicidad y las dificultades que nos ofrece la cultura en esta empresa. Publicado en 1930, *El malestar en la cultura* (Freud, 1930) condensa varias interrogantes metapsicológicas trabajadas desde “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna” (1908) hasta “El porvenir de una ilusión” (1927). En su superficie, constituye un texto oscuro, en algunos pasajes ambiguo, que lleva la marca del contexto en cuanto a la incertidumbre por el devenir de una sociedad que aún vivía los ecos de la primera guerra mundial, junto a una serie de otras transformaciones sociales, económicas y culturales, que constituyen el trasfondo de la reflexión freudiana.

No ajeno a las consecuencias económicas, sociales y psicológicas de los conflictos que acabaron súbitamente con la *belle époque*, por ejemplo, en lo que cabe al estudio de las llamadas neurosis de guerra, Freud propone en este texto una reflexión en torno la compleja y contradictoria relación del individuo y la cultura desde el punto de vista de los objetivos que los seres humanos depositan en ella, sin necesariamente obtener buenos réditos. “¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida?” es la interrogante inicial de Freud, cuya respuesta es casi lógica: “quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla” (Freud, 1930, pág. 76). Los seres humanos, por tanto, mantienen obediencia al “principio del placer”, configurando un doble propósito, por un lado evitar el dolor, y por otro, maximizar el goce.

Sin embargo, la felicidad, y su correlato en la obtención de placer, no tiene más que una emergencia episódica al enfrentarse a las limitaciones del mundo exterior. Más aún,

sería “nuestra propia constitución” la que “limita las posibilidades de dicha”, conduciéndonos a una relación estructural con un goce fugaz y crónicamente esquivo. Para complementar esta idea, Freud nos presenta no una sino tres fuentes de infelicidad que ayudan a la edificación de una subjetividad eminentemente conformista: la relación con la naturaleza, en la cual el hombre, pese a soñar dominarla, no puede más que rendirse ante su poder; la fragilidad del cuerpo, que insta una relación particular de lo humano con la finitud; y la relación con los otros, que condena al hombre a la dependencia de los demás como garantía de su estabilidad. De estos ataques al *yo*, el que constituye mayor fuente de displacer es la relación con los pares, ya que los dos primeros, al presentarse como inmanejables natural y fisiológicamente, son asimilados de manera inmediata. No ocurre lo mismo con el vínculo social, que emerge como principal fuente de displacer al no responder a las expectativas de satisfacción pulsional (Freud, 1930).

En ese contexto de hostilidad, el hombre dispone de varios caminos que le permiten defenderse del sufrimiento proveniente del mundo exterior, como entregarse por entero a la búsqueda de la felicidad; o bien, al contrario, mantenerse en una posición radicalmente modesta. También puede ejercitar la intoxicación o incluso aislarse del entorno social en que vive. Más allá de estos caminos, el que asoma como mayormente “funcional” es el que entrega la sublimación, donde se intenta “trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior” (Freud, 1930, pág. 79). De modo tal que las pulsiones, movilizadas originalmente por una energía sexual, se permutan en lo social a través de objetos culturales, por ejemplo, en el ámbito artístico, intelectual o profesional, ubicando a la sublimación como un agente socializador en el sentido más sociológico.

No obstante, cualquiera sea el camino que se tome, lo cierto es que el medio resulta ampliamente desfavorable para los objetivos del principio del placer y el recorrido promete más desdichas que satisfacciones. De manera que rápidamente los objetivos del principio del placer se ven limitados, mejor dicho modificados, por la influencia del mundo exterior.

Así, las grandes ambiciones iniciales dan paso a modestia del principio de realidad (Freud, 1930).

2.3.1 Presencia de la pulsión agresiva en el sujeto y represión cultural

Pues bien, si los lazos sociales aparecen, paradójicamente, como principal fuente de insatisfacción, es por la existencia de una hostilidad originaria, anterior a toda socialización, la agresividad, que amenaza la cohesión social y dificulta las relaciones sociales. La agresividad está inscrita en el corazón mismo de la sociabilidad ya que el otro...

no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo (Freud, 1930, pág. 108)

Se entiende entonces que con el objetivo de hacer posible el vínculo social el dominio de la pulsión agresiva se eleve como la principal tarea de la cultura. No obstante, el logro de ese objetivo conlleva también grandes sacrificios. Mantener el respeto a las interdicciones culturales implica costes subjetivos no menores para los individuos, ya que por más que la pulsión agresiva se intente silenciar en lo social, por ejemplo mediante la represión o sublimación, no es posible eliminarla, ni siquiera mediante una exaltación de la razón.

A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. El interés de la comunidad de trabajo no la mantendría cohesionada; en efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos (Freud, 1930, pág. 109)

Entonces, tenemos que la cultura moviliza un “gasto energético” encargado de controlar este fluir pulsional agresivo del hombre. También lo social hace lo propio desde de las instituciones sociales y los bienes culturales: a través del Estado, la Iglesia, la familia o producciones como el arte o la religión, la pulsión de muerte se diluye en lo social, más no significa su eliminación, ya que esta visión del hombre como “lobo del hombre” es para Freud una condición ontológica inscrita en el fondo del psiquismo, que se configura además

como huella imborrable. Desde el psicoanálisis, el sujeto es inseparable de la pulsión agresiva.

Por otra parte, cabe mencionar que esta posición en torno al predominio de la pulsión agresiva en el sujeto es lo que lleva a Freud a cuestionar los discursos ideológicos del momento, como el comunismo, al que le critica sus basamentos psicológicos (particularmente lo que refiere a la defensa de una naturaleza humana originalmente buena pero socialmente vuelta agresiva por influjo de la propiedad privada) considerándolas como premisas psicológicas que solo sustentan una “vana ilusión” (Freud, 1930, pág. 110). Para Freud, por más que la propiedad privada fuere abolida, el problema económico de una pulsión agresiva y su manifestación, al no tener relación alguna al ámbito de la necesidad, seguiría presente.

En ese sentido, y en cuanto a las formas de expresión de la agresividad en lo social, merece especial atención la propia experiencia de Freud sobre las relaciones entre pulsión agresiva, modernidad y racionalidad. Efectivamente, el devenir de la modernidad, en el siglo XX sobre todo, nos dice que la pulsión de muerte puede manifestarse por múltiples canales, incluso por el de la razón. La experiencia del nazismo, de la que Freud huyó, es un claro ejemplo de la unión de agresividad con racionalidad en la conformación de un operador político.

Pero más allá de cómo se manifieste la pulsión agresiva y de sus diversos mecanismos de expresión, lo que sobresale es que todo este problema remite finalmente a una cuestión psíquica (teniendo en consideración la noción de un psiquismo intermedio entre lo social e individual): el control de la agresividad, necesario para el vínculo social, está dado por un asunto interno donde sin darse cuenta el sujeto actúa según la represión. ¿Cómo ocurre esto? Para Freud, se trataría de un proceso arcaico de internalización de una represión originalmente expresada en el mundo exterior. En otras palabras, al ser el psiquismo un lugar donde lo anterior y ulterior se encuentran en convivencia, superpuestos e independientes del grado de desarrollo de la civilización, las prohibiciones que en algún momento estuvieron presentes en lo social, por ejemplo a nivel discursivo, se internalizan

en una instancia psíquica superior, superyoica en términos psicoanalíticos⁸. Por lo que habría una especie de transmisión de ideales culturales a través del tiempo en la cual la “represión pulsional” actuaría cada vez de manera más silenciosa según la directriz del *super-yo*:

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad enviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. [...] *Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en una ciudad conquistada.* (Freud, 1930, pág. 119; cursivas nuestras)

Por consiguiente, la pulsión agresiva, al reconducirse hacia el interior, permite el control pertinente para que los lazos sociales sean posibles y perdurables. En ese camino, la función socializadora del complejo de Edipo y el complejo de castración resultan fundamentales. En el marco de la familia, el sujeto cruza el umbral entre lo natural y lo cultural por donde asimila la represión y le da forma a la composición psíquica definitiva.

Pero lo más importante es que toda esta conjunción de fenómenos y complejos tiene por objetivo interiorizar la represión mediante la llamada “renuncia pulsional” y no solamente como la aceptación lejana de una norma imposible de cambiar. Más que una cuestión semántica, la presentación como “renuncia” por sobre la mera “represión”, devela una cuestión teórica determinante, a saber: un giro en la forma de concebir los problemas fundamentales del sujeto en su conflictiva relación con la cultura.

Podemos resumir el advenimiento de la renuncia pulsional de la siguiente manera: en un primero momento, la renuncia se configura como consecuencia de la angustia ante la autoridad externa, representada según el complejo de Edipo en “lo paterno” y la autoridad simbólica que ello conlleva. Este carácter externo es dado por la distribución de roles en la familia y principalmente por figura del padre, que dentro del marco edípico ejerce la

⁸ El ejemplo predilecto en esta regresión a través de las prohibiciones culturales es el totemismo y el tabú al incesto, ampliamente tratados en *Tótem y Tabú* (Freud, 1912)

función “castradora” ante la cual el sujeto actúa con temor; de allí que renuncie a la satisfacción primera (incestuosa).

Lo explosivo del primer momento contrasta con la implosión del segundo, donde ocurre la instauración de una autoridad interna (superyó) a partir del desplazamiento de la agresividad hacia el interior. El paso por el Edipo produce una serie de conflictos de objeto que devienen en una implosión agresiva que da forma a la función de consciencia moral del superyó.

De ahí que el sentimiento de culpa surja como el gran coste del proceso civilizador.

Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos en una masa estrechamente atada, solo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa. Lo que había empezado en torno al padre se consume en torno de la masa (Freud, *El malestar en la cultura*, 1930, pág. 128)

Resulta necesario considerar que si bien la cultura funciona a través del mantenimiento del tabú del incesto, que se registra como un mandato cuya obediencia es inconsciente, esto no significaría la anulación y olvido de la energía que en algún momento movilizó este deseo asocial. El deseo, por reprimido que se mantenga, resulta imposible de esconder, y por ello en este segundo momento la culpa es consecuencia de la manifestación del deseo y no de su concreción.

Por lo tanto, la renuncia pulsional es también el umbral entre la naturaleza y la cultura. El sujeto debe pasar por ese punto que no se limita a la mera aceptación de represión, ya que, como vimos, corresponde a un proceso de internalización que se concreta con el surgimiento de una instancia interior, superyoica. De esta forma, el sentimiento de culpa (que aflora de esta instancia de vigilancia interna) representa el peaje de entrada en la *Kultur* y, a su vez, aquello con lo que el sujeto debe aprender a convivir.

2.3.2 Los ecos de la renuncia pulsional: el malestar en la cultura

Como mencionamos, para garantizar su reproducción, la cultura requiere de una normatividad, una represión pulsional que garantice la permanencia del lazo social a través de la administración de las pulsiones. Evidentemente, no todos pueden hacer lo que dicte su

deseo; se requieren mecanismos de socialización y subjetivación que repriman este flujer pulsional del sujeto y que tiendan a la creación (más que anulación) de sociabilidad. Esta gran estructura que sostiene el dominio de las pulsiones es lo que Freud presenta en primer lugar como represión y luego como renuncia pulsional.

Ahora bien, este proceso de socialización a través del cual pareciera que el sujeto logra encaminarse a una aceptación de las normas de la cultura que rigen los vínculos sociales y la sexualidad dista mucho de ser una internalización automática y exenta de efectos. Por más que las normas se interioricen y los agentes las respeten sin mayor conocimiento, el inconsciente, mediante el trabajo del análisis, revela que la tensión entre sujeto y norma no se anula sino que se desplaza a las profundidades del aparato psíquico. En ese sentido, el aporte freudiano se dirige al descubrimiento de que la integración social, abarcada desde la internalización de las prohibiciones culturales, conlleva un alto precio que pagar: el “malestar en la cultura/civilización”.

Gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos mucho más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas. Digo que [esta aseveración] es asombrosa porque, como quiera que se defina el concepto de cultura, es indudable que todo aquello con lo cual intentamos protegernos de la amenaza que asecha desde las fuentes del sufrimiento pertenece, justamente, a esa misma cultura (Freud, 1930, págs. 85-86)

Así, entre el individuo y la cultura se instala una relación paradójica, ya que es la misma cultura, aquella máxima creación del hombre, aquel hábitat de lo humano, la cual, desde su centro y de manera estructural, se configura como impulsora de un malestar subjetivo que, lejos de olvidarse, permanece en el sujeto a modo de “parásito inconsciente” de actuar silencioso. Pero al mismo tiempo, y aquí radica lo contradictorio, es también en la propia cultura donde el hombre encuentra los métodos para combatir el sufrimiento, y con ello satisfacer las demandas del principio del placer.

Producto de esta conflictiva relación entre sujeto y cultura es que surge lo que Freud llama el “malestar en la cultura” (considerando la doble acepción entre cultura y civilización). Lo interesante es que dicho “bloque de naturaleza invencible”, se encuentra ya no en lo cultural (o lo social) sino que en el propio sujeto. Este sentimiento, que se

cobija en el fondo del psiquismo, iría en contra de los sustentos sociales al pretender un “retorno” al estadio anterior a la cultura⁹ y con ello la anulación de las normas que regulan la sexualidad, por ejemplo, en lo que respecta a la regulación más elemental, la del incesto. Siguiendo esa línea, el “malestar” se diferencia de la “desdicha” o la “infelicidad”¹⁰, ya que expresaría más bien un potencial energético (pulsional) inscrito en el corazón del conflicto social. Hablamos acá de una tendencia incluso autodestructiva, que privilegia la destrucción antes que la creación.

Por lo tanto, vemos que pese a degradar la pulsión agresiva en lo social, dirigiendo los deseos (en primer momento asociales) en objetos socialmente aceptados, el sujeto no logra acomodarse a la cultura, no logra “integrarse” por un obstáculo “interno” (el malestar). Asimismo, el malestar se configura como un sentimiento de hostilidad –en palabras de Freud “de larga data”-, que finalmente va en contra de la cohesión social.

¿Y qué habría acerca del afamado progreso de la civilización? No mucho si de combatir este sentimiento se trata, ya que el grado de desarrollo de la civilización moderna nada podría hacer respecto al malestar. Así, ante la figura del hombre moderno como un “dios con prótesis”, que celebra los progresos de los objetos culturales, y de la ciencia en general, como triunfos ante un ordenamiento natural que, como vimos, le es desfavorable, Freud toma una posición escéptica, incluso pesimista. A diferencia de muchos teóricos “optimistas” en cuanto a los efectos de los progresos científicos, Freud duda de los reales beneficios psicológicos de los cambios sociales experimentados por occidente:

Épocas futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios. Ahora bien, en interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano no se siente feliz con la semejanza con un dios (Freud, 1930, págs. 90-91).

⁹ Como lo indicaba en *Tótem y Tabú* (Freud, 1912) y en el principio del *Malestar en la Cultura* (Freud, 1930), este estadio anterior está presente en el psiquismo de manera complementaria a los más recientes. Por vía del lenguaje, el psiquismo mantiene una característica hereditaria donde posibilita una suerte de traspaso generacional de una serie de disposiciones, prohibiciones y permisos que cada vez se vuelven más interiorizados.

¹⁰El cambio del título original, “La desdicha de la cultura”, ratifica esta diferencia de sentido. (Assoun, 2005)

De modo que pese a mejorar condiciones de vida mediante la técnica y el progreso científico, el desarrollo de la cultura/civilización dista bastante de dirigirse a la anulación del “malestar”; más bien, al contrario, el progreso de las sociedades requiere del constante aumento de la normalización de las pulsiones, lo cual estimula este “descontento de larga data” con la cultura.

Esta postura de Freud frente al progreso de la sociedad moderna se establece como alternativa a la posición excesivamente optimista, arraigada en las ciudades que vivían de cerca la modernización, como Viena o Berlín, que veía en el porvenir de la técnica y desarrollo de objetos culturales un mejoramiento radical de los estados de ánimo. Freud, en cambio, amparado en la primacía de la pulsión agresiva y la introducción del “malestar” en la civilización, se une a la tradición de autores “trágicos” –escasos, salvo Simmel y Weber, en la sociología clásica- que no adherían al discurso del bienestar implícito en el proceso modernizador. No hay duda que el respaldo de esta perspectiva crítica debe encontrarse en la clínica de la neurosis, concretamente, en lo que allí emergía: un discurso que, en su texto y sufrimiento psíquico, no era precisamente coherente con el entusiasta y esperanzador progreso de la civilización, ni tampoco funcional a los discursos ideológicos del momento.

En síntesis, lo que apunta finalmente la óptica del malestar es a una relación estructuralmente conflictiva entre sujeto y cultura que conlleva a una raíz antisocial inscrita, paradójicamente, en el corazón mismo de lo social y que no tiene ninguna dependencia del progreso de la civilización. El malestar existe y seguirá existiendo, porque también existe la cultura y las normas que la sostienen. Por lo cual, más que un padecimiento “individual”, el malestar pone de manifiesto una característica de las relaciones sociales en general.

2.3.3 Doble acepción del malestar

Ahora bien, este malestar en relación a la cultura/civilización ¿por qué permanece como condición inherente? Y además ¿se trata solo de una antinomia libertad (deseada por el sujeto)-restricción (impuesta por lo social)? A primera vista, efectivamente es posible

identificar una contradicción entre *lo externo* y *lo interno*, entre el sujeto que no logra tolerar la normatividad de la cultura (por ejemplo, en cuanto a género, familia o sexualidad) y la consecutiva limitación al deseo que ello significa. Sin embargo, es en este punto donde la clínica de la neurosis surge para recordar que esta perspectiva no da cuenta de la totalidad del problema. En tanto principal medio de conocimiento del inconsciente, la neurosis es entonces la que ofrece las respuestas a estas interrogantes, o mejor dicho vendría a complejizarlas, ya que lo que muestran los neuróticos es precisamente que tanto el exceso de normas como la falta de ellas pueden ser agentes de sufrimiento psíquico.

Por tanto, si bien es cierto que Freud se encarga de destacar la intolerancia del sujeto a las limitaciones del mundo exterior como un factor importante de la emergencia del malestar al mencionar que “puesto que la cultura impone tantos sacrificios, no solo a la sexualidad, sino a la pulsión agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella” (Freud, 1930, pág. 111), también deja entrever que parte importante del sufrimiento psíquico a raíz de los vínculos sociales se debe a “la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el estado y en la sociedad” (Freud, 1930, pág. 85). Así, se abre una dimensión distinta, que involucra la (in)capacidad de las normas para contener al sujeto de acuerdo a lo que prometen. En rigor, la cultura mantendría ante el hombre una ineficacia “en origen” al no lograr fijar al sujeto de manera plena (solo le ofrecería identificaciones parciales). En este sentido, y mediante un recorrido léxico del malestar (*Unbehagen*), Marinas (2002, pág. 59) destaca que *Unbehagen* sería “lo que molesta porque deja de contener”. En otras palabras, lo que estimula la sensación de hostilidad a la cultura es un sufrimiento a partir de la falta de límite y la denegación de la castración. Por lo tanto, si bien la civilización impone al sujeto un sistema de normas para garantizar el vínculo social, lo que verdaderamente da forma al “malestar” es la ineficacia del orden cultural en su objetivo de contener.

En resumen, la doble acepción del malestar se refiere a:

- Limitaciones a las pulsiones (represiones al principio del placer ejercidas por el principio de realidad – las normas sociales)
- Ineficacia del orden cultural creado por el hombre (instituciones que no logran “contener” al sujeto de manera completa)

En términos sociológicos, lo que estimula esta doble perspectiva para abordar el conflicto sujeto-*kultur* es a una re-conceptualización de la integración social como método de estabilidad y contención pulsional. Esto porque el dominio de la tendencia agresiva es parcial y las normas sociales, que implican un intercambio entre el deseo y la estabilidad, tampoco logran reemplazar la pérdida de satisfacción pulsional: condenado a sacrificar el goce pulsional en post de su habitabilidad en lo social, el hombre tampoco obtiene la estabilidad ‘prometida’. Esta insuficiencia originaria de las normas creadas en función del orden social es la que finalmente se asoma como inverosímil: “no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien que protegernos y beneficiarnos a todos” (Freud, 1930, pág. 85).

Al subrayar la doble acepción del malestar entre sujeto y cultura, Freud se comunica con aquello que Durkheim trató desde la relación entre anomia y sufrimiento. Como sabemos, el padre de la sociología encontraba que el fallo o dislocación de valores sociales podían conducir, al igual que su exceso o la aislación social, a una conducta disfuncional como el suicidio. Es decir, si el individuo no estaba expuesto a la regulación de sentimientos y de actividad individual que efectúa todo orden social, podía suicidarse igualmente que exponiéndose a una normalización excesiva:

En el orden de la existencia nada es bueno sin medida. Un carácter biológico no puede llenar los fines a que debe servir, más que a condición de no traspasar ciertos límites. Igual ocurre con los fenómenos sociales. Si, como acabamos de ver, una individuación excesiva conduce al suicidio, una individuación insuficiente produce los mismos efectos. Cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata fácilmente; fácilmente, también, se mata cuando con demasiada fuerza está integrado en ella (Durkheim, 1897, pág. 224).

Ambivalencia entre el sujeto y las normas sociales que evita posicionar a la integración social como un bien en sí mismo. Más bien, se subraya una relación excesivamente paradójica con las normas, donde la misma herramienta que puede servir

para aplacar el sufrimiento psíquico tiene la posibilidad de plantearse como agente de inestabilidad.

Volviendo a Freud, las reformulaciones de la teoría de las pulsiones, particularmente lo que cabe a la incorporación de la dualidad pulsional Eros-Muerte como central para comprender el psiquismo, es lo que impulsa a Freud a un giro en la forma de concebir el problema de la “frustración cultural”, ya que primero se establece en términos de represión (la problemática de la castración en el complejo de Edipo) y posteriormente se presenta como una renuncia. En 1913, en “Tótem y Tabú”, Freud había encontrado en la represión pulsional el gran coste psicológico de la civilización moderna, y por qué no del progreso mismo; en cambio, en 1930, la centralidad de la represión cede su lugar a la hipótesis de la renuncia pulsional y el sentimiento de culpa como los grandes precios a pagar por el sujeto moderno. La posición de Freud hace hincapié en una tensión tanto externa (represión pulsional impuesta por lo social) como interna (internalización de las prohibiciones en el *super-yo*) que resulta fundacional, primero en el devenir del sujeto y, posteriormente, en las relaciones sociales en general.

Para Assoun (1993) la transición de la “represión” a la “renuncia” muestra también el paso de una visión más externa de la prohibición a otra que la posiciona como estructural. Por sobre una imposición cultural, lo que se trata de enfatizar con la renuncia es una ineficacia estructural de la satisfacción de la pulsión. Lo anterior permite al autor pensar en un “sujeto de la *Kultur*” construido “sobre el destino específicamente social de esa renuncia” (pág. 152). Por lo cual, el malestar no es solo “en” la cultura, sino también “de” la cultura/civilización. La propia cultura genera este malestar, el que a su vez aflora como condición de existencia y garantía de permanencia de la civilización. En otras palabras, es el “síntoma perenne del proceso civilizador, algo así como el gusano de la fruta” (Assoun, 1993, pág. 158).

La “renuncia pulsional” y su precisión conceptual diferenciada de la represión introduce varias complejidades a los ojos del saber de la sociología, ya que si consideramos que en la relación sujeto-normas radica parte importante del quehacer sociológico,

específicamente en lo que cabe a la discusión entre la coacción y la conformidad, vemos que desde la teoría psicoanalítica este problema adquiere otro sentido, ya que la llamada “internalización”, mediante la cual la norma se mueve desde el mundo exterior al *super-yo*, guarda una alta dimensión conflictiva. De esta forma, la lucha no desaparece, por más que las normas sean “respetadas”, solo que ahora se da internamente en la constante tensión entre los deseos y las normas (Izquierdo, 1996; pág 194).

Podemos decir que, finalmente, la renuncia pulsional como sostén de la cultura, tal y como se ha formalizado desde el psicoanálisis, propone un desafío sociológico a partir de las tensiones entre lo individual y colectivo, que, como hemos visto, se enfatizan de manera mucho más compleja que una antinomia entre lo pulsional y lo social. Esta tensión original que el psicoanálisis niega supondría que por un lado están los deseos del sujeto, que exigen ser satisfechos, y por otro las normas sociales que reprimen. En su lugar, Freud ofrece un panorama mucho más sofisticado, lleno de complejidades y paradojas en torno a la conformación de la subjetividad.

2.3.4 Reproducción del lazo social

Llegado a este punto, cabe la pregunta del por qué, pese a que la asimilación de las normas fundamentales de la cultura implica grandes consecuencias tanto por el lado de la represión pulsional como por la ineficacia en la contención, el vínculo social sigue siendo posible. A partir del Freud de la segunda tópica esta pregunta se responde desde múltiples aristas, las cuales hemos sintetizado en una tríada.

En primer lugar, el estatuto libidinal de las relaciones sociales entrega gran protagonismo al deseo como un articulador social; el hombre necesita del otro en tanto su deseo se expresa en función de los demás. De allí que exista un impulso a relacionarse: “esas multitudes de seres humanos deben ser ligados libidinosamente entre sí; la necesidad sola, las ventajas de la comunidad de trabajo no los mantendrían cohesionados” (Freud, 1930, pág. 118). Lo cual, como queda claro desde la introducción del “malestar”, no asegura ni el bienestar de la comunidad ni menos el individual.

El malestar se constituye como el producto no deseado de la relación individuo-sociedad. Es a la vez estructural como inconsciente. Estructural porque es una condición de existencia ampliada a todos los individuos, más allá de que acepten las normalizaciones que impone la vida en sociedad; también inconsciente, porque el sentimiento permanece oculto en las profundidades del aparato psíquico.

En segundo lugar, la importancia del *super-yo* en la tarea de reingresar la pulsión agresiva, movilizar el sentimiento de culpa y facilitar la configuración de una ética, resulta primordial como sostén de los impulsos agresivos presentes en la vida anímica. Inevitablemente, por este camino superyoico llegamos al sentimiento de culpa como el gran coste del desarrollo cultural. Por cierto, hablamos de una culpabilidad asociada mucho más al surgimiento de los deseos que a su concreción. Finalmente, esta sería la función del *super yo*, ofrecer una culpa “a priori”, que se ancla en el lenguaje y no en la historia.

Conjuntamente, la denegación cultural desemboca en una reacción implosiva por parte del sujeto, que genera una instancia rectora interior que actúa como garante de vínculos sociales.

El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre estos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética... La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del *super-yo* lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido (Freud, 1930, pág. 137).

En tercer y último lugar, tenemos que pese a todos los efectos del complejo de castración, que finalmente conduce a la formación del superyó y la emergencia de la renuncia pulsional, se deja entrever que habría una ganancia inscrita en la renuncia misma. Distinta a la aceptación de una norma, la renuncia es un abandono en el cual el sujeto se “hace a un lado” del objeto porque habría una eventual “ganancia”. Esta actuaría como un “plus” que permite llegar a un nivel superior del deseo, mucho más complejo que el anterior, pero que a su vez posibilita una salida al conflicto del tabú del incesto. Nuevamente, se enfatiza la dimensión de intercambio que comunica lo social con el fluir del inconsciente.

2.4 RENUNCIA PULSIONAL Y CULTURA CAPITALISTA

Luego del recorrido por algunos de los principales focos teóricos que el psicoanálisis entrega a la teoría social, observamos que pese a las contradicciones alojadas en el sujeto al momento de asimilar la normatividad de la sociedad, el vínculo social sigue siendo posible, en gran parte, gracias a la formación de una ética superyoica que controla la fluidez de la pulsión. La propuesta de Freud es de un lazo social sostenido, más que por la represión, por la renuncia y la simultánea identificación al padre. De esta forma, en el acoplamiento entre el sujeto y lo simbólico por medio de la función del *super-yo* y la renuncia –sin olvidar al malestar inherente a la vida social- se concentra el núcleo de la interpretación psicoanalítica de la socialización.

Ahora bien, en el campo de la sociología, el paradigma de la renuncia como articulador de relaciones sociales es algo que resuena profundamente en los trabajos de Max Weber. Por ejemplo, en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (Weber, 2003), vemos que la renuncia a los goces del mundo, incluso sin necesariamente presentarse como medio de salvación, puede servir de sostén a la creación de una ética particular sobre el trabajo, y con ello trazar un sentido social desde la ascesis. Dicho de otra manera, la renuncia del asceta, al encadenarse con la ética particular sobre la utilización del tiempo y productividad que se levanta desde la misma religión, encauza (más que restringe) a un modelo de acción social coherente con esta visión de mundo. Esto es lo que está en juego en la idea de profesión que se edifica sobre la estructura de la renuncia, y que, finalmente, es la que hace posible la relación complementaria entre protestantismo y capitalismo.

En comunicación con Freud, podemos decir que este modelo de ascesis del protestantismo tratado por Weber se presenta como resonancia de una renuncia anterior, aquella que Freud problematiza. Así, a partir del estudio del ascetismo intramundano como rector de la vida e impulsor del trabajo, Weber viene a completar el tratamiento freudiano de una pulsión silenciada desde la renuncia. La eficacia de la ascesis como rectora del accionar del sujeto puede verse entonces no como un hecho originario sino como relieve de

la renuncia pulsional de la cual se sostiene el psiquismo, y posteriormente el lazo social. Este estatus de soporte subjetivo de la renuncia freudiana en relación a la weberiana, enfatiza su importancia como modo de estructuración social en la sociedad moderna.

Sin embargo, pese a la pertinencia y solidez de la lectura de Freud y su complementariedad con el análisis weberiano de la ética del calvinismo, resulta necesario que la eficacia de esta perspectiva de contención pulsional desde la renuncia se someta a una discusión. El impulso al debate se origina, como es lógico, en las transformaciones sociales experimentadas por las sociedades modernas. Resulta innegable que, desde la irrupción de Freud hasta nuestros días, la sociedad occidental ha vivido cambios considerables que repercuten en la constitución de un sujeto cada día más alejado de la mentada renuncia. Dichos cambios, desde la “democratización” del discurso político hasta las mutaciones de la familia, pero sobre todo la instalación de un capitalismo de consumo masivo, parecen contribuir a una modificación en las formas de socialización conocidas como “tradicionales”, las cuales sirvieron a la sociología, pero también al psicoanálisis, para trazar las líneas teóricas de la imbricación del sujeto a lo social.

En la tarea de ubicar la pertinencia de la renuncia como elemento del análisis sociológico, resulta indispensable una revisión a las condiciones de producción en torno a Freud. En esa línea, hay que tener presente que el trabajo freudiano se ubica en la intersección de tres culturas: la decadencia del antiguo régimen, la instalación del capitalismo de producción y la emergencia de un incipiente, aunque ya importante, capitalismo de consumo (Marinas, 2002). Testigo de cambios acelerados y determinantes en la historia de la sociedad occidental, Freud es una especie de pivote entre una cultura tradicional en decadencia y un nuevo marco regulador de las relaciones sociales basado en el intercambio generalizado. A su manera, el padre del psicoanálisis se hace cargo de esta condición principalmente desde la incertidumbre; de hecho, “El Malestar...” termina con la duda sobre el futuro de la sociedad expresado en términos clínicos (tensión pulsión de vida-pulsión de muerte). La sociedad en la que Freud vive, si bien es la de la *belle époque*, es también, y con mayor fuerza, aquella del violento espectáculo de las guerras mundiales y la

persecución judía. Ese progreso prometido más no concretado, o mejor dicho alcanzado en cuanto a la técnica pero no en la sociabilidad, es el que Freud bordea con sus escritos “antropológicos”, y que describen una manera de ver a la sociedad de su época en función de las herramientas de la clínica.

Si seguimos por la tripartición cultural aludida por Marinas (2002), podemos decir que el trabajo clínico y teórico de Freud refleja muy bien el tránsito desde la cultura del antiguo régimen a la del capitalismo de producción, pero que necesita de un apoyo sociológico en lo que cabe al surgimiento del capitalismo de consumo. En tanto discurso sobre las tensiones que experimenta el sujeto moderno entre los nuevos valores y las antiguas prohibiciones de la sociedad moderna, donde el conflicto neurótico vendría a ofrecerse como la maximización de esta tensión, el discurso de Freud resulta tangencial al posicionamiento del consumo como articulador social. El contenido de esta renovación valórica, que encuentra en el consumo su catalizador, viene a erosionar el terreno desde donde la renuncia pulsional parecía pensable.

El recurso complementario de la radiografía freudiana lo encontramos en la sociología detallista de Simmel, quien se ofrece como el autor que mejor observa estas formas de socialización modernas ancladas en el consumo. Junto con Freud y Weber, Simmel sostiene un estatuto de lector trágico de la modernidad, ya que a partir de su obra, como también sucede desde el psicoanálisis, es posible encontrar conceptos que instalan la duda en aquel optimismo predominante de las ciencias sociales en cuanto a los logros de la razón y el progreso. Un breve texto de 1903 sintetiza la mirada simmeliana de la cultura moderna. Hablamos de *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (Simmel, 1903). En él, Simmel expone su visión de esta cultura de enorme cambio y transición que se vislumbra en las grandes ciudades de inicios del siglo XX. Con gran sagacidad, analiza este eminente modo de relación social que se erige en la urbe, el cenit de la modernización, para encontrar allí una imagen resquebrajada del individuo, en la cual los valores y antiguas formas de vida tradicionales son reemplazadas, vertiginosamente, por visiones de mundo centradas en lo individual y el aislamiento.

En tanto berlinés, Simmel se halla ante un panorama rico en complejidades y tensiones; cada rincón de la ciudad encarna los efectos de la modernización. Y la urbe propiamente tal, ofrece una nueva relación espacio-tiempo en comparación a las épocas anteriores, lo cual se ve plasmado en una reformulación psicológica de la individualidad, ahora (sobre) estimulada por el ritmo que imprime la urbe a sus habitantes. En ese sentido, Simmel sostiene que “el fundamento psicológico sobre el que se alza el tipo de individualidades urbanitas es el *acrecentamiento de la vida nerviosa*, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas” (Simmel, 1903, pág. 247; cursivas en el original). Por lo que a diferencia del modo de vida de la pequeña ciudad, la urbe expone al individuo a una mayor frecuencia de impresiones, reconfigurando el registro de la percepción.

Los cambios del individuo moderno se materializan en las formas de vida urbanas, cada vez más atravesadas por la indolencia, indiferencia y calculabilidad. Especificidad urbanita que, en comparación con la tradición de la vida rural y pequeñas ciudades, enaltece la figura intelectualista del individuo. Dicho intelectualismo espiritual se opone “al de la pequeña ciudad que se sitúa más bien en el sentimiento y en las relaciones conforme a la sensibilidad” (Simmel, 1903, pág. 248).

Junto a esto, lo que llama la atención en el texto es que Simmel ve el *acrecentamiento de la vida nerviosa* como una consecuencia de procesos autodefensivos que se dan en el individuo a raíz de la propia socialización de la ciudad.

La antipatía provoca las distancias y desviaciones sin las que no podría ser llevado a cabo este tipo de vida: su medida y sus mezclas, el ritmo de su surgir y desaparecer, las formas en las que es satisfecha, todo esto forma junto con los motivos unificadores en sentido estricto el todo inseparable de la configuración vital urbana: lo que en ésta aparece inmediatamente como disociación es en realidad, de este modo, sólo una de sus más elementales formas de socialización (Simmel, 1903, pág. 256).

Por lo tanto, el corolario del modo de relación social de la gran ciudad se encuentra en la antipatía, proyección del espíritu mediante la cual el individuo se defiende de la vorágine urbana. Y aún más, ya que la consecuencia de estos cambios en el modo de socialización favorecen el surgimiento de una “individualización espiritual”, autodefensiva,

que intenta hacer frente, como puede, a la vorágine cultural de la gran ciudad. No obstante, esta característica de la vida moderna no es más que una consecuencia del dominio de la naturaleza a través del progreso técnico.

Lo decisivo es el hecho de que la vida de la ciudad ha transformado la lucha contra la naturaleza para la adquisición de alimento en una lucha por los hombres, el hecho de que la ganancia no la procura aquí la naturaleza, sino el hombre (Simmel, 1903, pág. 258).

No cabe duda que en este punto resuena el concepto de “dios protésico” usado por Freud para hablar del hombre moderno, como también el de desencantamiento del mundo. Ambas lecturas desglosan la fractura del hombre en cuanto al abandono de las seguridades del vínculo social mediado por lo sacro. En cambio ahora, en la sociedad moderna, como lo enfatiza la cita de Simmel, es el mismo hombre que tiene que servir de sostén a la sociedad, lo cual aumenta el conflicto estructural del hombre y la cultura. Porque para Simmel, más que cohesión, lo social es tensión, desplazada desde la naturaleza al plano social:

Y así escindido vive no sólo el mundo de la naturaleza, sino también el de la sociedad, en el cual el individuo sostiene el derecho a la libertad e individualidad, mientras que la sociedad no quiere reconocer al individuo más que como elemento supeditado a las leyes suprapersonales en ella vigentes. (Simmel, 1906, pág. 16)

Pero volviendo a la ciudad, nos encontramos que en medio del contexto de individualización como modo de relación social, la manera en que se significa esta individualidad pasa a ser un elemento imprescindible. Por lo que la vida social de la gran ciudad ocurre a través del juego constante de apariencias y *pareceres*. No es de extrañar, entonces, que Simmel rescate la preocupación por el estilo y la moda como formas de expresión de esta anhelada diferencia. Asimismo, al ver la vida urbana a través del ojo de las apariencias, se abre un panorama donde el agotamiento, banalidad y frivolidad de las relaciones sociales vienen a oponerse al lenguaje y al ritmo de antiguas sociedades. Así, en el recorrido del individuo a la gran urbe se destaca que hay algo, un resto, que se ha perdido. Esta pérdida, psicológica o social, está abordada por Simmel desde el tránsito de lo sentimental a lo intelectual. En ese desplazamiento la racionalidad surge como respuesta a la violencia de la vida urbana, en función de la aceleración de estímulos.

Ahora bien, si la ciudad, el mismo terreno a partir del cual otros ratifican la confianza en el progreso de “lo moderno”, ofrece a Simmel un panorama menos alentador (aunque no necesariamente pesimista), se debe, en parte, a que la mentada individualización y búsqueda de diferencia se torna esquiva e inagotable.

Por una parte, la vida se le hace infinitamente más fácil, en tanto que se le ofrecen desde todos los lados estímulos, intereses, rellenos de tiempo y conciencia que le portan como en una corriente en la que apenas necesita de movimientos natatorios propios. Pero por otra parte, la vida se compone cada vez más y más de estos contenidos y ofrecimientos impersonales, los cuales quieren eliminar las coloraciones e incomparabilidades auténticamente personales (Simmel, 1903, pág. 260)

Finalmente, en el progreso y la relación entre individuo y tecnología hay una homogeneización desde la impersonalidad. Paradoja moderna en cuanto a la búsqueda de la identidad que se vuelve manifiesta con la emergencia del consumo como agente socializador.

En ese plano, observamos que las formas de vida en la cultura capitalista se vehiculizan en coherencia al sistema de producción, el cual, lejos de referir meramente a la mercancía, ejerce también directa influencia en la vida cotidiana, cambiando el carácter de habitabilidad en la cultura (o de sublimación en términos freudianos). Búsqueda identitaria por parte del sujeto en la cual el “sistema de los objetos” (Baudrillard, 1968) comienza a posicionarse de manera incipiente, y ante lo cual Simmel confronta su medida, tanto para evitar la confianza ciega en lo moderno, como para no caer en la nostalgia de épocas pasadas.

En resumen, vemos que hay en Simmel una expresión de la pérdida como condición de cultura y socialización en la modernidad, trabajada desde el recurso a la cuestión de la nerviosidad y el aislamiento del individuo en la urbe. Esto que se extravía como pago del progreso técnico es lo que permite comunicarnos con Freud, específicamente en lo que refiere al malestar como condición inherente al vínculo social. En ese sentido, y sin caer en la reificación o el tradicionalismo, Simmel desglosa la tragedia de la cultura capitalista: dominar la naturaleza al precio de una “pérdida” de sociabilidad. Dicho de otro modo, la paradoja moderna en torno a la vida urbana es que la ciudad *concentra* pero no *une*.

También, en la misma línea de comunicación entre Freud y Simmel, observamos que el vuelco hacia “lo más personal del individuo” nos habla de una implosividad, instalada en el corazón del vínculo moderno, y que se ejemplifica con el viraje “intelectualista” del individuo. Una raíz parecida, aunque más del lado de la introyección, es la que revisamos en Freud en cuanto a la importancia de la interiorización de las normas como función primordial de la socialización (complejo de Edipo).

Por último, la precisión e intuición de Simmel respecto a la cultura del consumo, abre nuevos planos de lectura en torno a la renuncia como motor social. Como hemos visto, la renuncia pulsional adquiere sentido en la medida que encuentra legitimación en la sociedad, es decir, que los enunciados superyoicos se retroalimenten a partir de las normas sociales. Por lo tanto, llama la atención que en la sociedad de consumo los estímulos a la legitimación de la renuncia son contradictorios, principalmente porque el consumo, principal motor del capitalismo contemporáneo, es todo lo contrario a una promoción del límite. Para ser precisos, diremos que la sociedad de consumo está más cerca de la anulación de la renuncia que de su reproducción, por lo que la figura del hedonista, mucho más que la del asceta, describe muy bien al sujeto moderno. Como hemos visto a partir de Simmel, este rasgo era ya identificable en la sociedad de principios de siglo. En rigor, su análisis de la urbe como espacio individualizado y profundamente atomizante, logra dar cuenta de una deslegitimación de la renuncia ya a inicios del siglo XX desde el impulso del estilo, la exterioridad y el dinero.

2.5. LAZO SOCIAL Y OPROBIO

Como vimos, desde el psicoanálisis el vínculo social es posible desde asimilación de las normas sociales en instancias psíquicas superiores (superyoicas). El complejo de Edipo constituye la manera de nombrar esta estructura mediante la cual el sujeto es conducido a la renuncia pulsional, pilar de la socialización en Freud. Mediante la renuncia es posible el control de las tendencias agresivas y la regulación del deseo en torno a la definición de objeto e identidad sexual. A su vez, la contracara de esta normalización la encontramos en

el propio sujeto, que permanece bajo una mermada satisfacción pulsional y en constante diálogo con las limitaciones del mundo exterior. Como lo revisamos en *El Malestar en la cultura*, la subjetividad encuentra en las relaciones sociales una fuente de displacer que conduce a la cara más cruel de la cultura, a saber, que el deseo guarda con los lazos sociales una reciprocidad imposible.

Para el psicoanálisis, el sujeto se vuelve indivisible del contenido pulsional que muchas veces lo desborda. Desde Freud en adelante, ya no es posible ver a la pulsión como un elemento contrario a la racionalidad; ahora en más, ingresa a la significación de la razón. Asimismo, con la alusión a un sujeto eminentemente pulsional, el psicoanálisis contribuye a la erotización del vínculo social, tomando a la sexualidad en sentido amplio, más del lado del deseo y la falta. Esta trascendencia del Eros en lo social eleva al deseo a la posición de motor de sociabilidad¹¹.

Lo llamativo del lado de la teoría sociológica, es que esta forma de tratar los lazos sociales se ratifican en la falta del sujeto. El deseo juega un rol preponderante en la medida que es impulsado por su relación elemental con la insatisfacción, fruto de la experiencia edípica. Pero también, junto con el sujeto, lo social está atravesado por una falta en su origen, ya que son las propias normas que hacen posible la sociedad las que, al ser insuficientes para equiparar la pérdida de satisfacción pulsional, originan el malestar en la cultura. Por lo tanto, al proponer un tratamiento de las tensiones entre lo individual y colectivo mucho más complejo que la mera antinomia pulsión-sociedad, el psicoanálisis presenta, desde la renuncia, una rearticulación de la problemática sociológica de la integración social.

Por otra parte, la lectura freudiana del origen de la cultura y el malestar asociado al lazo social resulta inseparable, por general que sea, del contexto donde fue producida. Por lo tanto, la pregunta por el origen del vínculo social vista desde los canales comunicacionales entre el saber del aparato psíquico y el de lo social, encuentra un escalón

¹¹ No obstante, el deseo puede funcionar también como limitador de vínculos sociales, dependiendo de las soluciones a la contracción entre pulsión de vida y pulsión de muerte.

ineludible en lo propio de la socialización moderna. Vista de esta forma, se puede ver la labor disciplinaria del psicoanálisis y la sociología como dos discursos en torno a la modernidad, argumentados desde veredas epistemológicas y teóricas distintas. Ambas disciplinas interrogan lo moderno, ya sea para encontrar la especificidad de sus relaciones sociales (labor sociológica) o bien de su sufrimiento psíquico (psicoanálisis).

Contrario al discurso de la modernidad, donde se promulgaba que los avances tecnológicos, científicos y del saber permitirían al hombre controlar el medio junto con garantizar una estabilidad política, social y psicológica, la ciencia del inconsciente encara la modernización desde lo frágil de la sociabilidad moderna en lo que cabe a la contención del sujeto en lo social. No obstante a lo controversial de sus enunciados, la duda psicoanalítica respecto al progreso de las sociedades modernas no constituye una directriz ideológica, más bien se trataría de una coacción del sujeto neurótico a la creencia del analista. En otras palabras, a Freud “simplemente le fue ocurriendo que, a medida que iba dilucidando la experiencia analítica, una serie de preceptos propios de lo moderno demostraban su inconsistencia y su carácter aporético” (Alemán, 2000, pág. 18). Sin duda, la lectura que realiza Freud del sujeto neurótico puede tomarse, en sí misma, como un síntoma de la modernidad.

Encarando el vínculo moderno desde la sintomatología neurótica, el material psicoanalítico contradecía al discurso moderno. Por ejemplo, en medio de los avances de modernización de las ciudades europeas, las derivas de la clínica estaban marcadas por el “*taedium vitae*” de la histeria (Freud, 1905), que se sustentaba desde la apatía con las relaciones sociales.

Por otra parte, en Freud vemos que modernidad resulta inseparable del incremento de la “denegación cultural”; la figura del dios con prótesis tiene un coste subjetivo en base al aumento de restricciones a la pulsión. De esta forma, el celebrado progreso de la sociedad occidental lo paga el sujeto con limitaciones al fluir de su deseo. Este peaje cultural inconsciente es lo que viene a subrayar la neurosis, ya que representa una rebeldía ante la denegación cultural.

El trabajo psicoanalítico nos ha enseñado que son justamente estas frustraciones (denegaciones) de la vida sexual lo que los individuos llamados neuróticos no toleran. Ellos se crean, en sus síntomas, satisfacciones sustitutivas, que, empero, los hacen padecer por sí mismas o devienen fuentes de sufrimiento por depararles dificultades con el medio circundante y la sociedad (Freud, 1930, pág. 105)

Así, el énfasis del sufrimiento psíquico del neurótico estaría en que finalmente vuelve manifiesta la estrecha relación entre neurosis y la cultura moderna. El neurótico encarna la figura de la incapacidad de aceptación de la normatividad social, al mismo tiempo que acusa a estas regulaciones sociales (en aumento) de ser la consecuencia no deseada del progreso. De modo que más allá de la barrera individual, la neurosis sería un medio de análisis social cuyo empuje lo da la propia clínica.

El conocimiento de las neurosis que los individuos contraen ha prestado buenos servicios para entender las grandes instituciones sociales, pues las neurosis mismas se revelan como unos intentos de solucionar por vía individual los problemas de la compensación de los deseos, problemas que deben ser resueltos socialmente por las instituciones (Freud, 1913, pág. 189)

Por esa vía, la neurosis sería una resolución patológica y protésica a la ineficacia de las instituciones sociales en su tarea de contención del sujeto.

Asimismo, a través de la neurosis, el psicoanálisis muestra que en el origen de la relación entre sujeto y norma social radica una ineficacia, de carácter general, que deriva en la aparición de un malestar subjetivo vivido de manera inconsciente y que sería inherente a la civilización. La existencia de este malestar en la civilización resulta un hecho invariable; en cambio, las formas de expresar y vivir este sentimiento sí están históricamente determinadas. Tanto el malestar como la renuncia pulsional tienen un “destino social” donde la sociedad entra en juego bajo un rol de administrador de esta energía psíquica.

Así pues, Freud llega a una explicación sobre el origen del vínculo social porque entre cultura y neurosis hay una estricta relación. Entendida como una posición subjetiva donde las normas sociales se reconocen mas no se aceptan a cabalidad, la neurosis se eleva como el producto cultural por excelencia. El neurótico responde a la norma de un modo particular; no la niega, la reconoce, solo que su respuesta a ese reconocimiento eleva su sufrimiento psíquico. Estas características son las que le permiten a Assoun (1993) decir

que el psicoanálisis viene a nombrar aquello que desde la teoría sociológica “no se quiere escuchar”, por lo que se presentaría como un oprobio de la integración social.

Lo que la neurosis certifica es la imposible armonía entre la “pulsión” y la “cultura” [...] Así pues, el impasse neurótico es en sí mismo el revelador de la hipocresía cultural (*Kulturheuchelei*). He aquí una auténtica categoría diagnóstica de Freud: una especie de “mentira”, artimaña o no dicho que está presente en su base y es reproducida con más o menos eficacia...hasta que la neurosis, precisamente, recuerda inexorablemente su fracaso. (Assoun, 1993, pág. 57)

Siguiendo con Assoun, vemos que habría un puente entre la “ausencia de contención” freudiana y la anomia en Durkheim. Sabemos que en Durkheim, la principal característica de las sociedades modernas –y en general del desarrollo de la civilización occidental- reside en el tránsito desde una solidaridad mecánica a una orgánica (alta división del trabajo). En este escenario, la normalización juega un papel fundamental para que cada elemento, u órgano, de lo social funcione correctamente; el devenir negativo (ausencia de solidaridad) representa la anomia. Sin embargo, el sentido de Freud se dirige, como es coherente con el objeto del psicoanálisis, al lado más inconsciente de la subjetividad. El malestar, en tanto conflicto inscrito de manera inconsciente en el lazo social, corresponde a una anomia de carácter crónico. En rigor, la anomia “social” de la cual se encargó Durkheim, sería el complemento de la anomia “inconsciente” descubierta por Freud en su análisis de la cultura a través de la neurosis (Assoun, 1993).

En ese plano de comparaciones, podemos decir que el psicoanálisis permite una búsqueda por el origen del vínculo y la sociología representa un saber sobre lo contemporáneo del lazo. Evidentemente, en el surgimiento de la sociología lo “actual” era el vínculo moderno, por lo que contemporaneidad y origen aparecen imbricados. El carácter fundacional de la tesis durkheimiana del paso desde la solidaridad mecánica a orgánica, bien se puede apuntar en este sentido de búsqueda de explicaciones sobre la especificidad de lo moderno.

Por este camino, llegamos a establecer una insuficiencia estructural en la integración social, donde el sujeto solo se “integra” a partir de objetos parciales, los cuales son la prótesis del objeto perdido luego de la renuncia. Así, la satisfacción pulsional permanece

esquiva y en constante demanda. Lo que tenemos como punto inicial es un cierto perjuicio que es inherente a la idea de cultura: hay que sacrificar algo, hay que pagar cierto peaje para estar en la cultura. Los pagos, sin embargo, se mantienen en la esfera inconsciente, lo cual significa que siempre existirá un diálogo con el hecho cultural.

Por otra parte, como lo pone manifiesto la fotografía simmeliana de la gran urbe, las limitaciones pulsionales enraizadas en el corazón de la modernización cobran un matiz distinto a partir de la consolidación del consumo como operador social. En el contexto de la teoría freudiana de las pulsiones y el progreso, este posicionamiento del consumo parece cuestionar la relación directa entre progreso técnico y limitación pulsional. En efecto, lo que vemos a partir de Simmel es que la modernidad emplaza al sujeto a una doble coacción: por un lado las limitaciones de la vida social y la aceleración del ritmo diario, y por otro, una manifestación de la impersonalidad a través del consumo, punto tratado a partir del estilo y la moda. En este giro del capitalismo, la renuncia como modelo de socialización y sostén de la norma social asoma contradicciones en lo que cabe al control de la agresividad y pulsión de muerte; algunas de estas contradicciones pueden verse, por ejemplo, en la multiplicidad de objetos que desfilan frente a los ojos de los agentes y que se ofrecen desafiantes al deseo y su contención. A primera vista, pareciera que el consumo le es hostil a la mantención de la renuncia pulsional.

Entonces, en este punto donde se asoman discordancias entre el destino social de la renuncia y los valores legitimados en la sociedad de consumo, surge la figura de Lacan como pivote entre el análisis de la cultura moderna basada en el capitalismo de producción y la sociedad de información o “posmoderna” (con todos los reparos que conlleva el término). El paso desde Freud a Lacan rebasa el mero alcance cronológico y se configura como una renovación teórica tanto para la teoría psicoanalítica como para los debates en torno a la sociología y el psicoanálisis. Esta renovación lacaniana viene de la mano con la lectura del sujeto del inconsciente desde la importancia del lenguaje como herramienta de análisis. Lacan viene a tomar parte de esta afirmación, profundizando el sentido analítico con herramientas provenientes de la antropología y la lingüística, entre otras.

En síntesis, lo que cabe a Lacan es la formalización de la renuncia pulsional a través de la exposición de la teoría de los discursos. Pero también la formulación de una actualización de la teoría psicoanalítica, tanto en referencia a otros saberes (lingüística, antropología), como en el diagnóstico de la cultura contemporánea. Parte de estas producciones y debates son los que recogeremos a continuación.

PARTE 3: DE LA RENUNCIA AL DISCURSO

Como acabamos de revisar, una de las principales repercusiones de Freud para la teoría social es el establecimiento de un sujeto eminentemente pulsional, que debe lidiar en silencio con este contenido oculto que siempre lo sorprende. Esta centralidad de la pulsión en la conformación del psiquismo involucra también al plano de las relaciones sociales, las cuales, a partir de Freud, se presentan como inseparables de la otredad inconsciente. Puesto en un vocabulario sociológico, encarar el vínculo social desde el psicoanálisis implica tener en cuenta que entre *ego* y *alter* hay un vínculo, ante todo, libidinal. En ese sentido es que el psicoanálisis propone una alteridad inseparable del deseo; pero también de la castración, ya que solo a través de la renuncia al goce inicial (edípico) el sujeto es impulsado al lazo social.

Articulada como el gran precio a pagar por la entrada en la cultura, la renuncia pulsional resulta inseparable del malestar subjetivo, condición inherente al ser hablante. Entre sujeto y cultura/civilización, tanto el *super-yo* como el malestar terminan siendo los grandes motores del vínculo social. Hasta ahí el aporte de Freud, pero ¿qué hay después? ¿Cómo se vehiculiza este sujeto libidinalmente formado? Encontramos herramientas para abarcar estas interrogantes en el trabajo de Jacques Lacan, concretamente, en la teoría de los cuatro discursos que desarrolla en su seminario del año 1969-1970. Esta estructura de cuatro lados -posteriormente sometida a pequeñas modificaciones, siendo la más significativa, al menos para el sentido de este trabajo, la adición de un quinto discurso, el discurso capitalista¹²- es un intento de formalización del proceso de renuncia pulsional ampliamente abarcado por Freud, pero a la luz de lineamientos propios de Lacan, como la influencia de la lingüística o las matemáticas. Si bien dentro del vasto territorio teórico de Lacan la teoría de los discursos es una producción más bien menor, mantiene, no obstante, diversas repercusiones para la teoría social al encarnar cada uno una forma de lazo social.

¹² Este discurso, presentado como un “+1”, sirve como complemento de los anteriores, actuando como una variación histórica que denota el modo contemporáneo de relación social en la sociedad de consumo.

Así pues, a partir del suelo freudiano sobre la pulsión y el malestar como aspectos inseparables de la relación social, nos centraremos en la revisión de la teoría de los cuatro discursos de acuerdo a la presentación que realiza Lacan en el Seminario XVII: Discurso del Amo, Discurso Universitario, Discurso del Analista y Discurso de la Histérica. En este marco, los objetivos de este apartado son los siguientes: en primer lugar, introducir y contextualizar la figura de Lacan como renovador de la teoría freudiana; en segundo lugar, definir la noción de discurso desde la teoría sociológica; en tercer lugar, revisar la teoría de los cuatro discursos como formalización del lazo social; y, por último, realizar una lectura integradora de los cuatro discursos en función de lo revisado.

3.1 LACAN Y EL SEMINARIO XVII: CONTEXTUALIZACIÓN.

Sin duda Jacques Lacan (1901-1981) ha sido la figura más importante (y a la vez más controversial) de la historia del psicoanálisis en Francia. Antes de su irrupción como renovador de la doctrina freudiana, París no formaba parte de las “capitales” del psicoanálisis, como sí lo eran Viena (Freud) y Londres (Klein). En cuanto a sus influencias, sabido es que Lacan se sirvió de diversos saberes en la tarea interminable de comprender la gramática del inconsciente; la lingüística de Saussure y la antropología estructural de Levi-Strauss forman parte de este conjunto de influencias entre las cuales, como nos lo indica Zafiropoulos (2003), incluso la sociología durkheimiana ocupa un lugar en la primera etapa de su pensamiento. Para lo que nos convoca, cobra especial importancia el papel de Hegel, y más precisamente la lectura de Kojève sobre *La fenomenología del espíritu*, y también Marx, de quien se apoya para crear el concepto de plus-de-goce.

Desde territorios teóricos múltiples, algunos de ellos disímiles entre sí, Lacan tomó una posición de conflicto en relación a la *doxa* psicoanalítica del momento, en especial con el giro cognitivista del psicoanálisis que se llevaba a cabo en EEUU. Dicha posición de distinción, sintetizada en el llamado “retorno a Freud”, enunciado recurrentemente en los años '50, guarda para nosotros una importante valoración, relacionada con el posicionamiento del lenguaje en el centro de la problemática del inconsciente. El conocido axioma lacaniano “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” apunta

precisamente en esta dirección de énfasis en el lenguaje como medio de conocimiento del inconsciente¹³.

Conjuntamente, las constantes alusiones y consultas a disciplinas que Freud no tuvo a mano son lo que marcan, y a la vez dotan de especificidad, la obra de Lacan. Llevado al campo de la teoría, esta retroalimentación disciplinaria abre nuevos focos de problematización y también relea los anteriores. Tal es el caso de la socialización desde el psicoanálisis, que como vimos en Freud se abordaba desde el complejo de castración (en su desenlace de renuncia) y la universalidad del complejo de Edipo, pero con Lacan se asiste su ‘metaforización’. En rigor, el Edipo desde el psicoanálisis lacaniano se ve menos como un ejercicio de roles dentro de la familia que como una estructura simbólica que ratifica su eficacia por medio del lenguaje.

Para Lacan, el orden simbólico asume un papel central en la transmisión de la ley de limitación pulsional, la cual Freud tomaba desde el plano de la castración. Por medio de la llamada “metáfora paterna” se pasa de *individuo* a *sujeto* (Lacan, 1953). Y puesto que se es sujeto, es posible relacionarse con otros, siempre desde la falta. Al contrario, quienes no asumen la limitación que se esconde tras la metáfora paterna se acercan a la psicosis, y con ello a la limitación del ajuste al lazo social.

En ese sentido, la relación ineludible entre el sujeto y orden simbólico es la condición de posibilidad, entre otras cosas, del inconsciente mismo. Dicho de otra forma, el inconsciente existe porque hay una determinación entre sujeto y lenguaje en la cual este último no logra dar cuenta del otro; siempre hay un resto que se escapa. Diferenciado de los demás animales por medio del universo de las palabras, el hombre debe, invariablemente, acatar el efecto de esta distinción: lo que se tiene de natural se pierde por influencia del signo. Por tanto, de una u otra forma hay que reconocerse en el marco de esa ley: “la ley del hombre es la ley del lenguaje desde que las primeras palabras de reconocimiento

¹³ El inconsciente se comunica y expresa en el sujeto sin necesariamente requerir de la consciencia. La ‘otra escena’ habla de muchas formas: en el sueño, los traspies de palabra o los chistes... en suma, en las llamadas ‘formaciones del inconsciente’. Lo que enfatiza Lacan es que al ser el inconsciente homólogo al lenguaje, sus regularidades pueden abarcarse con herramientas provenientes del análisis del mismo. De ahí que, por ejemplo, recurra a la metáfora y la metonimia.

presidieron los primeros dones” (Lacan, 1953, pág. 263). De ahí que se hable de una estructura *simbólica* que precede al hombre y antes del nacimiento ya le da un lugar dentro de la cadena del intercambio. Asimismo, a través de lo simbólico se transmiten y reproducen las leyes de alianza y parentesco que sostienen el intercambio (Lacan, 1953; Zafiropoulos, 2003).

La centralidad del orden simbólico¹⁴ en la conformación del sujeto es un punto inaugural en la teoría lacaniana de la subjetividad, y responde al diagnóstico de la función de las palabras como creadoras de realidades nuevas a partir de aquellas que buscan delimitar. Dicho de otro modo, “es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas” (Lacan, 1953, pág. 267). Por lo tanto, es desde lo simbólico que se le da una ‘realidad’ al sujeto: “el hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre” (Lacan, 1953, pág. 267).

En ese marco, merece ahora especial interés el aporte de Lacan en lo que cabe a la redefinición de las temáticas freudianas a la luz de nuevas aportaciones e influencias. Particularmente, nos centraremos en la teoría de los discursos enunciada y trabajada en los seminarios de 1968-1969 y 1969-1970. Impartido por más de veinte años, El Seminario es, junto a su obra capital, los Escritos (1966), el punto de encuentro obligado con los elementos del sistema de pensamiento lacaniano. El recorrido por estos complejos y oscuros rincones de la producción de Lacan da cuenta de los cambios de estilo y las innovaciones que cada cierto tiempo reconfiguraban su trabajo teórico. La teoría de los discursos corresponde a uno de estos cambios, justo cuando Francia, y en especial el ambiente universitario, vivían los ecos del movimiento social de 1968. En efecto, el clima de alta agitación política a raíz del movimiento de mayo francés es el telón de fondo del Seminario de 1969-1970. De una u otra forma, los tópicos y eslóganes defendidos por los estudiantes, desde el anticapitalismo a la crítica de la sociedad de consumo, están presentes

¹⁴ Si bien la magnitud de la importancia de la función simbólica como medio de comprensión de la subjetividad es algo que varía en la enseñanza de Lacan -la cual se desplaza paulatinamente desde lo Simbólico hacia lo Real-, la idea de un sujeto condicionado por la relación con el significante es un sostén teórico determinante, y a la vez está muy relacionada con lo ‘discursivo’ tal y como se ha tratado en ciencias sociales. Retomaremos este punto más adelante.

de manera latente a lo largo de las sesiones. Por lo que el arraigo universitario del movimiento del '68 y la transición del seminario a la Universidad de París contribuyeron a que las alusiones al “mundo exterior” se tornaran ineludibles.

Pese a esta coyuntura que invitaba al compromiso de la intelectualidad francesa, los estudiantes, críticos de la universidad, del saber universitario y los métodos clásicos de enseñanza, no iban a encontrar en Lacan una posición definida en torno a sus demandas. Escéptico, al igual que Freud, de los discursos políticos del momento, Lacan respondía las constantes interpelaciones con nuevas interrogantes, imponiendo reflexividad en un momento donde el pragmatismo político era la moneda de cambio.

En ese agitado contexto, el Seminario XVII bien puede considerarse como la respuesta psicoanalítica al mayo francés y sus principales lemas de combate; aunque también cabe la consideración que desde el comienzo del seminario Lacan recalca que el proyecto de “tomar el psicoanálisis por el reverso” no encuentra su causa en las revueltas estudiantiles, sino en un texto anterior, *De nuestros antecedentes*, donde ya se había hecho alguna alusión a este proyecto. Como sea, la teoría de los discursos lleva la marca de aquel ‘mes emocional’ (Copjec, 2006), tanto por las externalidades que rodearon al seminario como por su propio contenido, que es la base desde donde Lacan se defiende de los estudiantes acusándolos de acrílicos y deseosos de amos.

Antes de revisar las particularidades de la teoría de los discursos de Lacan como formalización del vínculo social, son necesarios pasos previos de aclaraciones. Por ello, en aras de poder limitarnos al uso estrictamente psicoanalítico del término discurso, y a raíz de la utilización frecuente del concepto en el vocabulario de las ciencias sociales, creemos que es necesario un breve recorrido por otros usos del discurso como herramienta de análisis social (por ejemplo, en Foucault y Bourdieu).

3.2 DEL DISCURSO COMO PROBLEMA

El uso del término “discurso” como parte del acervo conceptual de las ciencias sociales refleja, entre otras cosas, la importancia que ha adquirido el lenguaje como forma de lectura de lo social. También indica la gran influencia de otras disciplinas, como la lingüística o la

filosofía. De cualquier forma, resulta poco cuestionable mencionar que este interés sobre “lo discursivo” se debe, en gran parte, a los aportes de Foucault, concretamente, a su conferencia inaugural del curso de 1970-1971 en el Collège de France, titulada “El orden del discurso” (Foucault, 1970). Allí, ante un auditorio desbordante, Foucault presenta un minucioso desglose del término en el marco de sus estudios sobre la episteme moderna.

En su exposición, Foucault señala que lo que comprende al discurso, en cuanto a su “realidad material”, es la “cosa pronunciada o la palabra escrita” (Foucault, 1970, pág. 11). Esta palabra dicha o a la espera es inseparable del sujeto que la enuncia. Para Foucault, cuando un sujeto habla, hay algo que lo precede, un orden configurado a partir de la reproducción de relaciones de poder. De modo que al estar vinculado a la normalización, pero también al sujeto, discurso es inseparable del poder y del deseo; así lo deja ver en la hipótesis que impulsa su trabajo:

Yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (Foucault, 1970, pág. 11)

Las estructuras “invisibles” que condicionan y administran la acción de un sujeto al hablar, denotan la existencia de una estructura de verdad funcionando tras el discurso, definida en función de exigencias asumidas pero no vislumbradas. El discurso es precedido por una reglamentación no estipulada, anterior a toda voluntad, pero que por múltiples circunstancias se respeta. De esta forma, podemos afirmar que el discurso no existe fuera del entramado normativo que lo origina, por lo que resulta imposible separarlo del poder.

Hasta aquí, vemos que el énfasis de la propuesta está en indicar la existencia de procedimientos de control que rodean al discurso y que condicionan su texto y emergencia. Esta estructura de control logra que la proliferación de un discurso se torne también un problema administrativo. Más allá de todo conocimiento y consciencia, los discursos son inseparables del ejercicio del poder, ya que “nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo” (Foucault,

1970, pág. 32). Así pues, a partir de este juego de poderes se modifica la materialidad discursiva.

Sin entrar en detalle en el tentador abanico de herramientas que ofrece Foucault, podemos destacar, de manera muy condensada, la idea de la multiplicidad de tensiones que se ponen en juego cuando un sujeto habla. En esa tensión, el poder juega un rol fundamental ya que finalmente es a través del lenguaje donde se materializan las formaciones discursivas.

Las implicancias del propio “discurso” foucaultiano en las ciencias sociales quedan de manifiesto en la gran influencia que tiene en el “Análisis del Discurso” en su vertiente posmoderna. Como lo muestra Alonso y Callejo (1999), las herramientas de Foucault (y otros, como Bajtin o Derrida) han servido de base interpretativa para diferentes vertientes del análisis postmoderno de discurso: intertextual, constructivista o deconstructivista. Si bien existen diferencias evidentes entre cada una de estas líneas posmodernistas, la homologación del discurso como “lo hablado” o “lo escrito” y su asimilación como (re)productor de las relaciones de poder en la sociedad son parte de los elementos comunes que merecen ser retenidos. Pero también lo merece, continuando con Foucault, la estrecha relación de discurso y contexto, ya que uno de los principales usos del discurso que hace Foucault es interrogarse sobre las “condiciones histórico sociales que explican que un discurso pueda ser pronunciado o recibido” (Alonso & Callejo, 1999, pág. 54). De ahí que el discurso sea más un inicio de análisis que un punto de llegada¹⁵.

Por otra parte, si de buscar dividendos del término discurso para el análisis sociológico se trata, merece tener en consideración el estatus del discurso como “una práctica simbólica que se construye en y construye a los actores sociales en la representación de sus conflictos, intereses y formas de historicidad concretas” (Alonso &

¹⁵ Las investigaciones de Foucault en relación a la locura, la prisión y la sexualidad son brillantes demostraciones del interés discursivo como medio de análisis del poder.

Callejo, 1999, pág. 62). Así, al comprender mucho más que la enunciación o la textualidad, el discurso es un término de utilización diversa tanto en lo teórico como lo metodológico¹⁶.

En este sentido, es necesario recordar que “en la investigación social, el discurso desborda al texto” (Alonso, 1998, pág. 202); o sea, el discurso ha sido condensado en el texto, se materializa en el texto. Pero esto no es lo único, también hay que dar cuenta de la situación social que lo genera, por lo que la labor del investigador se remite a la de una interpretación que lo acerque al contenido latente del discurso¹⁷ (Alonso, 2002). Este contenido escondido es lo que está detrás del significado aparente de las palabras que enuncian las personas. De modo que lo que las personas dicen (o hacen con las palabras) importa en tanto deja entrever algo que subyace más allá del contenido o el valor de verdad del enunciado. Pues bien, en la interpretación social de los discursos lo que interesa es la palabra del hablante en tanto permita descubrir el sentido de los discursos (el “hacer” de los discursos) generado por los sujetos sociales y el contexto social en que se desenvuelven (encuentro intersubjetivo).

El análisis que a nosotros nos interesa no es el de la coherencia cristalizada de los productos [...] sino el de la capacidad constructiva de las acciones; acciones que son de los sujetos sociales, de los grupos, de colectivos y de movimientos que usan lo simbólico (Alonso, 1998, pág. 205)

Continuando con los acercamientos a la sociología, Alonso (2002) nos señala que también en Bourdieu está presente el análisis del discurso como forma de conocimiento sociológico, o más precisamente, en el marco de una lectura sociolingüística de lo social. Visto desde el *corpus* teórico del sociólogo francés, el análisis del discurso constituye una extensión de la teoría del campo a la interacción lingüística. Concretamente, lo que estaría en el centro de esta perspectiva serían “los poderes –a la vez históricos e inmediatos- que se ponen en juego en lo que parece un puro acto de enunciación verbal”(Alonso, 2002, pág. 115). A partir del discurso, surge la visión del lenguaje como una relación de dominación

¹⁶Sobre la importancia de esta perspectiva del discurso en metodología cualitativa, específicamente en la utilización de la entrevista abierta, véase Alonso (1998, cap. 2).

¹⁷En este punto, las vinculaciones con la epistemología psicoanalítica resultan evidentes, particularmente en lo que cabe a la interpretación de los sueños desde la díada manifiesto-latente (Freud, 1899).

social, enfoque agudizado con la incorporación de la violencia simbólica patente en la desigual distribución del capital lingüístico en función de la posición que se ocupe en el espacio social.

Adicionalmente, la importancia del contexto -o, dicho de otra forma, la constitución del lenguaje desde el sentido práctico- y el poder se ofrecen como algunas de las principales características de Bourdieu en lo que refiere al análisis del discurso, junto con servir de diferenciación con los estudios de lingüística, centrados exclusivamente en el *texto* por sobre el *contexto* (Alonso, 2002).

Finalmente, vemos que más allá de las distintas utilizaciones del término discurso en ciencias sociales, se puede recalcar la existencia de una elemental premisa en común, anterior a la diferenciación teórica: la estrecha relación entre lenguaje y sociedad, lo cual equivale a decir que a partir del enfoque discursivo (entendiendo discurso en general, más allá de las diferencias teóricas en relación al concepto) se presenta la posibilidad de analizar lo social desde el lenguaje. Esta relación también muestra la imposibilidad de separar al poder del discurso, tanto desde sus efectos como en su propia emergencia.

Por su parte, los límites del modelo de análisis discursivo en la teoría sociológica surgen al momento de sostener una sociabilidad meramente ligada al lenguaje, ya que existirían agencias fuera de lo discursivo funcionando en lo social (Alonso, 2002). Por lo tanto, este “giro lingüístico” no bastaría para comprender los procesos, muchas veces contradictorios y paradójicos, de las relaciones sociales. Precisamente, en este punto de apertura a interrogantes extra discursivas es que la noción de discurso en Lacan resulta sociológicamente destacable, ya que por lo propio del objeto del psicoanálisis, hay una incorporación de aquello que quiebra al lenguaje, a saber, la pulsión.

3.3 EL DISCURSO EN LACAN Y LA FORMALIZACIÓN DEL VÍNCULO SOCIAL

La perspectiva del discurso que propone Lacan, si bien se sirve de algunas influencias con los trabajos de la lingüística, a partir de Saussure, y la filosofía, desde el mismo Foucault, está escasamente relacionada con lo anterior citado. Como es de esperar, la especificidad en la noción de sujeto con que opera el psicoanálisis, en comparación a la filosofía o las

ciencias sociales, contribuye a que lo discursivo adquiriera su sentido en la medida que alude al sujeto del inconsciente. En ese marco, vemos que de entrada en el *Seminario XVII: El Reverso del Psicoanálisis* Lacan se encarga de establecer una diferencia conceptual determinante en comparación a otros usos del discurso: en la emergencia del discurso las palabras son prescindibles. El discurso se trataría entonces de “una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional” (Lacan, 1969-1970, pág. 10). Es decir, el discurso se sirve de las palabras pero no se agota en ellas, ubicándose más allá de las “enunciaciones efectivas”, las cuales no son necesarias para que “nuestra conducta, eventualmente nuestros actos, se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales” (Lacan, 1969-1970, pág. 11). A diferencia de las anteriores utilizaciones del concepto, acá hablamos de estructuras que no dependen de enunciaciones explícitas, por lo que pueden advenir sin que sea necesaria la palabra. Más que palabra, estas estructuras son efectos del lenguaje como de lo que de él se escapa, el goce. La alusión a “un discurso sin palabras” enfatiza precisamente las “relaciones estables” que están instauradas de forma previa a las enunciaciones.

Pero hay más diferencias en comparación a otros usos del discurso. Por ejemplo, en Foucault el discurso comprende a una estructura de poder posible en la medida que un sujeto habla (lo dicho o por decir); solo sobre esa base adquiere especial relevancia la separación histórica entre enunciación y enunciado como parte del ejercicio del poder y la consolidación de una *episteme* cada vez más tributaria de la ciencia (Foucault, 1970). Con Lacan, en cambio, asistimos a una noción de discurso que, como dijimos, se encuentra más allá de la palabra:

Los discursos de que se trata no son nada más que la articulación significativa, el dispositivo, cuya sola presencia, el hecho de que exista, domina y gobierna todas las palabras que eventualmente puedan surgir. Son discursos sin palabra, que luego se alojará en ello (Lacan, 1969-1970, pág. 180).

A diferencia de la palabra, que es ocasional, el discurso es duradero. O bien, mientras que la palabra es una eventualidad, el discurso es una estructura permanente que nos recuerda que el ejercicio cotidiano del habla tiene implícito una ubicación en la

estructura discursiva. En términos más simples, podemos sostener que discurso finalmente “quiere decir que en mi relación con el prójimo, con el otro, no puedo inventar nada, estoy obligado a pasar por una estructura del lenguaje que me da un lugar, que le da un lugar a un semejante” (Melman, 2002, pág. 222). La relación social es inseparable del discurso, que tiene un carácter de necesidad para el sujeto; estar fuera del discurso, no asumir una posición dentro de la textura de la relación con otros, significa ubicarse del lado de la negación del malestar y la castración, o sea, asumir rasgos que dificultan enormemente la formación de lazos sociales. Por tanto, de lo que se trata es del lugar que asume el sujeto en la relación con otros. En ese trabajo, cada discurso se encarga de definir una dialéctica de roles desde los cuales el lazo social es posible.

Antes bien, en Freud vimos que el lazo social es posible en la medida que se conjuga la represión pulsional (por vías de la renuncia) y la interiorización de dicha represión en una instancia psíquica superior, el *super-yo*; también la articulación trágica entre sujeto y civilización que se sintetiza en la perspectiva del malestar. Este punto de retorno a un estadio pre-cultural se ofrece como el gran precio a pagar por la habitabilidad en la sociedad y, pese a que se reprime, lo encontramos en el corazón de la relación social, a modo de “oprobio” (Assoun, 2003). Pues bien, todas estas características que desde el psicoanálisis son vistas como sostenedoras del vínculo social remiten a una idea base: la necesaria ratificación del dominio de la pulsión de muerte en lo social. La pulsión se articula como una interrogante que exige la respuesta desde lo social. Dentro de ese plano, hay que tener presente que al ser un efecto de la relación del sujeto con el lenguaje, la pulsión no depende de la historia; sí lo hacen sus manifestaciones y las distintas formas en que lo social se administra esta energía puramente humana:

Para nosotros, analistas, el elemento indeestructible es *la pulsión*. Podemos pensar que cambia la clínica, en el sentido de que cambia el Otro, cambia la historia, hasta el punto de preguntarse incluso si el psicoanálisis es posible, pero sabemos que hay cuatro pulsiones, aquí, en Grecia, en Roma o en el mundo capitalista. Desde luego, el modo de tramitarlas, las diversas maneras en que la cultura administra la satisfacción de la pulsión, puede representar una gran variabilidad (Alemán, 2000, pág. 27).

Siguiendo este camino, vemos que el reconocimiento de la centralidad de la pulsión en la vida anímica y las relaciones sociales adquiere un tinte administrativo y económico, por medio de las funciones que toda sociedad asume cuando le ofrece una respuesta a esta “interrogante pulsional” del sujeto. El contenido de esa respuesta social, la *variabilidad* que menciona Alemán, dependerá de las características de la sociedad a partir de las identificaciones que ofrece. En coherencia con Freud, esta alusión resulta indivisible del malestar subjetivo asociado a la vida en sociedad. Además, la importancia del discurso como regulador de lazos sociales tampoco conduce a considerar una regulación pulsional posible solo desde lo social, ya que, en rigor, el control de la pulsión agresiva es una labor, al igual que el psiquismo, repartida entre agente y estructura¹⁸

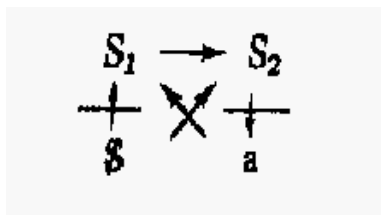
Precisamente, este problema administrativo del lazo social con respecto a la pulsión es lo que viene a formalizar Lacan con la teoría de los discursos, dando una nueva dimensión al problema freudiano del “destino social” de la renuncia y el malestar. En la medida que le otorgan al sujeto una posición, un lugar, en cual ubicarse junto a su deseo y goce, los discursos responden a la interrogante de la pulsión, movilizándola a lo largo de un sistema de relaciones, significaciones y rescrituras sostenidas por la promoción de un tipo específico de lazo social.

3.3.1 Escritura de los discursos

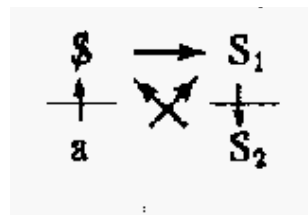
Cuatro son los discursos que presenta Lacan en el seminario XVII. A cuatro discursos, cuatro formas de lazo social:

Esquema N°1: Escritura de los 4 discursos

Discurso del Amo

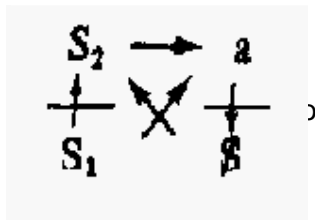


Discurso de la Histérica

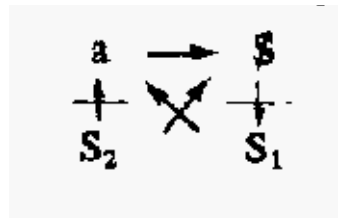


¹⁸ En este punto, vale recordar la labor del super-yo como el primer eslabón de la cadena reguladora que atraviesa lo social.

Discurso del Universitario



Discurso del Analista



Fuente: Seminario XVII, El reverso del Psicoanálisis (Lacan, 1969-1970)

Siendo:

S1 significante amo; **S2**: el saber; **a**: objeto *a*, pérdida de goce; **\$**: sujeto (barrado)

Los discursos corresponden a un esfuerzo por la matematización del vínculo social en función de los conceptos del psicoanálisis. Esta propensión al matema y la fórmula resulta coherente con el momento de la enseñanza lacaniana en que la topología, y las matemáticas en general, ocuparon un rol determinante en la formalización del inconsciente. Esta es la tendencia que sigue la teoría de los discursos, y por ello Lacan nos presenta cuatro “estructuras”, a su vez, “de cuatro patas” (Lacan, 1969-1970), que guardan una influencia directa en las matemáticas, con el llamado “grupo de Klein” (Nominé, 2007). Por esta línea, podemos leer los discursos como una formalización lógico algebraica del vínculo social, coherente con la importancia que le dio Lacan a la capacidad de las fórmulas de excluir al significante (Álvarez, 2006).

En cuanto a su contenido, cada discurso corresponde a una estructura con sus propias particularidades, en lo que respecta a la administración de la renuncia pulsional y el malestar. Se transita de una estructura a otra por “simple permutación circular”, por lo que cada giro forma un nuevo discurso, y con él una renovada promoción de un vínculo social (Lacan, 1969-1970). Por ejemplo, desde el discurso de la histérica al del analista basta con solo girar hacia la derecha. Facilidad en la escritura que no tiene réplica en lo social, ya que la capacidad de tránsito de un discurso a otro está condicionada por los contenidos específicos de las normas sociales, el contexto y la capacidad de los agentes.

Asimismo, lo más relevante para el análisis sociológico es entender que los discursos son formas de lazo social porque cada uno promueve un tipo de relación entre dos *partenaires*, locutor e interlocutor: amo-esclavo en el Discurso del Amo; analista-analizante en el Discurso del Analista; profesor-alumno en el Discurso Universitario; sujeto-Otro en el Discurso de la Histérica (Lesourd, 2006). De esta forma, la estructura se sostiene mediante la relación¹⁹, aunque no necesariamente reciprocidad.

Por otro lado, si bien Lacan remarca que el discurso adquiere su significación como una formalización del trabajo clínico, esto no implica que la validez del discurso como lectura de una relación entre *partenaires* sea meramente clínica. Más bien lo que se trata de remarcar son las potencialidades de la neurosis como un medio de lectura de lo social. En este sentido, la perspectiva del discurso sigue la línea analítica inaugurada por Freud de trabajo en torno a un psiquismo híbrido entre individuo y colectividad.

Finalmente, recordemos que Freud (1937) menciona que hay tres profesiones imposibles: gobernar, enseñar y psicoanalizar. Lacan, por su parte, rescata esta afirmación como apoyo de la teoría de los discursos, vinculando cada profesión a un discurso en específico. El Discurso del Amo es la forma de concebir el arte de gobernar; el Discurso Universitario hace eco de la enseñanza, y el Discurso del Analista de psicoanalizar. El discurso de la Histérica queda fuera de este ordenamiento. De esta forma, apuntamos las profesiones junto con los discursos.

3.3.2 Términos y relaciones

La lectura de los discursos está sujeta a una cadena de repetición de acuerdo a la misma lógica de los cuartos de vuelta:

S1 ... S2 ... a ... \$... S1 ... S2 ... a ... \$...

Algunas anotaciones sobre los términos:

S1: significante amo.

¹⁹ Solo en el caso del discurso capitalista este sostén estructural no tiene cabida, ya que con él la relación se fragmenta, incluso hasta el punto de la anulación del lazo.

Corresponde al significante de la castración que divide al sujeto, lo “barra”, indicándole que el goce pleno es imposible. Aquí cobra especial importancia la renuncia pulsional con la cual trabajamos anteriormente, ya que el significante amo es el agente de la renuncia; empuja al sujeto a la entrada en el registro de lo simbólico: “el significante amo no solo induce sino que determina la castración” (Lacan, 1969-1970, pág. 93). Esta experiencia originaria de renuncia, lleva al sujeto a la necesidad de representación, en la que los significantes amo rotan de acuerdo a las identificaciones.

Como lo enuncia el conocido matema lacaniano, el significante es lo que representa al sujeto ante otro significante, por lo que el sujeto es un efecto de la cadena. A diferencia de Saussure, Lacan (1957) le da un giro a la relación entre concepto e imagen acústica subrayando la primacía del significante por sobre el significado, el cual queda en suspenso a la espera de la significación retroactiva que impulsa el último término. Por esta vía, el significado es contextual, siendo el contenido pulsional del sujeto lo que determina el contexto. En otras palabras, un significante no es igual a sí mismo, porque en la significación interviene el sujeto. Esquivo y variable, el significado encuentra sentido desde la alusión a la subjetividad y la pulsión.

S2: el saber a partir de la red de significantes.

Para Lacan, Freud encuentra un saber muy particular, que no guarda relación con el conocimiento, ya que el sujeto que lo porta “no sabe ni su contenido ni su texto” (Lacan, 1960, pág. 764). Develado gracias a la irrupción freudiana en el campo científico, este saber se externaliza a través de las formaciones del inconsciente. Es decir, la novedad del descubrimiento freudiano, junto con representar una novedad en el tratamiento del sujeto, por significarlo desde la falla, le da un giro a la concepción del saber estrictamente ligada al conocimiento. Así, la digresión freudiana del análisis del sujeto se comunica con el pliegue anterior, el cartesiano, en cuanto al tratamiento del sujeto y el saber.

¿Qué es el saber? Es extraño que antes de Descartes nunca se haya hecho la pregunta por el saber. Fue necesario el análisis para que se suscitara de nuevo. El análisis vino a anunciarnos que hay un saber que no se sabe, un saber que tiene su soporte en el significante como tal (Lacan, 1972-1973, pág. 116).

De esta forma, dos son los momentos claves en la historia del saber: primero Descartes con la irrupción del cogito, y luego Freud con lo inconsciente como espacio reflexivo. De Descartes a Freud hay una complementariedad en cuanto al tratamiento del saber, siendo el psicoanálisis la disciplina encargada de apuntar la relevancia del saber “que no se sabe”, el de la otra escena: “el saber es una suerte de memoria acumulada en el proceso de la repetición en la búsqueda de una primera experiencia mítica de satisfacción desde siempre ya perdida” (Cevasco, 2007, pág. 53).

A partir de la alusión al sujeto del inconsciente, el saber se diferencia del conocimiento porque se conduce a la producción de una pérdida (Cevasco, 2007). De ahí que Lacan ubique al saber como medio de goce, como puente entre el sujeto y la muerte: “el saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce. Puesto que el camino hacia la muerte [...] no es nada más que lo que llamamos goce” (Lacan, 1969-1970, pág. 17)

§: el sujeto barrado de la teoría lacaniana²⁰.

Si bien históricamente se reconoce al sujeto como una problemática a discutir dentro de las barreras de la filosofía, con Freud pasa a ser también un problema psicopatológico tratado desde la fractura de la racionalidad. Como Lacan se encarga de subrayar en varias ocasiones, la experiencia psicoanalítica muestra un sujeto que difiere del psicológico, basado en la unidad del sujeto en relación al *yo*, y que aísla “lo psíquico” como si revistiera al individuo. Claramente, este es el movimiento de Descartes que el psicoanálisis viene a cuestionar desde el terreno científico, bajo el impulso del estudio del inconsciente. A partir de Lacan, esta ruptura se vuelve mucho más explícita y la fractura del sujeto se lleva al ámbito del lenguaje. El recurso al significante se encuadra en este

²⁰ Dada su trascendencia en la teoría psicoanalítica, el concepto de sujeto barrado en Lacan adquiere ribetes inabarcables dentro de los marcos de este trabajo. Las aristas que comprende el sujeto lacaniano, que van desde los fundamentos lingüísticos (la inversión de la primacía del significado por la del significante), filosóficos (Nietzsche, Bataille) y topológicos (alusión al nudo borromeo como formalización de lo Real-Simbólico-Imaginario), hasta la literatura sadeciana como expresión del límite entre sujeto y goce, entre otros, nos ubican frente a un campo que exige la extensión. Sin embargo, nos limitaremos a un tratamiento subrepticio que privilegie la comprensión dentro del marco de la teoría de los discursos.

impulso, e interviene desde la importancia de la lingüística de Saussure en la escena intelectual francesa, por ejemplo, en la antropología de Levi-Strauss.

En este contexto de ascendente importancia del lenguaje como modelo de análisis, aparece la noción de sujeto dividido (\$) por el significante. Tratamiento del sujeto tributario de Freud, pero que adquiere sentido desde la batería conceptual de Lacan. Inseparable del significante, el sujeto surge como su efecto: “ahí, en este punto de enlace, especialmente éste, el primero, sin duda, del S1 con el S2, ahí existe la posibilidad de que se habrá esa falla que se llama sujeto” (Lacan, 1969-1970, pág. 93).

Ahora bien, lo que indica la barra en el sujeto no es su anulación ni su inexistencia. Tampoco su muerte (idea punta del postmodernismo francés). Más bien, de lo que se trata con la barra es de subrayar la marca indeleble del lenguaje en la subjetividad (el mismo inconsciente es una consecuencia de lo humano como ser-hablante).

En el preciso instante en que interviene S1 en el campo ya constituido por los otros significantes en la medida en que se articulan ya entre ellos como tales, al intervenir sobre otro, sobre otro sistema, surge esto, \$, que es lo que hemos llamado el sujeto en tanto dividido (Lacan, 1969-1970, pág. 13)

Desde el momento en que el hombre está representado por S1, se distingue de los demás seres vivientes; toda su animalidad queda atravesada por el lenguaje.

a: objeto a, el objeto-causa del deseo

Es el objeto deseado por el sujeto pero que el significante no logra asir, por lo que tampoco resulta simbolizable. El objeto nace de la misma relación entre S1 y S2 que tiene como intermediario al sujeto. Sin embargo, constituye un producto particular, porque se presenta como pérdida. De la relación entre S1 y S2 que intenta representar al sujeto hay una parte que se resiste a la simbolización, esto es, el objeto a.

El objeto a nos comunica con el goce, concepto central en Lacan y que en la teoría de los discursos enfatiza²¹. El goce es aquello que desde la concepción sociológica del

²¹El concepto de goce [*jouissance*] es central en la teoría de los discursos y en general en el corpus teórico del psicoanálisis lacaniano. El término tiene sus raíces en Freud, concretamente en el “Más allá del principio del placer” (Freud, 1920), donde a partir de experiencias con las neurosis de guerra y sobre todo con la observación de los juegos de su nieto, Freud se da cuenta de una compulsión de retorno a hechos traumáticos realizados contra toda voluntad pero que, no obstante, continuaban evocándose en la transferencia. Los

discurso se toma como extra discursivo, es el más allá del lenguaje. La teoría de los discursos usa al objeto *a* como estrategia de simbolización de lo que es imposible de simbolizar, funcionando como un artilugio lacaniano para nombrar lo imposible (Nasio, 1992).

De esta forma, discurso resulta inseparable del goce (no simbolizable): “del discurso, sin embargo, está claro que no hay nada más candente que lo que se refiere al goce” (Lacan, 1969-1970, pág. 74). Pero también del deseo, que sí se puede significar. Así pues, una vez surgido S1, nace el sujeto a partir de la relación con S2, en el marco de la experiencia originaria de renuncia pulsional. Al mismo tiempo, surge la función del plus-de-goce: “esta función [la del plus-de-gozar] aparece debido al discurso y demuestra en la renuncia al goce un efecto de discurso mismo” (Lacan, 1968-1969, pág. 17)

Resulta muy evidente que el goce constituye la sustancia de todo lo que hablamos en el psicoanálisis [...] El goce tiene ese alcance que nos permite introducir la función propiamente estructural del plus-de-gozar[...] Todos los que siguen desde hace un tiempo suficiente lo que enuncio ven que la relación del plus-de-gozar con la plusvalía gira en torno de la función del objeto *a* (Lacan, 1968-1969, pág. 41).

Que la función del plus-de-gozar aparezca gracias al discurso, indica que es la renuncia al goce en la castración lo que posibilita la emergencia del deseo, y su exceso, el plus-de-goce. La renuncia produce un “efecto de discurso” al empujar al sujeto a una búsqueda de sentido a través de las distintas formas de vínculo social, las cuales se pretenden conceptualizar con el discurso como forma de lazo social.

En resumen, los conceptos de repetición y goce son elementos centrales en el establecimiento del lazo social (desde el discurso). El discurso en Lacan remite a la

pacientes volvían constantemente a los sucesos de la guerra tal como el nieto de Freud parecía centrar su atención en el “quitar” más que en el “recibir” un juguete. Claramente, estos comportamientos sometían a crítica la, hasta ese entonces, centralidad del principio del placer (mantenimiento de la tensión más baja) como rector de la vida anímica. De allí entonces que el “más allá del principio del placer” sea esta “compulsión de repetición” instalada en el corazón del psiquismo (Freud, 1920). Apoyado en este giro de Freud para encarar la pulsión, Lacan le da forma a su concepto de goce, que se articula entonces como este producto de la repetición, que nada tiene que ver con el disfrute o el placer. A diferencia del placer, el goce no se relaciona con una “ganancia”, ni tampoco con la felicidad. El goce surge en la oscuridad de la subjetividad, para enrostrarle al sujeto la posibilidad siempre latente de ser superado por ella.

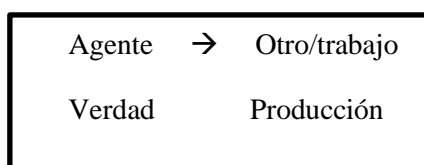
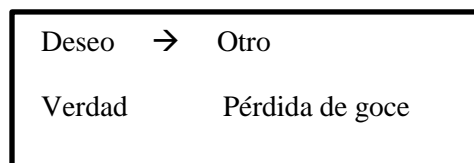
Además, el goce está cargado de impersonalidad, y en eso se diferencia del deseo, lo cual quiere decir que no es que *nosotros* gocemos de un objeto, sino que *algo* goza en nosotros a partir de nuestro cuerpo, “por fuera de nosotros” (Nasio, 1992, pág. 54). Por lo que la alusión al goce se puede reducir a la experiencia con un afuera desde el propio cuerpo.

estructura significante, y con ello al lenguaje desde el énfasis en el “orden simbólico”; pero también a un “más allá” del lenguaje a través de la alusión al objeto a (plus de goce). A diferencia del deseo, el objeto a no está del lado del significante, configurándose como un resto que se pierde en la representación del sujeto en la cadena significante. Como veremos a continuación, esto resulta bastante coherente con la ubicación del objeto a en la posición de la producción/pérdida en el discurso del amo.

3.3.3 Los lugares

Junto con la escritura tradicional de los discursos, Lacan menciona que estas estructuras de cuatro lados pueden leerse también desde la función que cumple cada lugar. Así, por cada discurso tenemos, además de la relación que promueven, una manera de ordenar elementos y distribuir roles. Con las distintas presentaciones de la teoría de los discursos en los seminarios XVII, XVIII, y XX, se integran estas funciones de la siguiente manera:

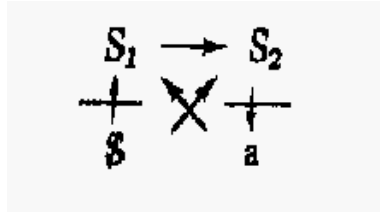
Esquema N°2: Los lugares



Fuente: Seminario XVII, El reverso del Psicoanálisis (Lacan, 1969-1970)

Por lo tanto, la lectura de los discursos varía según la distribución de los términos en los lugares.

3.3.4 Discurso del Amo (gobernar)



Apoyado en la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, y sobre todo en la lectura de Kojève de *La Fenomenología del espíritu*, Lacan da forma al discurso encargado del arte de gobernar. El Discurso del Amo corresponde a un operador histórico de eficacia ancestral, visible, en un mayor o menor grado, en todas las épocas de la historia. Por excelencia, el discurso del amo es la formalización del poder político. Acá se promueve un tipo de vínculo social donde los roles quedan claramente establecidos y, al situarse en el discurso, el sujeto moviliza la renuncia pulsional en post de la obtención de una posición en el lazo social.

El detalle de los lugares nos muestra que el S1, el significante amo, está en posición de agente del discurso. Este lugar es el del amo, o más precisamente “la función de significante en que se apoya la esencia del amo” (Lacan, 1969-1970, pág. 19), ya que, finalmente, el poder del amo se legitima en el lenguaje y desde allí se renueva el ciclo de poder. El S1 es el significante de la ley, cuya función es ordenar. La acepción de ley, no obstante, difiere del sentido jurídico en pos de uno estructural, relacionado más con la norma de castración simbólica, o de renuncia, que con el respeto a un marco explícito de prohibiciones (Álvarez, 2006). En ese sentido, la “ley” conserva su faz superyoica de obediencia a una prohibición interiorizada, casi inexistente explícitamente o a nivel consciente, pero que, no obstante, se respeta aún con mayor fuerza. La relación sujeto-Ley es central en el funcionamiento del Discurso del Amo, ya que desde la sumisión al orden, al mandato superyoico del gobierno, el sujeto resuelve la encrucijada del destino social del malestar. Por lo tanto, la posición de agente del significante amo subraya que la mantención del orden simbólico es fundamental al momento de garantizar las identificaciones. Dicho de

otro modo, el discurso del amo nos lleva al sostén identitario desde la primacía de la estructura por sobre el individuo

Desde este S1 se establece la relación con S2, ubicado en el lugar del trabajo. Si el S1 representaba al amo, el S2 corresponde al esclavo, que es el sostén del saber. Que sea el esclavo, y no el amo, el que guarda el saber, significa que a partir del reconocimiento del esclavo como portador de saber el discurso “marcha” (reciprocidad de un amo en falta y un esclavo “que sabe”). Pero ¿qué sabe el esclavo? Al respecto, la respuesta de Lacan es precisa:

He aquí lo que constituye la verdadera estructura del discurso del amo. El esclavo sabe muchas cosas, pero lo que sabe más todavía es qué quiere el amo, aunque este no lo sepa, lo que suele suceder, porque de otro modo no sería un amo. El esclavo lo sabe, y ésta es su función como esclavo. Por eso la cosa funciona, puesto que sea como sea todo esto ha funcionado durante bastante tiempo (Lacan, 1969-1970, pág. 32).

Lacan rescata que en la antigüedad, el portador de saber es el esclavo en posición S2, y el amo (S1) es quien se dirige hacia el esclavo para usar este saber fuera de él. El amo no tiene ansias de saber ya que no lo necesita, él solo administra el poder. El esclavo sabe muy bien lo que quiere el amo, es decir, es quien tiene la respuesta sobre este deseo ajeno. Tal afirmación se ofrece discordante con el sentido común acerca de que el ejercicio del poder por parte del amo estaría sustentado por un saber específico que el esclavo desconoce. Contrario a esta lectura, Lacan encuentra en el esclavo la figura que sostiene la estructura del discurso. Sin duda, en este punto resulta determinante la influencia de Hegel (a través de Kojève) en lo que cabe al tratamiento del deseo del amo, el saber del esclavo y la lucha por el reconocimiento.

El esclavo renuncia a la vida producto de la angustia ante la muerte (Cevasco, 2007). Es decir, no se atreve a dar el paso que sí ha dado el amo al involucrar su vida en la captura del poder. El amo asume el riesgo que lo acerca a la muerte mientras que el esclavo cede producto del temor. De todas formas, si bien el esclavo no cede a su angustia, sí encuentra una posición dentro del campo de relaciones a partir del saber que porta. De esta forma, se crea un circuito que reproduce un modo de relación social desde la dialéctica entre el sacrificio del amo y el saber del esclavo. Todo esto, sobre la base de una relación

de desigualdad: “la sociedad se funda pues sobre la base de una desigualdad, puesto que uno, que es el amo, arriesga su vida, pero el otro que es el esclavo, forzosamente tiene que ceder” (Cevasco, 2007, pág. 50). Y cede con su vida, ya que efectúa la renuncia del goce, que queda expulsado a nivel de producto discursivo. El objeto a, plus de goce, se ubica en la posición de producto constituyendo el resto no simbolizable de la relación entre S1 y S2. El objeto a es lo que se escapa al dominio del amo, el resto imposible de significar.

Así también, vemos que el sujeto dividido se encuentra en el lugar de la verdad. Para leer este lugar, hay que tener presente que para Lacan la verdad está al nivel del medio decir, donde se le escapa al sujeto por las propiedades del lenguaje. Dichas propiedades, o, mejor dicho, dificultades, relacionada a la imposibilidad de representación completa –el lenguaje no puede escribirlo todo, hay restos no simbolizables–, dividen al sujeto al ofrecerle identificaciones parciales. La verdad es siempre limitada, siempre a medias. “No se puede hablar de lo indecible” nos dice Lacan (1969-1970, pág. 54), para apuntar las limitaciones del lenguaje en relación a la verdad. Efectivamente, la verdad que el sujeto busca se sitúa en los límites del registro del significante, allí donde aparece el llamado “gocce”. La verdad se presenta limitada porque el propio sujeto habla desde la falta originaria.

En rigor, que el sujeto barrado por el significante se encuentre en el lugar de la verdad (oculta), significa que la falta misma está silenciada por la estructura, por la norma de vinculación social desde el obedecimiento a la ley. De esta forma, la división del sujeto queda enmascarada en el marco de las relaciones de desigualdad (orden y obediencia). En este lazo social, más que en ningún otro, hay un sacrificio individual respecto al fluir de la pulsión en pos de la estructura social. Por esta vía podemos leer al Discurso del Amo como otra manera de nombrar el privilegio de la estructura por sobre el agente, o también una manera de sostener el vínculo social a partir de la agregación normativa.

Una de las vías de reflexión sobre la eficacia de este discurso tal y como lo confirma la historia, radica en que en este modo de lazo social hay un reconocimiento del saber del

esclavo, independiente de los intentos por quitárselo²². Por más que la relación amo-esclavo tenga una jerarquización, el hecho de darle un lugar al esclavo dentro del discurso tiene un efecto en sí mismo. El esclavo asume su posición degradada respecto al amo porque se le legitima un saber, que finalmente para Lacan será un saber sobre el propio deseo del amo.

Por lo tanto, con el Discurso del Amo, vemos que se plantea una interrogante en torno al poder y al gobierno, donde la administración social del malestar en la cultura adquiere una forma de obediencia a la norma del amo. Este amo puede adquirir distintos cuerpos en lo social, por ejemplo, un líder político, una religión o también un saber. Cualquiera sea la manera de materializarse, el Discurso del Amo refleja el lazo social de dependencia entre sujeto y normas más allá de la alusión a sociedades pasadas.

Ahora bien, la antigüedad del Discurso del Amo y su permanencia en el plano de las relaciones sociales es algo que constantemente Lacan se encarga de mencionar desde la dialéctica amo-esclavo que lo sostiene. Sobre esa base, la relevancia del discurso del amo remite siempre al mismo punto: su constancia en la historia. Efectivamente, este discurso mantiene una eficacia histórica que merece ser pensada, ya que pese al poder y sus efectos “nocivos”, los individuos trabajan: “¿cómo dicho discurso, que se entiende tan maravillosamente bien, puede haber mantenido su dominación? Tal y como lo prueba este hecho, que explotados o no, los trabajadores trabajan” (Lacan, 1969-1970, pág. 181).

En este sentido, quizás una de las producciones más brillantes en torno a la temática del poder, la capacidad de gobernar y la obediencia humana, sea el “*Discurso sobre la servidumbre voluntaria*” del joven Etienne de la Boétie. En este texto de 1548, eminentemente crítico del régimen absolutista, nos encontramos con una interrogante inaugural acerca del sometimiento humano a la ley del amo:

De momento, quisiera tan solo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a

²² El rol de la filosofía es determinante en esta pretensión, ya que ha intentado sustraer constantemente el saber del esclavo. Desde Platón hasta Hegel se ratifica la progresiva apropiación del saber a la esclavitud por la operación del amo. Esta voluntad de sustracción filosófica al saber del esclavo la impulsa la relación entre filosofía y verdad (Lacan, 1969-1970).

contradecirlo. Es realmente sorprendente –y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos– ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos (De la Boétie, 1548, pág. 45)

El discurso de La Boétie está teñido de inverosimilitud ante la aparente obediencia ciega de las masas. Al joven lo atormenta el por qué los hombres, más allá de todo reconocimiento sobre el contenido de sus servidumbres, más allá de todo usufructo del amo, continúan respondiendo a sus órdenes. Pero lo importante es que, como nos anticipa el título del discurso, la cuestión central en esta obediencia es que está mediada por la voluntad. Ya no se trata de una cuestión de sometimiento a las normas a partir de la obligación a hacerlo. Más bien, el tema central es saber cómo los hombres llegaron a este punto de involucrar su voluntad como agente de subordinación.

En definitiva, si los hombres obedecen al amo, y continúan haciéndolo durante mucho tiempo, es porque han involucrado su deseo de servidumbre. Esto es lo determinante: la servidumbre plantea la duda acerca del deseo. Sobre ello, Clastres (1976) ha identificado de manera precisa esta cuestión de la siguiente manera:

No es que el hombre nuevo haya perdido su voluntad, es que la dirige hacia la servidumbre: el pueblo, como si fuera víctima de un hechizo, de un encantamiento, quiere servir al tirano. Y al no ser deliberada esta voluntad encubre su verdadera identidad: el deseo (Clastres, 1976, pág. 125).

Desde el Discurso del Amo lacaniano, esta interrogante sobre el deseo de obediencia se aclara con la inserción del saber del esclavo. Saber muy especial, porque es sobre el propio deseo del amo. Consecuentemente, a partir de este saber se mantiene el vínculo, y por lo mismo hay una eficacia de este modo de relación social como rector de la vida humana. A partir de Lacan podemos decir que esta servidumbre voluntaria se mantiene porque la coacción no está sola, también hay reconocimiento y administración del deseo. En ese sentido, no sería solo el “deseo de servidumbre” lo que mantiene a los hombres bajo el sometimiento de la ley del amo, también hay un saber del esclavo que resguarda la relación de dependencia.

Por cierto, aunque de manera tangencial, también La Boétie rozaba este saber del esclavo en relación al amo:

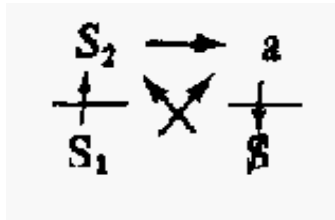
El labrador y el artesano, por muy sometidos que estén, quedan en paces al hacer lo que se les manda, mientras que el tirano ve a los que lo rodean acechar y mendigar sus favores. No basta con hacer lo que les ordena el tirano, sino que deben pensar lo que él quiere que piensen y, a menudo, para complacerlo, *deben incluso anticiparse a sus deseos*. No están solamente obligados a obedecer, sino que deben también complacerlo, doblegarse a sus caprichos, atormentarse, matarse a trabajar en sus asuntos, gozar de sus mismos placeres, sacrificar sus gustos al suyo, anular su personalidad, despojarse de su propia naturaleza, estar atentos a sus palabras, a su voz, a sus señales y a sus guiños, *no tener ojos, pies ni manos como no sea para adivinar sus más recónditos deseos, o sus más secretos pensamientos*. ¿Es esto vivir feliz? (De la Boétie, 1548, pág. 69; cursivas nuestras).

Sin duda, en este fragmento del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, desfilan los tópicos tratados en el Discurso del Amo. Tanto el saber del esclavo acerca el deseo del amo, como la anulación del sujeto en el marco de las relaciones de poder, destacan como problemáticas fundamentales que mantienen una tremenda vigencia al momento de analizar las relaciones sociales contemporáneas. Esto porque si generalizamos la interrogante de La Boétie, vemos que su cuestionamiento, finalmente, remite a la problemática del vínculo entre sujeto y poder, interrogante que no se agota con los cambios sociales.

Asimismo, esto plantea la relevancia de las relaciones de poder (desigualdad) como parte inherente del lazo social, ya que no hay que olvidar que el amo, en tanto figura rectora, es capaz de articularse de múltiples formas y asumir variados códigos. Por lo mismo Lacan trata al amo como un significante.

Finalmente, una aplicación de la eficacia del discurso del amo como operador político puede encontrarse en el contenido de las respuestas de Lacan a la interpelación universitaria de la cual el seminario era testigo frecuente. Ante una extensa interpelación de los universitarios, cuyo horizonte era escuchar, de la voz de Lacan, una “crítica del psicoanálisis”, Lacan replica: “les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad de desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello”, para concluir tajantemente: “a lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán” (Lacan, 1969-1970, pág. 223).

3.3.5 Discurso Universitario (enseñar)



Mediante un cuarto de vuelta llegamos al discurso universitario, discurso que se sustenta en la relación del enseñante-alumno y que se ofrece como el modelo de lazo social representativo de la modernización y el progreso científico. A diferencia del discurso del amo, donde el significante ocupaba la función de agente, acá ese puesto está destinado al saber. El S2, el saber, se presenta como la dominante del discurso dirigiéndose al objeto a, el plus de goce, ubicado en el lugar del trabajo. El producto (y pérdida) de este discurso es el sujeto, mientras que el significante amo está en el lugar de la verdad.

En comparación al Discurso del Amo, el Discurso Universitario no funciona mediante el respeto por la ley del amo y la ubicación del esclavo como soporte discursivo desde la renuncia a la vida. Más bien, acá el amo le da su lugar al saber: “aquí el S2 ocupa el lugar de dominante en la medida que el saber ha ido a parar al lugar del orden, del mando, al lugar ocupado en un principio por el amo” (Lacan, 1969-1970, pág. 109).

Ahora bien, la noción de saber a la que hace referencia este discurso alude a la que ha forjado la ciencia moderna. Por lo tanto, este saber solo es posible a partir de la irrupción de Descartes en la historia de las ideas: “la ciencia solo nació el día que alguien, en un movimiento de renuncia a este saber, mal adquirido, si puedo decirlo así, extrajo por primera vez la función del sujeto de la relación estricta de S1 con S2, me refiero a Descartes (Lacan, 1969-1970, pág. 21)

En rigor, la operación cartesiana inaugura una nueva modalidad de saber, en donde el sujeto queda excluido. De ahí en más, al separar al sujeto de la cadena del saber mediante el privilegio absoluto por el enunciado (por sobre la enunciación), Descartes no solo contribuye a una nueva conceptualización de la ciencia, ahora “modernizada” desde esta nueva *episteme*, también favorece el cuarto de vuelta hacia el discurso universitario. Con

ello, también asistimos a otra forma de relación entre *partenaires*; ya no será amo-esclavo sino estudiante-maestro.

Ahora bien, que este saber se ubique en la posición del amo no implica la inexistencia de la ley ni la ausencia de poder. El poder se mantiene porque el imperativo categórico también permanece, con la salvedad que ya no se personifica, ahora es puro saber, enunciados exentos de sujeto por más que se depositen en individuos: “No crean que el amo está todavía ahí. Lo que permanece es la orden, el imperativo categórico. *Sigue sabiendo*. Ya no hace falta que haya nadie ahí. Como dice Pascal, estamos todos embarcados en el discurso de la ciencia” (Lacan, 1969-1970, pág. 111). De esta forma, el saber se articula como un imperativo de progreso -“sigue adelante, sigue sabiendo cada vez más” (Lacan, 1969-1970, pág. 110)- en el cual el sujeto ya no es necesario desde que Descartes lo expulsará como forma de escritura de la ciencia moderna. Precisamente, el S1 en posición de verdad (oculta) indica esta separación entre el saber y la verdad como forma de mantenimiento de un saber fuera del esclavo y un poder sin amo identificable. El nuevo amo es la búsqueda del saber y su renovación, el progreso científico y la ciencia.

Esta búsqueda y renovación perpetua del saber, es lo que sostiene la posibilidad de lazo social en este discurso. Para ello, se requiere un enseñante que hable desde el “todo-saber” de la ciencia y un estudiante que privilegie la repetición antes que la reflexión. Dicho de otra forma, en el Discurso Universitario, “el saber que estaba del lado del esclavo ahora está del lado del amo. El profesor de la universidad no se dirige al Otro para conseguir un saber; en eso tiene poco que ver con Sócrates. El universitario sabe e impone su saber a los demás” (Nominé, 2007, pág. 100). Por ello, la imposición de saber y la ilusión de significar al objeto a, mantienen el circuito de repetición en el que el estudiante, entendido como sujeto más allá de la repetición de enunciados, queda relegado, o mejor

dicho, transformado en un mero producto. Además, este discurso vuelve manifiesta la estrecha relación entre saber y poder²³.

Al igual que en el caso del discurso del amo, los diálogos de Lacan con los estudiantes que interrumpían las sesiones como ejercicio de emplazamiento al mundo académico, añadidos como anexo en la transcripción del seminario, ejemplifican el uso del Discurso Universitario como herramienta de análisis del contexto. La lectura lacaniana del estudiante como mero producto, casi al nivel de un objeto de mercado se vuelve manifiesta en estas discusiones: “ustedes son producto de la universidad y demuestran que son la plusvalía, aunque solo fuera por lo siguiente [...]: es que ustedes mismos salen aquí igualados a más o menos unidades de valor” (Lacan, 1969-1970, págs. 216-217). Coherente con el contenido del Discurso Universitario, esta acusación provocativa subraya cómo, en el marco del academicismo universitario, la reflexividad del estudiante queda supeditada a los enunciados-amo de la ciencia, relegando al propio estudiante al estatuto de recipiente vacío, dispuesto a llenarse con los saberes traspasados por la institución²⁴.

Sin duda, este discurso no tendría sentido de alusión ni de permanencia, si no fuera por la validación social de la ciencia en el plano de las relaciones humanas y el desarrollo de las sociedades modernas. En esa línea, vemos que una manera de identificar la importancia del Discurso Universitario en la época contemporánea como promotor de relaciones sociales derivadas de esta administración pulsional, es el análisis en torno a los efectos “discursivos” (usando la acepción más sociológica del término) de la masificación de la información que ha propiciado la era tecnológica. Efectivamente, la expansión de internet, si bien ha contribuido a innumerables utilidades que antes no existían, como la difusión de información y la conectividad, también se ha imbricado, y de alguna manera promocionado, con la relación de dependencia de los enunciados con el saber. Ninguna otra

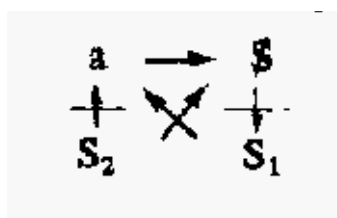
²³ Desde variados lugares, por ejemplo, en la alusión a la disciplina y el control del cuerpo como ejes de la cultura occidental de los últimos tres siglos, Foucault ha profundizado de manera excepcional este vínculo entre saber y poder.

²⁴ Esta lectura crítica e irónica respecto a la institucionalidad como agente de transmisión de saber al precio de la reflexividad se asemeja bastante a la conocida “concepción bancaria de la educación” tratada extensamente por Paulo Freire.

época de la historia ha tenido tan a la mano como nosotros la verificación de los criterios de verdad de los enunciados, por ejemplo, mediante una sucesión de “clics” en un teléfono cuya respuesta es inmediata.

Si el Discurso Universitario promueve un sujeto estrictamente dependiente de la verificación de los enunciados, vemos que las sociedades contemporáneas resultan ampliamente fecundas para la promoción del paradigma de lazo social que conceptualiza el Discurso Universitario. En ese sentido, podemos decir que lo social contemporáneo lleva “lo universitario” más allá de las fronteras de la Universidad misma.

3.3.6 Discurso del Analista (psicoanalizar)



El siguiente cuarto de vuelta nos conduce al discurso del analista, en rigor, del psicoanalista, ya que siguiendo la línea de las profesiones imposibles que sirven de guía para entender los discursos, este discurso viene a conceptualizar la voluntad de psicoanalizar. El lazo social se sostiene desde la relación analista-analizante, el primero graficado en la parte izquierda del esquema, y el segundo en la derecha. De esta forma, vemos que el agente del discurso es el objeto a, que se dirige al sujeto que ahora está en la posición del trabajo. El “a” en tanto agente simboliza el retorno como síntoma de lo reprimido de los anteriores discursos (Álvarez, 2006).

La relación que se establece desde el agente al trabajo corresponde a la invitación que hace el analista al analizante a hablar, a enunciar todo lo que se le ocurra. Lacan destaca este punto de manera irónica: “venga, diga todo lo que se le ocurra, por muy dividido que esté, por mucho que demuestre que usted no piensa o que usted no es nada en absoluto, la cosa puede funcionar, lo que produzca siempre será de recibo” (Lacan, 1969-1970, pág. 112). De esta invitación a la “asociación libre” que realiza el analista, el sujeto

responde con palabras dichas, y entre ellas, manifiestas u ocultas, con significantes amo. De ahí que el S1 esté ahora en el lugar de la producción.

Asimismo, el último lugar de este discurso, el de la verdad, queda del lado del saber, S2. Sin embargo, el S2 en posición de verdad implica un saber muy particular, que no se relaciona a las significaciones anteriores, este es un saber “que no se sabe”, una verdad en apariencia.

Por el momento, sea como sea, si retomamos las cosas en el nivel del discurso del analista, constatamos que lo que está, en mi forma de escribir [...], en el lugar llamado de la verdad, es el saber, es decir, toda la articulación de S2 existente, todo lo que se puede saber. En el discurso del analista se le pide, a todo lo que se puede saber, que funcione en el registro de la verdad (Lacan, 1969-1970, pág. 114).

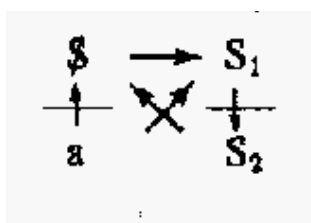
Ahora bien, si para el caso del Discurso del Universitario apuntábamos que la emergencia de Descartes resultaba fundamental, porque desde ese momento se produce un giro en la episteme de occidente, para el Discurso del Analista el referente ya no es Descartes sino Freud. Con Freud se efectúa un segundo pliegue de la racionalidad donde todo lo reprimido retorna, como el inconsciente. Por ello el objeto “a” se ubica como agente discursivo, ya que el movimiento teórico y epistemológico del psicoanálisis se apoya en la falta subjetiva y en el resto no considerado por la ciencia, incluso lo no simbolizable. Esta expulsión del sujeto es de la que se sirve el psicoanálisis para sostener que el mismo sujeto desalojado (forcluido) retorna a través del síntoma. El sujeto eliminado del discurso de la razón “retorna” al discurso científico por medio del diván freudiano. Por lo que en el ámbito del conocimiento, el mismo psicoanálisis se lee como un síntoma de la racionalización moderna.

No obstante, como el mismo Lacan lo apunta, el Discurso del Analista, aparte de ser históricamente reciente (inaugurado con Freud), no es más que un lazo episódico, incluso en la propia instancia de la cura, porque lo que tiene por objetivo es la conducción del sujeto a encontrarse con la falta, y con ello, a encontrarse con la derrota de la simbolización. Mucho antes de 1969, esta idea ya está presente como forma de concebir el vínculo transferencial:

[el psicoanalista] llega así a analizar el comportamiento del sujeto para encontrar en él lo que no dice. Pero para obtener esa confesión, es preciso que hable de ello. Vuelve entonces a recobrar la palabra, pero vuelta sospechosa por no haber respondido sino a la derrota de su silencio, ante el eco percibido de su propia nada (Lacan, 1953, pág. 241)

Esta derrota del sujeto desde las palabras enunciadas, quedará de manifiesto en el Discurso de la Histérica.

3.3.7 Discurso de la Histérica (desear)



El cuarto discurso corresponde al Discurso de la Histérica, discurso que refleja el funcionamiento del deseo. Aquí ya no se hace referencia a las profesiones imposibles, ahora solo se trata de la encrucijada que plantea el deseo al sujeto. En el lugar de agente encontramos al sujeto dividido que habla desde la falta. Este \$ también representa al síntoma: “en el discurso de la histérica, está claro que esta dominante la vemos aparecer bajo la forma del síntoma. El discurso de la histérica se sitúa y se ordena alrededor del síntoma” (Lacan, 1969-1970, pág. 46).

Desde la barra materializada en el síntoma, el sujeto se dirige al S1, el significante amo, ahora ubicado en la casilla del trabajo. La histérica se ubica en el lugar de la falta y desde allí interroga al amo, tratando de quebrarlo en sus certezas –por ejemplo, poner en duda el saber del analista-.

Antes bien, el sujeto (\$) se dirige al Otro buscando significantes amo (S1) que completen su vacío estructural. Sin embargo, esta tarea es siempre imposible, ya que el significante no representa al objeto sino que al sujeto ante otro significante, y con ello, la implacable alienación del sujeto y su división estructural (Lesourd, 2006). Esto es lo que más arriba apuntábamos como el “encuentro con la nada” característico de la instancia del análisis.

Según Aparicio (2007), la pertinencia del discurso histérico radica en que junto con formalizar un tipo de relación con el deseo, el de la histeria, revela la estructura del deseo mismo, y no solo un funcionamiento patológico en particular. Como nos dice Lacan (1969-1979) el Discurso de la Histérica es el “discurso que existió y existirá de todos modos, haya o no haya psicoanálisis” (Lacan, 1969-1970, pág. 33), por lo que su irrupción no dependió de Freud, como sí ocurre en el caso del Discurso Universitario. Aunque, de todas maneras, a partir de Freud se desarrolla una especial vinculación entre histeria y psicoanálisis, debido a que ha sido el discurso que le dio origen. Lacan ratifica esta estrecha relación al elevar a la histeria como la única neurosis con la estructura de un discurso. En rigor, este sujeto barrado hablando desde el síntoma fue el agente de la propia disciplina psicoanalítica. La novedad de Freud en relación a la histeria es que la hace hablar, y aún más importante: la escucha. Simple movimiento de enorme significancia, ya que con él la Histeria deja relacionarse solo con la expiación católica o la interpretación médica (Roudinesco & Plon, 1997).

Ahora bien, a lo largo del Seminario XVII, Lacan reitera que la finalidad del análisis, y el eje del Discurso de la Histérica, se ubica en la llamada “histerización del discurso”, que permitiría ubicar al sujeto desde la angustia de su propia falta. Esta histerización del discurso como parte fundamental de todo análisis remite a la posición del psicoanálisis como excepción en cuanto al saber médico, ya que, en vez de proponerse como un todo-saber, se sitúa del lado de la falta, desde el no-saber. El analista hace hablar al sujeto histérico sin caer en su deseo (saberlo todo sobre él). Fuera de las repercusiones clínicas del dispositivo de la asociación libre en relación a la histeria, nos interesa destacar la idea de que la histeria refleja no solo una modalidad específica de relación con el deseo, sino que también la estructura misma del deseo humano. Además, al interrogar la promesa

de una satisfacción del deseo, el discurso histórico plantea la pregunta por la relación sexual, la complementariedad de los sexos (Aparicio, 2007) y la femineidad²⁵.

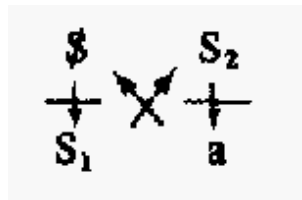
“[el discurso de la histérica] tiene el mérito de mantener en la institución discursiva la pregunta por lo que constituye la relación sexual, a saber, cómo un sujeto puede sostenerla, o, por el contrario, no puede sostenerla” (Lacan, 1969-1970, pág. 98).

El particular modo de afrontar el deseo por parte de la histérica deja entrever todas las fallas de la cultura, desde las relaciones sexuales hasta la integración social. Como lo vimos en la primera parte, la neurosis (de la cual forma parte la histeria en la nosografía psicoanalítica) existe porque la cultura porta con ese rasgo ineficaz por esencia en que de manera estructural no logra, en la relación con el sujeto, la plena integración; siempre habrá esa cuota de insatisfacción subjetiva. Por lo tanto, más que en ningún otro, este discurso aflora la estrecha relación entre sujeto y su “falta en ser”:

En resumen, el sujeto posicionado en el discurso de la histérica busca respuestas que calmen su ansiedad. Interrogada por la levedad de su ser, la cual le resulta insoportable, la histérica se comporta como un investigador científico que procura certezas en su laboratorio, empujando el conocimiento hasta los límites (Gutiérrez Vera, 2004, pág. 335)

3.3.8 Discurso Capitalista

Esquema N°3: Discurso Capitalista



Fuente: Seminario XVII, El reverso del Psicoanálisis (Lacan, 1969-1970)

Por último, la teoría de los discursos se completa con el discurso característico de la época contemporánea. Este quinto discurso corresponde a una incorporación posterior al Seminario de 1969-1970, por lo que se establece como el “+1” de los anteriores. Con la adición del Discurso Capitalista se pierde el sostén de la estructura de cuatro lados. El

²⁵ La estrecha relación entre la femineidad y la histeria existe mucho antes que la palabra de Freud apareciera en la historia de las ideas. Ya desde los griegos se había relacionado a la mujer con esta afección: etimológicamente, histeria proviene del griego *hyster*, que significa útero.

esquema de los cuartos de vuelta se quiebra y la estructura ya no gira. Presentado en una conferencia en la Universidad de Milán, en 1972, el Discurso Capitalista responde a una formalización del vínculo social característico de la sociedad posmoderna. Si en el Discurso del Amo el feudalismo era la sociedad tipo para encontrar sostenes desde lo social, ahora la referencia obligada es la sociedad de consumo y el liberalismo económico.

Al revisar el contenido de este discurso desde el esquema, vemos que no se produjo giro alguno para llegar a él. En vez de un giro, lo que ha ocurrido es una inversión en el Discurso del Amo de los términos $S1$ y $\$$, que han sufrido una torsión que los ha cambiado de lugar. De ahí que Lacan apunte el nacimiento de este discurso como una variación histórica del Discurso del Amo (Lacan, 1972). Además de esta torsión, el sujeto se ubica en el puesto de agente, tal y como sucedía en el Discurso de la Histórica, pero con vinculaciones distintas: el sujeto dividido no se dirige al bloque de la derecha que representa al otro *partenaire*, ahora va hacia la verdad del discurso, el significante amo. Curioso movimiento, ya que el puesto de la verdad en los discursos anteriores estaba vedado, era imposible llegar ahí porque la verdad resultaba esquiva, solo era posible recibirla. En el Discurso Capitalista, sin embargo, si el sujeto se dirige a la verdad es porque ya no se preocupa por entablar una relación con otro, por esto no hay más direcciones desde el sujeto que a la verdad, $S1$. De esta manera, no hay relación posible ya que el contacto con el $S2$ está anulado.

La dirección a la verdad guarda efectos nocivos en la subjetividad, ya que este simple movimiento denota una anulación de la barra que constituye al sujeto. Es decir, el Discurso Capitalista niega la renuncia pulsional como momento fundante del psiquismo. La renuncia ya no se reconoce, el sujeto no la siente como posible, o bien se niega a aceptarla. Por lo tanto, ya no se trataría, como era el caso del Discurso del Amo, de un silencio de la pulsión y el malestar desde el obedecimiento a las normas. Más bien, ahora se plantea un rechazo de la imposibilidad: el discurso capitalista pretende anular la división del sujeto por la vía de la interiorización del modelo de mercado.

Asimismo, el lugar del locutor que se encarna en la relación $S/S1$ viene a representar el capital (Lesourd, 2006). La salvedad es que, como se acepta desde Marx, en el capital no hay sujeto, es pura impersonalidad, por lo que este discurso se aleja de lo humano para acercarse a la automatización. Ese es el motivo por el cual la única relación que se promueve ya no es entre *partenaires* sino entre sujeto y *gadgets*, individualidad y máquina (Alemán, 2000). En tanto artificios en constante renovación que responden al progreso de las técnicas (post)modernas, los *gadgets* se leen como apología del triunfo del hombre sobre la naturaleza. Efectivamente, los avances de la técnica a lo largo del siglo XX, manifiestos en terrenos diversos (médico, tecnológico, tele comunicacional), han contribuido, junto con un inobjetable mejoramiento de las condiciones de vida de la población (por ejemplo, en lo que respecta a esperanza de vida o conectividad), a limitar paulatinamente el contenido metafórico del juicio freudiano del sujeto moderno como “dios con prótesis”. Una multiplicidad de objetos se han vuelto imprescindibles, tanto en la vida privada como la pública creando una dependencia subjetiva que destaca este discurso.

Por otra parte, la negación del vínculo entre *partenaires* no implica desvanecimiento de las relaciones de poder. Esto es muy importante, ya que la negación de la falta en el sujeto no ha significado una ganancia en cuanto a la libertad individual. Pese a que no hay un amo explícito que se legitime en la administración del poder, sí existen imperativos categóricos rodeando al sujeto. La especificidad del Discurso Capitalista radica en que estos imperativos hablan un lenguaje reciente, el del liberalismo económico de la sociedad de consumo. Así pues, el imperativo categórico de este nuevo discurso es el mandato superyoico al goce. Hay que gozar como sea y a partir de un objeto cualquiera. El goce interpela al sujeto, en el sentido más althusseriano del término, forzándolo a la vehiculización de su falta en el mercado. Desde el punto de vista sociológico, el mandato al goce implica una negación de la ética de la renuncia mediante la que se conformaba tanto la subjetividad como el vínculo social en la modernidad. Es decir, el paradigma del calvinista weberiano, que ratifica su sentido social desde la ascesis, no tiene asidero ni respaldo en el

modo de relación del Discurso Capitalista, discurso encargado de formalizar el hedonismo contemporáneo de las relaciones sociales.

De esta manera, la dependencia del sujeto al goce se grafica en el retorno inmediato del objeto a, plus de goce. El vector a-\$ representa esta atadura subjetiva, dado que el producto/pérdida vuelve al agente e inmediatamente gira a la verdad. Este es el circuito de repetición que caracteriza al vínculo contemporáneo: el producto entendido como resto retorna inmediatamente al sujeto creando la ilusión de que la falta no existe. Por lo mismo, la forma de resolución social ofrecida por el Discurso Capitalista al problema del malestar en la cultura se sostiene en la anulación del malestar. Curiosa respuesta: el amo invisible de este discurso crea la ilusión de que no hay malestar ni falta. El material ideal de ratificación de este enunciado se encuentra en el consumo. Allí se invita al sujeto a obviar su falta, y aunque la sienta presente se le promete taparla a partir del eventual placer proveniente de los objetos. En este modo de vinculación social, la imposibilidad inherente al sujeto, a saber: la ley de limitación al goce, se encuentra eliminada (S1, significante amo, en posición de verdad), lo que incide en que exista ilusión de una unión entre sujeto y objeto (Lesourd, 2006).

No obstante, al ser una condición inherente del ser hablante, la división del sujeto no se puede eludir, ya que su presencia es el motor de la cultura. Lo que hace el Discurso Capitalista es funcionar desde una promesa que no tiene asidero en lo social, por lo mismo el sufrimiento psíquico se mantiene resistente a toda promesa de representación plena:

Es patente que no escuchamos una gran voz para decir que el capitalismo es el paraíso, escuchamos exactamente lo contrario. Entonces la idea de Lacan es que la abundancia –se podría decir con esa palabra-, la actual abundancia es equivalente a la producción de una falta que se agujerea siempre más en los individuos (Soler, 2007, pág. 142).

Finalmente, lo que el Discurso Capitalista devela es un malestar re significado a partir del goce como imperativo social de identidad. Por paradójico que parezca, el nuevo malestar es la negación del malestar mismo, la deslegitimación social de la falta. Esta es la astucia del discurso contemporáneo (Lacan, 1972).

3.4 PERSPECTIVAS A PARTIR DE LA TEORÍA DE LOS DISCURSOS

A partir de la relevancia de lo simbólico, Lacan pone en relación el abanico conceptual freudiano con otros saberes y vanguardias a las que Freud no accedió. De esa voluntad de relación, impulsada como un retorno a la esencia de la teoría freudiana, se origina una renovación teórica en el movimiento psicoanalítico. Para lo que nos convoca, estas nuevas lecturas también vienen a renovar el tratamiento sobre los lazos sociales y el malestar en la cultura. Este es el caso del complejo de Edipo, que como vimos en la primera parte, se presenta como la gran estructura para comprender la socialización desde la teoría freudiana de la pulsión. Recordemos que este momento, vital para el desarrollo sexual e identitario, es tomado por Freud como una experiencia crítica a los ojos del sujeto, vivida a nivel inconsciente, pero que guarda una enorme función social mediante la internalización de la normas sociales, siendo la más importante de todas, el tabú del incesto.

El paso de Freud a Lacan en cuanto al problema del Edipo (socialización desde el psicoanálisis) corresponde al de la metaforización de este conflicto. En un primer momento, el de Freud, identificamos la importancia del Edipo como una explicación que se sirve de la tragedia griega como medio de análisis metapsicológico del humano deseo de lo próximo, tocado a partir del incesto, el cual adquiere su permanencia en el sujeto a través del mecanismo de la represión. En esta primera etapa, el Edipo se reduce a una dicotomía deseo-prohibición donde el vínculo incestuoso con la madre (y la relación de rivalidad con el padre) monopolizan el debate. En esta dimensión analítica, la atención se centra en el sistema de “roles” que dan forma a la familia, y por ende, también en las consecuencias subjetivas de los cambios históricos de la institución.

Ahora bien, con Lacan, el Edipo se entiende, ante todo, como parte de una teoría de la cultura. Esta experiencia fundamental para el mantenimiento del vínculo social se analiza como un conflicto sustentado a nivel de metáfora. Es decir, el sistema de roles familiares como agente de conflicto subjetivo importa en tanto se remite a una instancia de lenguaje, en que las realidades efectivas de esos roles son cada vez menos determinantes. De ahí que el padre freudiano se transforme en el nombre-del-padre lacaniano,

Sin embargo, la tarea de análisis de la cultura y del lazo social no se agota con la alusión a lo simbólico. Mejor dicho, lo simbólico no basta para comprender los procesos de relación entre sujeto y cultura. Esta es la idea principal que sustenta la revisión de la teoría de los discursos como formalización del lazo social, ya que cada discurso intenta nombrar y comprender vínculos sociales desde el plano simbólico (el significante) como también del real (goce). Por lo mismo, que el discurso actúe como una estructura que define roles sociales según la posición que asume el *partenaire*, no es, en sí misma, una novedad para el análisis social. Donde radica lo nuevo es que cada discurso se hace cargo del problema de la pulsión y el malestar desde el complemento entre lo simbólico y real. En ese sentido, los discursos de Lacan problematizan lo que desde las ciencias sociales se considera como extra discursivo.

Asimismo, el discurso que nos propone Lacan corresponde a una forma de responder al problema económico y administrativo de la pulsión en lo social. Freud esboza este tópico a partir de la alusión al destino social del malestar como condición inherente del sujeto. Con el apunte de Lacan, los discursos se ofrecen como estructuras que buscan dar un cuerpo social al problema del malestar en la cultura. Con ello, también se distribuyen posiciones y roles de acuerdo a escalas sociales estipuladas. Estas relaciones se asocian a una posición que asume el ser hablante cuando se ubica en cada discurso. Las relaciones no cambian; sí lo hacen las posiciones que asume el sujeto. Asimismo, el solo hecho de ocupar una posición en el discurso ya otorga un sostén al sujeto. No saber la posición que ocupamos en el discurso genera angustia.

Ahora bien, si miramos los discursos del lado de la teoría sociológica, observamos que todos responden al principio sociológico básico de la imposibilidad de separación entre vida social y norma. La primera de todas las normas que el psicoanálisis se encarga de subrayar es la de la castración, la gran herencia subjetiva que sostiene el vínculo social. La función de la castración permite la entrada del sujeto al discurso; si esto no sucede, el sujeto se queda fuera del discurso, por lo tanto cada vez más próximo a la psicosis. De esta forma, lo social se vuelve inseparable del discurso.

Los discursos agudizan la perspectiva psicoanalítica de un vínculo social sostenido libidinalmente. Cada uno promueve un tipo específico de administración del flujo de la pulsión. En rigor, cada discurso representa una forma de relación ente *partenaires*, y como lo destacamos en la primera parte, una relación social desde la lectura psicoanalítica resulta inseparable de la trascendencia del Eros como agente social. Independiente de la especificidad de los discursos, todos administran la pulsión y el malestar de una manera en particular. Por ejemplo, en el Discurso del Amo el malestar es tapado por la eficacia del poder y el control; éste es el modelo de la renuncia por la garantía de la estabilidad. En este discurso la ley lo es todo y por ello el significante amo domina el discurso en posición de agente. Viéndolo desde la dialéctica amo-esclavo, si los esclavos no se revelan, como bien lo esbozó La Boétie, es porque en esa renuncia hay un resto que los representa. Pero lo más importante es que en esta relación de poder está el deseo involucrado desde un inicio. El poder es una forma de relacionar sujetos y no es una mera coacción²⁶. Por lo tanto, lo que aporta el discurso del amo a las ciencias sociales es a complejizar el problema del poder desde la alusión al deseo y al goce.

En cambio, al seguir la lógica del Discurso Universitario, observamos que el malestar es administrado socialmente desde la acumulación de saber. De esta forma, lo que en el Discurso del Amo se tapaba con la obediencia a la ley, aquí se hace con saberes en constante cambio y actualización. Posteriormente, en el Discurso del Analista, lo que sobresale como deriva social del malestar es la conducción del analista al encuentro del sujeto con su división.

El caso del Discurso de la Histérica es particular, ya que el destino social del malestar no está mediado por un objetivo de ocultamiento. Es decir, aquí el malestar recibe la invitación formal de expresarse a través de los síntomas. En tanto agente, el sujeto dividido verbaliza la división como ejercicio de reconocimiento.

²⁶ Esto lo enfatiza el discurso del amo, pero también otros analistas del poder, como Foucault.

Finalmente, con la adición del quinto discurso, el Discurso Capitalista, asistimos a un giro social donde el sostén simbólico ha perdido validez como agente socializador. A diferencia de los discursos anteriores, aquí no hay estructura que sostenga al sujeto y el malestar está, en apariencia, anulado.

Por otra parte, sobre la historicidad de los discursos, resulta interesante el ejercicio de ubicación temporal que nos recuerda Serge Lesourd (Lesourd, 2006). En esta perspectiva, cada discurso, excepto el de la histórica, estaría asociado a una coyuntura que sentó las bases para su emergencia. ¿Por qué no el discurso de la histórica? Porque este discurso nace como consecuencia de la relación del hombre con el lenguaje, por lo que es a-histórico, estructural al sujeto mismo. Como lo menciona Lacan, la histórica, y en particular este discurso, revela la estructura del deseo mismo y su relación con la insatisfacción. De modo que sobre la base de este tipo de vínculo social atorado en la falta subjetiva, el primer discurso que mejor se complementó con él fue el del Amo. En el Discurso del Amo la falta se tapa mediante la renuncia y la distribución de los roles claramente jerarquizados; es una respuesta inmediata a la falta subjetiva mediante el “gobierno”. Si bien es cierto que el sujeto es lo que está eliminado o silenciado en este discurso, la importancia y permanencia del Discurso del Amo como operador histórico nos muestra que en su modalidad de lazo social hay algo, un resto, que el sujeto resigna como garantía de acople social (Lesourd, 2006).

Esta importancia del Discurso del Amo, cuyo *súmmum* es la época monárquica, queda paulatinamente relegada desde que la ciencia moderna adquiere centralidad en lo social. Hablamos acá de lo que en un principio mencionamos, en base a Freud y “El malestar en la cultura”, como el paradigma humano del Dios con prótesis, afanado en controlar la naturaleza y progresar en cuanto a técnica y ciencia. Este paso desde Dios al Hombre corresponde a la hegemonización del Discurso Universitario como garante de los vínculos sociales. Sin duda, esto no significa, en ningún caso, que el Discurso del Amo desaparezca, solo que ahora es el Universitario, estrechamente relacionado a la ciencia y a la lectura cartesiana del sujeto, el que renueva la respuesta a la falta subjetiva. Si antes la

respuesta a la falta era la verdad asociada a la divinidad, a lo trascendente, al padre, ahora la respuesta se lanza desde el saber (siempre en renovación) y el imperativo de progreso asociado a él.

De igual manera, el sujeto sigue teniendo una parte no integrada en el discurso: en el Discurso del Amo este resto corresponde a la propia individualidad, que se reemplaza por la del Otro; la falta se anula por medio de esta renuncia “prometeica”; en el Discurso Universitario el sujeto es silenciado por las propias características de la ciencia moderna, que se sustenta en la abstracción total de la enunciación como medio de combate al subjetivismo. Precisamente, esta parte expulsada del discurso, que finalmente es una palabra no validada, sienta las bases para el surgimiento del “descubrimiento freudiano”, y con ello, la aparición del Discurso del Analista. Allí, todo lo expulsado retorna, y lo hace precisamente dentro del propio discurso científico. El lazo que promociona el Discurso del Analista se funda en la falta del sujeto -por ejemplo, mediante su síntoma- como agente de palabra.

La última de esas variaciones históricas es la que cabe a la escritura del Discurso Capitalista como variante del Discurso del Amo. Este discurso es la consecuencia de los cambios en la estructura social de la modernidad a lo largo del siglo XX, principalmente en lo que refiere a la importancia del liberalismo económico como rector de la vida cotidiana. Como en algún momento lo fue el Discurso del Amo o Universitario, ahora la hegemonía está del lado de este nuevo discurso, que a diferencia de los demás, no estimula un modo de lazo social. Más bien, se trata de la relación entre sujeto y los *gadgets* de la sociedad de consumo²⁷. De modo que la encrucijada que este discurso devela es la de una re significación de la relación sujeto y goce tanto desde el plano social como clínico²⁸.

²⁷ No cabe duda que esta referencia a los *gadgets* como símbolos de la impersonalidad contemporánea tiene hoy mucha más vigencia que cuando Lacan la enuncia en 1972.

²⁸ Este tema ha sido enormemente discutido en psicoanálisis, llegando incluso a proponer que las estructuras clínicas “clásicas” vistas por Freud, no se condicen con los nuevos pacientes. Sin necesidad de adentrarnos en el debate sobre la nosografía freudiana y su valor actual, lo que dejan entrever estas discusiones es el valor de la teoría psicoanalítica en una sociedad que ha experimentado diversos cambios sociales. Evidentemente, estas transformaciones se leen desde el sufrimiento psíquico expresado en la palabra del paciente contemporáneo.

Una visión más reciente de enfocar los temas que agudiza el Discurso Capitalista, específicamente la relación tortuosa del sujeto contemporáneo con la falta y el goce, la encontramos los análisis de Stavrakakis (2010) sobre la sociedad de consumo. En estos análisis, destaca el alcance de que las sociedades actuales producen sujetos adictos a la falta de goce y no al goce mismo (Stavrakakis, 2007). Remontándonos hasta Freud, tenemos que la falta es una agente de sociabilidad; en base a la carencia subjetiva estructural de la cual los complejos de castración y Edipo intentan analizar, el sujeto es impulsado a la cultura, donde podrá encontrar estímulos sociales que silencien su contenido pulsional en base a la “sublimación” -por ejemplo, con un trabajo, la formación de una familia o un título universitario-. De esta forma, la energía que produce el psiquismo (desde la falta) se vehiculiza a través del lazo social -o sea, en la interacción- como agente de acción social. En ese sentido, la renuncia al objeto inicial (al goce pleno en términos lacanianos) funciona como generadora del deseo mismo (Stavrakakis, 2010)

Ahora bien, en la sociedad contemporánea, la promesa de colmar la falta resulta, en términos psíquicos, imposible. Colmar la falta es anular el motor del sujeto, es condenarlo a la inexistencia de alteridad. Desde Freud sabemos que esta falta se impone como estructura y que su correlato es un germen de insatisfacción de carácter crónico inscrito en el corazón de la cultura-civilización. De modo que cada intento de colmar la falta mediante la satisfacción de un deseo se vuelve episódica. En ese recorrido se refuerza la imposibilidad del goce (al cual ya se ha renunciado en la fase edípica y ahora se buscan sustitutos en lo social)

Por lo tanto, al legitimarse en un discurso que promete la satisfacción inmediata en base a los objetos, la sociedad de consumo vuelve, una y otra vez, a recrudecer la falta luego de que el bien se ha adquirido (Stavrakakis, 2010). Una vez que el deseo es satisfecho, su propia norma de fugacidad lo impulsa a un nuevo circuito de consumo.

Los discursos están sujetos a variaciones históricas, lo que implica que también pueden variar su hegemonía en el plano social. La emergencia del discurso capitalista como torsión del Discurso del Amo reafirma esta idea al intentar denotar una administración del

malestar nueva, que se presenta a partir del modelo de la sociedad de consumo. Antes bien, en lo que cabe a este nuevo discurso, es necesaria una especial atención y advertencia crítica. En primer lugar, porque se trata de una incorporación posterior, poco profundizada por Lacan, que viene a desajustar la lógica de la estructura de cuatro lados. En segundo lugar, debido a que el diagnóstico del lazo social como degradación o anulación se ofrece para una amplia gama de interpretaciones, siendo la más peligrosa de todas, la de imponer una lectura lineal de la historia que tienda a analizar lo contemporáneo desde el recurso a una eventual crisis social inédita. Para este debate, el “retorno a Simmel” ofrece enormes potencialidades y protecciones teóricas, dado que en su sociología detallista está presente de manera muy particular una pérdida de sociabilidad en el corazón de lo moderno. En rigor, con Simmel la fragmentación social es inherente a lo moderno, por lo tanto la noción de crisis sería parte de la reflexión social desde el comienzo. Comunicando a Simmel con Lacan, bien podríamos decir, al tomar en cuenta la introducción del quinto discurso como forma de destrucción de los lazos sociales, que la modernidad como proceso histórico ha sido la historia de la fragmentación progresiva de la sociabilidad sostenida desde la renuncia.

CONCLUSIONES

Margaret Acher (1995) menciona que el análisis social no se puede entender sin la alusión a tres dimensiones esenciales: ontología social, metodología y teoría práctica. Encarar el “hecho problemático” de lo social resulta indivisible de este triángulo presente en todo análisis. La ontología social es la primera arista de la figura, y se conecta con la metodología a través de un simple principio: “el cómo se concibe una sociedad afecta también el cómo se la estudia” (Archer, 1995, pág. 31). De esa conexión entre lo que se entiende por sociedad y la metodología consecuente a esta lectura nace una teoría social práctica. Visto así, cualquier teoría sociológica es solo la cara visible de un sistema de relaciones triangulares entre estas dimensiones. Siguiendo este preciso comentario de la socióloga inglesa, diremos que el recorrido por la teoría del lazo social en psicoanálisis que hemos realizado, desde el malestar social en Freud hasta la teoría de los discursos de Lacan, se mueve en el plano de la discusión sobre la posibilidad de una ontología social eminentemente sociológica pero que incorpore una tensión con el sujeto psicoanalítico. En otras palabras, el volcamiento a la ciencia del inconsciente es una forma de preguntarnos por el origen de lo social desde la fractura de la racionalidad moderna. Desde luego, si ya el diálogo con el psicoanálisis desde la sociología se asoma como un espacio brumoso, impulsarlo a partir de la alusión al sujeto del inconsciente parece oscurecer aun más el terreno. Sin embargo, y pese a que reconocemos el problema del sujeto más del lado de la filosofía que de las ciencias sociales, consideramos que la teoría freudiana del sujeto concentra una lectura del origen del lazo social (visión universalista del banquete totémico como evento fundacional de la cultura) y su permanencia (influencia superyoica en la interiorización de la norma de prohibición del incesto) que entrecruza problemas fundamentales de la sociología, como la integración social o la solidaridad. La sociología encuentra en el psicoanálisis un saber particular sobre lo vedado de la relación social.

Por lo tanto, sobre la base de esta precisión conviene mencionar los siguientes puntos:

En primer lugar: la relación sociología y psicoanálisis fluye en términos imposibles. Por las propias características de sus objetos, ambas disciplinas se dirigen por rumbos muy distintos en torno a la reflexión de la contemporaneidad. No obstante, esta separación de objeto es mucho más fina que la distancia entre lo individual y colectivo. “El punto de vista crea al objeto” nos dice la conocida frase de Saussure, y por ello cuando se plantea la discusión entre lo sociológico y psicoanalítico no se habla de dos lugares que podamos encontrar en la realidad social solo con la ayuda de la percepción, separando la parte del todo. Más bien, se trataría de dos discursos sobre lo moderno que se diferencian en la forma de afrontar las relaciones humanas y construir objetos coherentes con una forma de asir la realidad. Sin duda este apunte no entrega novedad alguna y podemos verlo materializado con brillantez en la primera parte de *El Suicidio*, donde Durkehim construye un objeto nuevo, *sui generis*, a partir de un problema de tratamiento múltiple en el registro científico. No obstante, creemos que es necesario tener presente este enunciado cuando pretendemos proponer diálogos interdisciplinarios entre saberes tan diferenciados.

Si desglosamos esta distinción, vemos que la sociología nos presenta la posibilidad de pensar el lazo social de la modernidad desde el paradójico andar de las relaciones sociales y la acción social; para el psicoanálisis lo moderno se encara no desde la paradoja sino de la fractura, del quiebre radical de la racionalidad a manos del fluir del inconsciente. En ese contexto, las conexiones entre ambos territorios ocurren en base a conceptos, siendo uno de los más importantes el “malestar en la cultura”, donde se da paso a encarar la relación sujeto-normatividad más allá de la dicotomía aceptación-rechazo. La ambigüedad en la interiorización de las normas sociales radica en que la cultura se ofrece como solución ineficaz ante la limitación del deseo. Esta reflexión freudiana traza un puente con la sociología al momento de elevar el malestar como condición inherente a la cultura misma, una anomia social crónica que no es posible de eliminar, ya que es fruto de las mismas normas que sostienen lo social. Sin embargo, a diferencia de Durkheim, esta anomia freudiana no invita a evaluaciones sobre el grado de desarrollo de las sociedades y la eficacia de sus estructuras, más bien, se trataría de una nueva forma de concebir la norma

en si misma, ya que el malestar mantiene esa doble relación con la falta y exceso de normatividad.

En segundo lugar: la problematización del lenguaje adviene como el gran tópico que une al saber psicoanalítico y las ciencias del hombre. No parece haber discusión alguna en la sociología actual cuando reconocemos al objeto sociológico como un “objeto parlante” y, en consecuencia, asimilamos las relaciones sociales como vínculos comunicacionales. Podemos encontrar en el plano teórico uno de los ejemplos más representativos de este giro lingüístico con la teoría de la acción comunicativa de Habermas. También en metodología cualitativa este recurso al lenguaje se torna fundamental, por ejemplo en el trabajo sobre entrevistas en profundidad o grupos de discusión.

En esta forma de problematizar lo social desde los efectos del lenguaje es donde el saber del inconsciente ofrece un amplio abanico de conceptualizaciones sobre los efectos de la palabra en el hombre. Como revisamos en la primera parte de esta investigación, el psicoanálisis sienta sus bases epistemológicas en la palabra del sujeto, que importa tanto por lo que dice como por lo que oculta. En el dispositivo analítico las palabras permiten, por medio de la transferencia, acceder al contenido inconsciente vedado en las percepciones cotidianas.

A su vez, si bien este problema del lenguaje en el estudio del psiquismo tiene un desarrollo potente en Freud, es más bien con Lacan donde encuentra nuevos rumbos de reflexión y proposiciones teóricas múltiples, sobre todo a partir de la inclusión del peso de lo simbólico en la construcción de la subjetividad. Con Lacan también se definen los límites de lo simbólico al introducir el eje de lo real, que subvierte la representación acercándose al nivel del goce. La importancia del goce radica en que representa un “más allá” respecto al placer y al lenguaje, evocando elementos que no están del lado de la representación significante. Esta dimensión es la que nutre a la teoría de los discursos como formas de pensar el vínculo social articulando lenguaje y fluir pulsional.

En ese sentido, la particularidad que el psicoanálisis aporta a la teoría social, es que el sujeto escindido por el significante usa la falta subjetiva como agencia. Es decir, la división estructural tiene un efecto productivo en donde el vínculo social se sostiene en esta imposibilidad ineludible: porque hay falta, hay sentido. Dicha búsqueda de sentido impulsa al sujeto a las identificaciones, que si bien siempre serán parciales, lo mantienen en el circuito de la relación social. De esta forma, el sujeto lacaniano experimenta la condena a la simbolización al mismo tiempo que vuelve patente los límites de la identidad como formación estable. Siguiendo a Stavrakakis (2007), diremos que el psiquismo está marcado por una “dialéctica de la imposibilidad”, donde el sujeto moviliza su deseo pero éste nunca logra aplacar el estatus crónico de la falta subjetiva. No obstante, lejos de presentar una limitante, la falta actúa como agente social, ya que el mismo carácter crónico es lo que empuja al deseo a seguir en su funcionamiento, y con ello seguir movilizándolo con otros. En otras palabras, “el deseo, si fuera totalmente puro, terminaría en la aniquilación y la disolución de todo lazo social posible” (Cevasco, 2007, pág. 51). La noción de sujeto “barrado” remite precisamente a esta importancia de la falta o división (simbólica) como característica principal del inconsciente.

Por lo tanto, considerando estas vicisitudes en torno al problema del lenguaje y las diferentes posibilidades de encararlo, ya sea desde el recurso a las relaciones sociales o al psiquismo, vemos que el juicio de Archer de lo social como hecho problemático resulta doblemente pertinente. Debido a que el lenguaje no es solo una herramienta de representación del mundo exterior sino también un creador de realidades y motor de estructuras simbólicas, la tarea de comprender y explicar lo social resulta crítica si se limita al sociologismo o al psicologismo. En ese sentido, este trabajo permite recorrer estos laberintos interdisciplinarios en torno al lenguaje y los límites de la presentación con perspectivas teóricas alternativas a las tradicionales. En un contexto disciplinario dominado por lecturas posmodernas o deconstruccionistas, plantear el problema del lazo social y la discursividad desde el psicoanálisis permite remitirnos a otras herramientas teóricas para reconfigurar las propias.

En tercer lugar: el discurso corresponde a una formalización del destino social del malestar en la cultura. Podemos reconstruir este problema de la siguiente forma: reconocemos la existencia un malestar subjetivo con la cultura que impide al sujeto una integración y lo acerca a un diálogo permanente con lo anómico como devenir identitario. Este malestar es inherente a lo social ya que se origina en la relación sujeto y normatividad. No obstante, Freud no se hace cargo de las manifestaciones de este malestar en el plano social ni tampoco de sus consecuencias en la capacidad de formación o destrucción de vínculos sociales. Sin duda, son las mismas diferencias de objeto las que no vuelven relevantes estas incógnitas para el psicoanálisis freudiano y por ello el malestar nos muestra sus límites cuando intentamos avanzar en sus manifestaciones sociales. Por lo que si solo nos remitimos al texto de Freud, no sabemos muy bien cuáles serían las implicancias sociales de este destino social y nos quedamos con una perspectiva más bien exploratoria, que puntualiza problemas centrales para las ciencias del hombre pero que no se desvía de la centralidad de la cuestión psicopatológica en aras de una teoría social formal.

Quien se encarga de este problema de la deriva social del malestar es Lacan, elevando al discurso como el principal agente de lazo social. Al plantearlo en esos términos, va más allá de Freud y formaliza el destino social del malestar en virtud de una batería conceptual propia, como el sujeto del significante, el eje simbólico-real-imaginario y la topología. Para Lacan discurso es lo que hace lazo y permite crear relaciones humanas a partir de una administración en lo social del malestar en la cultura. Por lo mismo, lo que se vuelve explícito con la teoría de los discursos, es que los lazos sociales representan formas de administración económica de la pulsión, el malestar y el goce. De modo que cada discurso corresponde a una forma particular de administrar la pulsión, respondiendo a su interrogante estructural de satisfacción.

En tanto ubicado en el discurso, cada ser hablante actúa desde la posición que ocupa como partenaire. Los lugares posibles varían según la estructura del discurso, por ejemplo, una instancia de poder plantea la relación amo-esclavo como mayoritaria, o bien el acto de

consumo sitúa la posición predominante del discurso capitalista. Esa variabilidad la entrega el flujo de las relaciones sociales, de modo que lo social se entiende como un constante tránsito inter-discursivo. Ahora bien, lo que permanece inalterable pese al cambio de discurso es que solo hay dos partenaires expresando una relación de desigualdad, un vínculo de poder en el que se facilitan identificaciones de acuerdo al lugar que se ocupa.

Asimismo, la novedad de esta discursividad lacaniana radica en que no refiere solo al plano simbólico, del lenguaje, como principal estructura de influencia en las relaciones sociales. Mejor dicho, la discursividad de Lacan adquiere pleno sentido cuando la leemos desde la centralidad de la pulsión de muerte y el goce en la subjetividad. Como lo recalamos en la segunda parte, el goce surge en el más allá del principio del placer, cuando el sujeto se vuelve extranjero de su propio deseo y ya no busca la disminución de la tensión. Ante el goce, el sujeto se encuentra con una plenitud ilusoria que no hace más que reafirmar su estatuto barrado.

Por su parte, si retomamos la tríada ontología-metodología-teoría que comentamos antes, diremos que la teoría de los discursos constituye el punto más importante de la cuestión ontológica desde el psicoanálisis, porque madura las ideas centrales de la teoría de la cultura freudiana y propone una lectura de lo social como discurso. Freud da el primer paso de esta ontología social al introducir la noción de malestar en la civilización como efecto de la renuncia pulsional. El paso siguiente le corresponde a Lacan, en cuanto hace del destino social del malestar y la renuncia un problema económico formalizado desde los discursos.

En quinto lugar: el discurso capitalista constituye una línea inconclusa e incógnita de la enseñanza de Lacan y debe considerarse desde un sentido crítico. No hay duda que la adición del quinto discurso (o el +1) parece esclarecernos respecto a la administración del goce de la época contemporánea. Al ser una inversión del discurso del amo, actúa de manera eficaz mediante la ilusión de que no existe falta subjetiva, que no hay malestar y que es posible colmar el deseo, principalmente mediante gadgets. Sin embargo, este

discurso se asoma tan potente como peligroso cuando nos volcamos en la evaluación de su pertinencia en la sociedad contemporánea. La tentación a la que nos invita es a caer en una lectura pasiva del sujeto en la cual ya no lo leemos como barrado sino como anulado, dominado por el intercambio generalizado del capitalismo de consumo y la presunta anulación del malestar en la cultura. Sin duda que en el vínculo social contemporáneo hay bastante de estos elementos, sin embargo, no creemos que el reconocimiento de fenómenos como la dependencia al consumo o la deslegitimación de las ideologías nos entreguen elementos para resignar reflexividad en post de lecturas estáticas de la actualidad. Por lo tanto, el discurso capitalista no debe separarse de los otros cuatro ni menos elevarse como un discurso del amo para las ciencias sociales. Por ese camino nos encontramos con la tentación de limitarnos a leer la contemporaneidad como mera fragmentación del lazo social, o bien a entender la historia como una linealidad que vive sus últimos tramos.

Finalmente, huelga decir que reconociendo estos debates desde un comienzo, la investigación se pensó como una manera de problematizar las temáticas psicoanalíticas fundamentales desde la mirada sociológica. El horizonte siempre estuvo en rescatar las potencialidades que guarda el sujeto dividido del psicoanálisis en la tarea de comprensión de las dinámicas sociales contemporáneas. Como era de esperar, en la realización de ese objetivo se acumularon nuevas problemáticas merecedoras de atención y apunte. Sin embargo, hubo que resignar esa profundidad en post de la coherencia del problema.

Otro de los factores que impulsó esta investigación fue el diagnóstico de una necesidad de comunicación entre sociología y psicoanálisis. Principalmente, porque se vislumbran desconocimientos mutuos que obstaculizan la apertura a nuevas maneras de ver los objetos de cada disciplina. Del lado de la sociología, el desconocimiento del sujeto del inconsciente, estimulado por el temor a caer en un psicologismo, dificulta la asimilación de las paradojas en torno a la constitución de la identidad, el devenir de los deseos y las contradicciones que esconden los discursos. Por el lado del psicoanálisis, el

desconocimiento de la teoría social conduce muchas veces a la tentación de usar al psicoanálisis como herramienta analítica universal y autónoma.

Desde luego, esperamos haber contribuido a facilitar estos diálogos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1968). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Alemán, J. (2000). *Lacan en la razón posmoderna*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2000.
- Alonso, L. E. (1998). *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Fundamentos.
- Alonso, L. E. (2002). Los mercados lingüísticos o el muy particular análisis sociológico de los discursos de Pierre Bourdieu. *Estudios de Sociolingüística* (3 (1)), 111-131.
- Alonso, L. E., & Callejo, J. (1999). El análisis del discurso: del postmodernismo a las razones prácticas. *REIS*(88), 37-73.
- Álvarez, A. (2006). *La teoría de los discursos en Jacques Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006.
- Aparicio, S. (2007). El discurso de la histérica. En C. Pascual et al, *Los discursos de Lacan* (págs. 69-92). Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid.
- Archer, M. (1995). *Teoría social realista: el enfoque morfogenérico*. Santiago: Ediciones UAH, 2009.
- Assoun, P.-L. (1993). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones Del Serbal, 2003.
- Assoun, P.-L. (1997). *Perspectivas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.
- Assoun, P.-L. (2005). *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Baudrillard, J. (1968). *El sistema de los objetos*. México DF: Siglo XXI, 2004.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Cevasco, R. (2007). El Discurso del amo. En C. Pascual et al, *Los discursos de Lacan* (págs. 37-67). Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid .
- Chernilo, D. (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: LOM.
- Clastres, P. (1976). Libertad, desventura, innombrable. En P. Clastres, *Investigaciones en antropología política* (págs. 117-132). Barcelona: Gedisa, 2001.
- Copjec, J. (2006). Mayo del 68, el mes emocional. En S. Zizek (comp), *Lacan, los interlocutores mudos* (págs. 121-152). Madrid: Akal, 2010.
- De Ipola, E. (1998). Identidad y lazo social. En E. De Ipola (comp), *La crisis del lazo social* (págs. 51-59). Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- De Ipola, E. (2004). *El eterno retorno*. Buenos Aires: Biblos.
- De la Boétie, E. (1548). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Espiritu Libertario, 2008.
- Descartes, R. (2004). *Meditaciones metafísicas* . Madrid: Espasa Calpe.

- Durkheim, É. (1895). *Las reglas del método sociológico*. Madrid : Folio, 1999.
- Durkheim, É. (1897). *El suicidio*. Madrid: Akal, 2004.
- Foucault, M. (1964). Nietzsche, Freud, Marx. En M. Tort, *El psicoanálisis en el materialismo dialéctico* (págs. 138-151). Medellín: Zeta, 1971.
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992.
- Freud, S. (1905). Análisis fragmentario de una histeria. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XV, págs. 7-111). Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Freud, S. (1913). El interes por el psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XIII, págs. 165-192). Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1915). La represión. En S. Freud, *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (págs. 645-658). Buenos Aires: Alianza, 1988.
- Freud, S. (1917). Una dificultad del psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XVII, págs. 131-135). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XVIII, págs. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Freud, S. (1922). Psicoanálisis y Teoría de la libido. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XVIII, págs. 231-249). Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En S. Freud, *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (págs. 547-598). Buenos Aires: Alianza, 1986.
- Freud, S. (1923). La organización genital infantil. En A. Freud, *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (págs. 487-492). Buenos Aires: Alianza, 1988.
- Freud, S. (1924). El final del complejo de Edipo. En A. Freud(comp), *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (págs. 493-500). Buenos Aires: Alianza, 1988.
- Freud, S. (1927). El porvenir de una ilusión. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XXI, págs. 1-55). Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. XXI, págs. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1937). Análisis terminable e interminable. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XXIII, págs. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- Freud, S. (1938). Algunas lecciones elementales de psicoanálisis. En A. Freud(comp), *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (págs. 235-242). Buenos Aires: Alianza, 1988.
- García Selgas, F. (1999). Presentación. *Política y Sociedad*(30), 5-10.
- Gutiérrez Vera, D. (2004). La textura de lo social. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2), 311-343.
- Izquierdo, M. J. (1996). El vínculo social: una lectura sociológica de Freud. *Papers*(50), 165-207.

- Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos* (págs. 231-309). Buenos Aires, 2008: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1957). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos* (págs. 461-507). Buenos Aires: Siglo XXI, 2008 (ed. revisada).
- Lacan, J. (1960). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos* (págs. 755-787). Buenos Aires : Siglo XXI, 2002.
- Lacan, J. (1968-1969). *Seminario 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidos, 2008.
- Lacan, J. (1969-1970). *Seminario 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidos, 1992.
- Lacan, J. (1972). *Conférence à l'Université de Milan*. Texto inédito disponible en Ecole Lacanienne de Psychanalyse: <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1972-05-12.doc>.
- Lacan, J. (1972-1973). *Seminario 20. Aun .* Buenos Aires: Paidos, 1975.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidos, 2006.
- Lesourd, S. (2006). *Subjectivité et lien social*. Paris: ERES-HUMUS.
- Levi-Strauss. (1958). *Antropología Estructural*. Barcelona, 1987: Paidos.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Marinas, J. M. (2002). El malestar en la cultura del consumo. *Política y Sociedad*, Vol. 39(Núm. 1), 53-67.
- Melman, C. (2002). *El complejo de Colón y otros textos*. Bogotá: Cuarto de Vuelta.
- Nasio, J. D. (1988). *Enseñanza de siete conceptos cruciales del psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Nasio, J. D. (1992). *Cinco lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan*. Barcelona, 1998: Gedisa.
- Nasio, J. D. (1992). *Cinco lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Nisbet, R. (1966). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Nominé, B. (2007). El discurso universitario. En C. Pascual et al, *Los discursos de Lacan* (págs. 93-108). Madrid: COlegio de Psicoanálisis de Madrid .
- Pulice, G., Zelis, O., & Manson, F. (2007). *Investigar la subjetividad*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1997). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidos, 1998.

- Simmel, G. (1903). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En G. Simmel, *El individuo y la libertad* (págs. 247-261). Barcelona: Península, 1986.
- Simmel, G. (1906). Kant y Goethe. En G. Simmel, *De la esencia de la cultura* (págs. 15-51). Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Simmel, G. (1908). De la esencia de la cultura. En G. Simmel, *El individuo y la libertad* (págs. 119-127). Barcelona: Península.
- Soler, C. (2007). El Discurso Capitalista. En C. Pascual et al, *Los discursos de Lacan* (págs. 135-151). Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México DF: FCE.
- Žižek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires : Siglo XXI, 2003.