

---

# Discurso y lazo social: del Otro que existe a la inexistencia del Otro

*Discourse and social bond: from the existent Other to the non-existence of the Other*

FECHA DE RECEPCIÓN: 29/09/2018. FECHA DE ACEPTACIÓN: 05/11/2018.


CÓMO CITAR: Rossi, M.A. y Mancinelli, E. "Discurso y lazo social: del Otro que existe a la inexistencia del Otro". Revista Crítica Año III N.º V, pp. 46-56.

---

**Dr. Miguel Ángel Rossi**

**Elena Mancinelli**

Universidad de Buenos Aires (U.B.A.).

ISSN: 2525-0752 

## RESUMEN

La propuesta del artículo consiste en plantear un diálogo entre la tradición y actualidad de la teoría y la filosofía política y la tradición psicoanalítica sobre la cuestión del lazo social. La comprensión lacaniana del lazo social en términos de discurso se erige en un aspecto nodal que orienta todo el recorrido del trabajo.

La primera parte del escrito aborda diferentes cosmovisiones políticas (Platón, Aristóteles, Agustín y Hobbes) que tienen en común fundamentarse en un significante amo referido a la existencia del *Otro*. La segunda parte, retoma la puntuación de J.A. Miller acerca de la inexistencia del *Otro* en el capitalismo y se orienta a profundizar la trama entre el pseudo discurso capitalista y el *plus de goce*.

**PALABRAS CLAVE:** Discurso – Lazo social - Lazo político - Significante amo - *Plus de goce*

## ABSTRACT

The proposal of the article consists in proposing a dialogue between the tradition and actuality of the theory and the political philosophy and the psychoanalytic tradition on the question of the social bond. The Lacanian understanding of the social bond in terms of discourse becomes a nodal aspect that guides the entire journey of work.

The first part of the paper addresses different political approaches (Plato, Aristotle, Agustín and Hobbes) which share the fact to be based on a master-signifier referred to the existence of Other. In the second part, and starting from retaking the J.A. Miller conception about the non-existence of the Other in capitalism, our aim is to examine the argument between the capitalist pseudo discourse and the *plus de jouissance*.

**KEYWORDS:** Discourse – Social bond – Political bond – Master-signifier - *Plus de jouissance*.

## Introducción

Profundizar en la problemática del lazo social desde la perspectiva de la teoría y filosofía política supone, en primer lugar, preguntarse acerca de qué entendemos por lazo social y cómo concebimos su vínculo con el lazo político. Significa interrogarse acerca de si hay una identidad entre lazo social y lazo político o si más bien, el lazo político es la condición de posibilidad de todo lazo social o viceversa. El presente trabajo delinea su recorrido a partir de poner en juego dichos interrogantes con la expresión con la que Jacques-Alain Miller caracteriza al capitalismo actual, es decir: *Del Otro que existe, al Otro que no existe*.<sup>1</sup>

De esta forma, comenzaremos abordando diferentes matrices políticas, clásicas y modernas (Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona y Hobbes), que tienen como rasgo común ubicar a la política en un determinado significante amo y, por ende, que dan cuenta de la autoridad como un reenvío de la dimensión simbólica. Luego, profundizaremos en la vertiente de la teoría política contemporánea que mantiene un íntimo vínculo con el pensamiento lacaniano.

En el pensamiento de Aristóteles, lazo social y lazo político no se solapan: la politicidad es un excedente. Es decir, es diferencia específica respecto de la sociabilidad, que se abre en el género mismo de la comunidad para albergar a las relaciones domésticas y las políticas sin negarles su especificidad. Aristóteles aclara que no toda comunidad es política, la familia, por ejemplo, es la primera dimensión comunitaria, donde hay sociabilidad, pero no politicidad. Esa diferencia cobra nitidez cuando notamos que el significante clave de la comunidad doméstica es, para Aristóteles, el

---

<sup>1</sup> “J.A Miller hace corresponder la era del psicoanálisis lacaniano con la formulación de la inexistencia del Otro. Pero, al mismo tiempo, con la presencia del imperativo de goce superyoico ¡goza! (...) Presencia del superyó sin los términos que hacen existir al Otro (prohibición, culpa y duda)”. Osvaldo Delgado. “Reflexiones sobre lo desechable”. (Delgado, 2017, pp. 33-34).

<sup>2</sup> Tengamos presente que para un griego la libertad se piensa en relación a la noción de ley. Es decir, se trata de la noción autárquica de la polis, en tanto son los ciudadanos aquellos que determinan las propias leyes a las cuales deben sujetarse. Vale decir, hay un concepto de autonomía colectiva. Tal tradición será retomada por Rousseau, Hegel y Marx para identificar libertad y racionalidad. De ahí que Rousseau sostenga que se puede coaccionar a alguien que atente contra la voluntad general bajo la justificación de ayudarlo a ser libre; Hegel afirma que la libertad no es capricho y que ésta solo se consigue plenamente en el reino de la eticidad, y Marx vincula libertad y ser genérico.

de la necesidad, mientras que el significante de la comunidad política es el de la libertad.<sup>2</sup>

Por otro lado, y siguiendo con la reflexión sobre la época medieval, encontramos que Agustín de Hipona está en las antípodas tanto del planteo aristotélico como de la modulación que le da Tomás de Aquino<sup>3</sup>. Para Agustín, la politicidad significa el quiebre de la sociabilidad, que es pensada como el primer orden natural creado por Dios. Aparece aquí, con mucha fuerza la diferencia entre lazo social y político: el lazo político ya no excede el umbral de la sociabilidad, ni es reducible a ella, sino que es caracterizado como coerción que surge a raíz del pecado original. En otros términos, todo medieval, en líneas generales, apela a la necesidad de una autoridad coercitiva como paliativo o freno de ese mismo estado de pecado, ya que, sin coerción, los hombres –adelantándose aquí Agustín a Hobbes– podrían terminar en una *guerra de todos contra todos*. Pero lo decisivo, incluso como legado para occidente, es que la noción de coerción es asumida como nota esencial de la dimensión política, y en ello se expresa una radical diferencia con el paradigma griego, tal como bien lo discierne Hannah Arendt en su célebre texto “La condición humana”, para el cual la coerción estaba reservada al espacio doméstico.

Al ingresar al pensamiento político de Hobbes, donde la igualdad de los hombres en el estado de naturaleza es de carácter axiomático, la modernidad instaaura a la rivalidad imaginaria entre los iguales, en términos de *guerra de todos contra todos*. De ahí, justamente, la necesidad del soberano que, como instancia simbólica, esté en condiciones de administrar el conflicto.

Cabría, ahora, preguntarnos cuáles son los significantes claves o amos presentes en los paradigmas señalados respecto del lazo social, de acuerdo a la elaboración lacaniana de esas matrices sociales y de los procesos de subjetivación<sup>4</sup>, que gravitan en torno a ellas. Indudablemente un significante primordial está dado por el concepto de naturaleza, que en el caso de Platón está ligado a la dimensión mítica. Precisemos más acerca de dicho tópico.

---

<sup>3</sup> Pues Tomás de Aquino no enfatiza en la invención de la política como producto del pecado original, sino que aquella es pensada en el orden de la administración. Vale decir, siguiendo la senda aristotélica, Tomás cree en la existencia de la ciudad a partir de la proliferación del núcleo familiar, de ahí que se necesite un gestor que organice la ampliación de esta unidad básica.

## Una aproximación a la problemática del lazo social en Platón y Aristóteles

En lo que atañe al paradigma antiguo, especialmente si tomamos como referentes a Platón y Aristóteles, y más allá de las diferencias profundas entre ambos, es indiscutible que la *naturaleza humana* se sustenta en el criterio ontológico de la desigualdad. Eso se desprende con claridad de la lectura de la *Política* de Aristóteles y se encuentra en afirmaciones difíciles de tramitar como la de que *el esclavo es por naturaleza* o que *la mujer no nació para el mando o el poder político*. Por tanto, habría una esencia ya determinada, y justamente por eso el orden social<sup>5</sup> estaría garantizado en tanto que cada sujeto y estamento, porque estamos hablando de lo antiguo y medieval, refleje acabadamente ese carácter esencial. Vayamos a un pasaje de la *República* que habla por sí mismo:

Entonces el hombre justo, en cuanto lo sea, en nada se diferenciará de la ciudad justa y le será semejante. (...) pero la ciudad nos pareció justa cuando las tres clases de naturaleza que la componen llenaban las funciones que le son propias, y así la hemos llamado temperante, valerosa y prudente en razón de ciertas disposiciones y cualidades correspondientes a esas mismas clases (...) Por consiguiente, amigo mío, si hallamos en el alma del hombre las partes que corresponden a las clases de la ciudad, y si tienen aquéllas las mismas cualidades que éstas, merecerá con razón los mismos calificativos que la ciudad (Rep. XI, 435 b-c).

Así, el filósofo ateniense despliega una célebre analogía entre las partes del alma y las partes del estado (de su Polis ideal), dicha analogía está atravesada por la teoría de las cuatro virtudes<sup>6</sup> (*areteis*), de las cuales algunas poseerán mayor especificidad para determinados estamentos, como

la valentía para el estamento de los guardianes, la *fronesis* para los gobernantes, la templanza para los productores y, la principal y común a todos los estamentos, la justicia. Por ende, para legitimar un sistema de estamentos bien diferenciados, Platón define a la justicia como hacer lo que corresponde según el orden de la naturaleza que es pensada, tal como ya anticipamos, desde el registro ontológico de la desigualdad. De hecho, Platón mostrará la importancia de observar la justicia en relación a la totalidad social diferenciada y al individuo como parte de un estamento. Así mismo, es evidente que tal criterio platónico de justicia se constituye en el reverso de un régimen político en la que cada quien hace lo que le viene en gana y atenta contra el orden diferenciado de la naturaleza, específicamente, la democracia.

En lo que atañe al pensamiento aristotélico, tal vez la cosmovisión más lograda del mundo antiguo, el estagirita parte de la visión tradicional de la *polis* clásica en la que es dable distinguir dos ámbitos: el doméstico y el público o político. La esfera doméstica está integrada por tres tipos de vínculos sociales jerárquicos: a saber, amo-esclavo, hombre-mujer y padre-hijo. Por el contrario, la esfera pública está caracterizada por vínculos centrados esencialmente en las categorías de *isonomía* e *isegoría*, de igualdad ante la ley y de igualdad de la palabra. Cabe aclarar que tales derechos son más amplios o restringidos según el régimen político del que se trate. Es evidente que la democracia cuenta con la esfera pública más amplia de todas. No obstante, es dable cotejar que ya se juega una lógica de la inclusión que supone una nítida exclusión, y que tal lógica es abalada por el registro de la naturaleza, que, en el caso de Aristóteles, se determina teleológicamente. Lo

<sup>4</sup> “Determinar en cada caso el modo de subjetivación supone afirmar implícitamente que no hay una subjetividad perfecta, acabada e invariable, que no hay una subjetividad constante y siempre idéntica a sí misma. Supone, en definitiva, desconfiar de nociones como naturaleza o esencia humana y de toda construcción teórica o práctica que encuentre en ellas su justificación y fundamento. Se propone, por el contrario, hablar más de subjetivación que de sujeto, indagar los ámbitos y procesos en los que la subjetividad se constituye, siempre diferente, siempre otra, siempre” (Gabriel Terol Rojo, 2013, p. 57).

<sup>5</sup> Si bien hablamos de orden social, no hay que perder de vista que en el mundo antiguo lo social no puede comprenderse como un registro autónomo o una categoría en sí misma.

<sup>6</sup> Si bien la noción de *areté* se suele traducir como virtud, es importante indicar que una traducción más exacta para reflejar la cosmovisión griega sería traducirla por excelencia. No sólo para evitar el gran residuo moral que conlleva la noción de virtud, sino para indicar la importancia de dos notas esenciales intrínsecas a la noción de excelencia, a saber, la eficacia y el desarrollo de una función. Así, podría connotarse que la *areté* del cuchillo no es sólo cortar, sino de hacerlo con excelencia, y extender el concepto de *areté* a otros entes posibles, y no acotarlo sólo al plano moral.

<sup>7</sup> En este aspecto particular, habría una diferencia muy profunda con Platón, pues si bien el esquema de lo público y lo doméstico queda diluido en Platón, lo cierto es que el filósofo ateniense sostiene que puede haber también guardianas, y que entre el hombre y la mujer habría una diferencia de grado, pero no de esencia. Si bien tal apreciación va a depender del diálogo de que se trate.



cierto es que los esclavos, las mujeres<sup>7</sup> y los niños no pueden ingresar a la esfera pública o política. Nuevamente, el orden social estaría garantizado en el caso que no se altere tal escisión. Pero vayamos, ahora, a una de las citas más luminosas de la *Política* que tiene una contemporaneidad que deslumbraba:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significárselas unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. (Pol. I, 2, 1253 a).

Del pasaje precedente queremos hacer hincapié en la afirmación aristotélica que señala que el animal humano es el único animal que tiene palabra. Así, su diferencia específica es justamente el *logos* en tanto palabra. De modo que, para decirlo de una forma contemporánea, sólo por la palabra generamos lazo social<sup>8</sup>, ya que la palabra es condición de posibilidad de la propia vida comunitaria, una de las premisas básicas para constituir una comunidad política. A través de ella podemos manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, es decir, diferenciar –parafraseando al propio Aristóteles– el sentido del bien y del mal que incumbe a esferas diferentes pero no disociadas: la ética y la política.<sup>9</sup>

Por otro lado, y para poner mayor énfasis en la palabra como dimensión exclusiva de lo hu-

mano, es muy ilustrativa la observación de Enrico Berti<sup>10</sup>, quien puntualiza que los dioses (también animales) tienen razón (*logos*), incluso en grado máximo, pero carecen de palabra. Recordemos que el término *logos* refiere a muchas acepciones: razón, definición, estudio, palabra. Así mismo, es crucial señalar que los dioses no tienen palabra porque no viven en comunidad, no son animales sociables. Desde una mirada psicoanalítica es relevante observar que los dioses no poseen la palabra porque carecen de falta. De ahí que tampoco pueden ser filósofos, sino *sofós*. Al respecto, recordemos que etimológicamente el término filosofía puede traducirse como amor a la sabiduría, pero el amor<sup>11</sup> hay que entenderlo como carencia, como deseo de lo que no se tiene, en ese sentido sólo el animal humano puede ser filósofo, estar en constante búsqueda del saber.

De la distinción entre voz y palabra, presente en el párrafo, también se desprende que con la voz pueden manifestarse ciertos estados de la animalidad, como el dolor, pero la palabra, que excede los límites de la voz, es el elemento más simple de la deliberación, un permanente retrotraerse a una dimensión reflexiva, tanto personal como colectiva. De ahí que la deliberación se focalice en buscar los medios adecuados para realizar las mejores acciones posibles, asumiendo, también, el registro de la contingencia, pero no perdiendo de vista que existe para el humano un fin natural, según el estagirita, que es la felicidad<sup>12</sup>.

Por último, no deja de tener gran importancia también explicitar que para el estagirita el lenguaje nunca se reduciría a una dimensión instrumental, para utilizar una categoría contemporánea, ya que este animal es humano sólo porque es afectado por el lenguaje, de ahí para repetirlo

<sup>8</sup> Al respecto, si bien se pudo establecer una fuerte analogía con Lacan en tanto para el célebre psicoanalista sólo por el discurso podemos generar lazo social, no podemos dejar de puntualizar que para Lacan el discurso puede ser sin palabras, porque justamente lo que el pensador francés quiere marcar son los diferentes discursos como modalidades de sujeción y goce.

<sup>9</sup> Desde esta perspectiva Aristóteles sostiene en un célebre pasaje de la *EN*: “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades” (*EN* I, 2, 1094 b 6-9).

<sup>10</sup> “Lo primero que define al hombre es la palabra, por lo cual no resulta muy acertada la traducción latina de la definición de hombre difundida por la escolástica medieval, *animal rationale*, basada en la traducción de *logos* por *ratio*. Ciertamente, el hombre es un animal racional, dotado de razón, pero el concepto de *logos* es mucho más rico que el concepto de razón, y sería más apropiado decir que el hombre está dotado de palabra, es decir, de lenguaje.” (Enrico Berti, 2009, p.155).

<sup>11</sup> La noción de amor asume diferentes modalidades tanto en el mundo antiguo como en el medieval. Al respecto, dos de las formas más importantes son el *eros* y el *ágape*. Incluso, en Agustín pueden observarse, específicamente en la Ciudad de Dios, cuatro modalidades: *eros* (como tendencia amorosa, erótica que nos lleva a identificarnos con nuestro objeto de elección (Dios o el mundo), *ágape* (como el amor divino), *caridad* (el amor al prójimo) y *filia* (amor de amistad).

una vez más, su diferencia específica.

### **Agustín: lo político como quiebre de lo social**

Al ingresar en la senda medieval nos encontramos con una categoría clave que es ajena al mundo antiguo. Tal como ya lo puntualizamos, la cosmovisión medieval parte de una naturaleza humana caída, provocada por la irrupción del pecado original. De esta forma, lo que hace el pecado de Adán, transmisible a todo el género humano, es trastocar el primer orden natural tal cual fuera diagramado por Dios. Así, en un pasaje clave, el hiponense sostiene:

Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. Dominó, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza. (CD, XIX, 15).

Como bien describe la cita, el primer orden

---

<sup>12</sup> Para el Estagirita la felicidad sólo podrá conseguirse en la vida humana vinculada con la virtud, que a su vez se vincula con la diferencia específica del humano: la razón. Justamente cuando ejercitamos y nos guiamos por la parte del alma racional, por la vida racional es cuando somos felices. Asimismo, Aristóteles refiere a dos tipos de virtud: las *dianoéticas*: relacionada con la episteme teórica, virtudes que se consiguen por estudio; y la virtud ética, vinculada a los hábitos y costumbres. De ahí que la virtud *dianoética* suprema sea la contemplación y la virtud ética suprema sea la justicia, que supone siempre la existencia de la comunidad. Así, podríamos inferir que existirían dos tipos de felicidad para Aristóteles: la de la vida contemplativa, vida filosófica, y la de la vida en la comunidad política, cuando ésta es realmente autárquica. Sin embargo, y dado el realismo aristotélico, el filósofo también considera la existencia de bienes exteriores que también contribuyen a la felicidad, pues el Estagirita no erradica el problema del azar y la mala fortuna que puedan malograr la felicidad, si bien el hombre virtuoso contará con otro temple para afrontar estos infortunios. Razón por la cual Aristóteles dirá que sólo podemos saber si alguien fue feliz al final de la vida.

natural respondía al gobierno divino sobre los hombres y aquellos no guardaban entre sí una relación de mando. Vale decir, no le estaba permitido al hombre dominar al hombre, incluso no existían ni las jerarquías ni la propiedad privada. Por ende, es categórica la diferenciación agustiniana entre la figura del pastor y la figura del rey, siendo esta última una categoría específicamente política. También es relevante apreciar la diferenciación que realiza Agustín entre naturaleza y culpa, en tanto el castigo responde al libre arbitrio humano, pero no al orden de la naturaleza, ya que para Agustín toda naturaleza, por el sólo hecho de haber sido creada por Dios, es ontológicamente buena. En resumen, por la cita precedente queda más que claro que el surgimiento de la politicidad como dimensión coercitiva sólo tiene sustento a partir de la aparición del pecado. Así, y a diferencia de Aristóteles, donde la politicidad puede pensarse como un excedente de la sociabilidad, en Agustín, la politicidad se justifica por un quiebre de la sociabilidad. Sin embargo, sostiene Agustín, el estado de pecado quiebra el orden natural pero no logra anularlo, pues el orden de la creación nunca deja de perder el vestigio divino. Así, la naturaleza humana se juega en un doble registro. Es decir, al ser creación divina, incluso recordemos que para Agustín en el alma humana habita la trinidad, que es de carácter sociable<sup>13</sup>; pero, a causa del pecado original, adquiere el rasgo de la insociabilidad para devenir naturaleza paradójica: sociable-insociabilidad. Su carácter sociable prefigura al consenso como una posibilidad, mientras que la insociabilidad legitima la coerción.

### **Hobbes: el registro imaginario de la guerra y la administración simbólica del soberano**

Con Hobbes, como la expresión política más eminente del comienzo de la modernidad, la naturaleza humana asume el carácter de la igual-

---

<sup>13</sup> Justamente lo que Agustín pretende enfatizar es el criterio esencialmente comunitario de la misma trinidad: *tres personas diferentes pero una misma naturaleza*. Por otro lado, y ésta será una diferencia sustancial respecto a Lutero, un agustiniano radicalizado, para Agustín el hombre pecador no pierde nunca el registro de lo divino. De ahí que las *Confesiones* muestren el anhelo de la *creatura* por el creador. Mientras que en el caso del Reformador nos encontraríamos con una naturaleza humana absolutamente perdida, razón por la cual Lutero caerá en una fuerte teoría de la predestinación, claro que utilizando ciertos pasajes de Agustín, especialmente el Agustín de la *Ciudad de Dios*.

dad; ello incrementa la posibilidad de la *guerra de todos contra todos*. Hobbes sostiene que en el *estado de naturaleza* por derecho natural todo individuo puede procurarse cualquier bien por el sólo hecho de interpretar que garantiza su supervivencia, que es el fin natural al que tienden todos los individuos. De ahí que baste que dos individuos quieran el mismo objeto para que se genere el conflicto, dado que en *el estado de naturaleza no existe todavía la propiedad privada*.

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que se refiere a fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupados con otros que se ven en el mismo peligro que él (Leviatán, XIII, p.100).

Por otro lado, y como reverso del pensamiento aristotélico, para Hobbes el hombre no es un animal político por naturaleza. Incluso, el filósofo inglés no vacila en sostener que, si fuera posible preservar la vida en el *estado de naturaleza*, sería mucho mejor. Lo que equivale a decir que la política es un mal necesario y un artificio. En consecuencia, el Estado, a diferencia de *la polis*, que era comprendida como una entidad natural, es una categoría artificial creada por el contrato que celebran las voluntades individuales.

En esta misma dirección, se nota con mucha claridad que el fin de la política para el pensador moderno no es *el buen vivir*, telos de la política aristotélica, sino el mero vivir, el vivir en su sentido más biológico.<sup>14</sup> A ello obedece que se haga referencia al paradigma hobbesiano como la puerta que da entrada a la *biopolítica*.

Por otro lado, si bien la problemática del

---

<sup>14</sup> “... no podemos dejar de señalar que para el filósofo inglés el vínculo que los individuos (ciudadanos en sentido débil) tienen con el soberano, está mediado solamente por la vida en su sentido más biológico (Agamben, 2010), pues los demás derechos de los individuos son enajenados. Sin embargo, habría que aclarar que Hobbes entiende por vida todo lo que contribuya a la permanencia en el ser, incluyendo la proliferación del comercio y la industria”. (Miguel Ángel Rossi, 2015, p. 33).

lazo social es un tópico recurrente en toda la tradición de la teoría y filosofía política, es recién en la modernidad que se torna un problema fuertemente especulativo, ya que una vez quebrantado el orden medieval organicista con la emergencia del individuo, en sentido fuerte, la pregunta moderna por excelencia es justamente cómo pensar un orden social a partir del átomo individual<sup>15</sup>.

### **Lo político como modalidad de lo real en el pensamiento contemporáneo.**

En la teoría y filosofía política y social contemporánea confluyen el psicoanálisis y las derivas abiertas por la filosofía heideggeriana. Una de las marcas más significativas de su trama está dada por la diferencia entre lo político y la política; en ella reverbera con fuerza la diferencia ontológica señalada por Heidegger entre el ente y ser del ente:

“El ser es lo que determina al ente en cuanto ente, aquello respecto de lo cual el ente, sea cual fuere el modo en que se lo considere, es en cada caso siempre ya comprendido. El ser del ente no es él mismo un ente” (Heidegger, 2007: 13).

Es en su nombre que el pensamiento político contemporáneo adviene como multiplicidad de una época, sin por ello perder su suelo (o abismo) común. Una de las formas de englobar esta unidad de la multiplicidad es, justamente, la que da el pensador Oliver Marchart al ubicar el gesto común de pensar bajo el signo de la crisis del fundamento de la sociedad y la política. La carencia de un fundamento irreductible (visión imposible para lo clásico y moderno) es signo eminente de lo político, a la vez que un encuentro con la comprensión sintomática de la sociedad:

Permítaseme, pues, resumir una vez más la tesis: en casi todas esas teorías, “lo político”, en su diferencia *vis-à-vis* “lo social” y la “política”, opera precisamente como un indicador de imposibilidad o la ausencia de un fundamento último de la sociedad. Como indicador (pero sólo diferenciándolo de la política), “lo político” puede asumir la forma fenomenal o conceptual de: “acontecimien-

---

<sup>15</sup> Nuestra afirmación puede justificarse tanto en una vertiente gnoseológica como la cartesiana que pone el acento en el Yo, como la primera verdad evidente de la Modernidad, como en la lógica política contractual celebrada por los individuos.

to”, “contingencia”, “antagonismo”, “libertad” o “indecibilidad”. En algunas teorías, también indica el momento de clausura y fundación parciales: el momento de la institución de la sociedad. (...) En última instancia, el juego de esa diferencia política tendrá que entenderse sólo como el síntoma del fundamento ausente de la sociedad (Marchart: 2009, pp. 203-204).

Al no haber posibilidad de clausura de la sociedad y la política, lo político y lo real, tal como este último es pensado por Lacan, entran en un juego de mutuo reenvío —por no decir, incluso que lo político es una de las posibles modalidades de lo real— mientras que la política lo hace del lado de los registros simbólicos e imaginarios. Por ende, es a partir de la implicación de estos tres registros lacanianos (real, simbólico e imaginario) donde puede ubicarse la intersección más nítida entre los campos discursivos de la teoría política y el psicoanálisis. Esta intersección se expresa paradigmáticamente en un nombre: lazo social.

En primer lugar, es menester puntualizar que la noción de lazo social es una invención lacaniana y que la misma se inscribe o, mejor dicho, cobra mayor fuerza, a partir de la célebre frase de Lacan que sostiene que “no hay relación sexual”:

Entonces, ¿qué es lo que eso quiere decir, si yo enunció que no hay relación sexual? Esto es designar un punto muy local: manifestar la lógica de la relación, señalar que R mayúscula para designar la relación, R mayúscula para poner entre x e y, esto es ya, y en adelante, entrar en el juego del escrito, y que, para lo que es de la relación sexual, es estrictamente imposible escribir xRy de ninguna manera, que no hay elaboración logicizable y al mismo tiempo matematizable de la relación sexual. Este es exactamente el acento que yo pongo sobre este enunciado: no hay relación sexual. Y entonces, esto es decir que, sin el recurso a estas consistencias diferentes que por el momento yo sólo tomo como consistencias, a estas consistencias diferentes que sin embargo se distinguen por ser nombradas Imaginario, Simbólico y Real, sin el recurso a estas consistencias en tanto que ellas son diferentes, no hay posibilidad de franeleo, como no hay ninguna reducción posible de la diferencia de estas consistencias a algo que se escribiría simplemente de una manera que se soporte, quiero decir que resista a la prueba de la matemática y que permita asegurar la relación sexual”. (Lacan, *Sem. 22*, inédito).

Que no haya relación sexual, también puede entenderse como un golpe definitivo a la gnoseología —y también a una ontología— de la corres-

pondencia absoluta<sup>16</sup>, donde la dislocación es vista como un conflicto siempre a superar o acallar.

Sin duda alguna, la dimensión primaria en la que tal afirmación se coteja atañe al sujeto sexuado. De ahí que la no inscripción de la relación sexual en sentido lógico, pone en discusión tanto al sentido común como al discurso teológico hegemónico que, desde el discurso amo, asume a la realidad como una totalidad cerrada, donde toda posible dislocación es percibida como una patología o algo que contraviene al orden natural. Bastaría mencionar la formulación sacramental del casamiento propia del discurso religioso que, basado en el texto bíblico, reza que un hombre se unirá a una mujer y formará con ella una misma carne. O incluso una de las frases del imaginario social sobre el amor que encuentra su origen en la versión que Platón pone en boca del cómico Aristófanes en el *Banquete*: la tan conocida teoría de la media naranja (Plantón: *Banquete*, 190a-193d)<sup>17</sup>. Es interesante notar que uno de los nítidos efectos que produce alojar la perspectiva contraria, es decir, *la no relación sexual* es el de disminuir la violencia de género, justamente porque asume de plano una diferencia radical, que no pretende completar lo que por estructura es incompleto.

Retomando la senda lacaniana, no es menos relevante señalar que no es posible pensar el lazo social sin el aspecto libidinal en juego, pues no hay que perder de vista la teoría de los cuatro discursos que Lacan desarrolla en el seminario 17: el discurso del amo, la histeria, el universitario y el analítico. El discurso para Lacan, como ya lo hemos puntuado, puede darse sin palabra alguna: el discurso, los discursos, son fundamentalmente modos de goce<sup>18</sup>.

En segundo lugar, y fuertemente vinculado a la noción de que no hay relación sexual, emerge

<sup>16</sup> En relación a tal visión es sugerente la apreciación de Foucault en considerar que fue Nietzsche el primer gran pensador en poner en jaque a nivel gnoseológico una teoría de la correspondencia. Ver especialmente: (M. Foucault:1996, primera conferencia).

<sup>17</sup> Es interesante señalar que en el Seminario 8, Lacan caracteriza a la versión que da Aristófanes sobre el amor, como aquella búsqueda de la mitad que nos fue “extirpada”, en un gesto despiadado y divino de producción de la humanidad, y a la que cada uno está destinado a buscar, como el discurso más trágico que tiene lugar en el diálogo platónico (Lacan, *Sem. 8*, p. 105).

<sup>18</sup> Sólo a manera ilustrativa bastaría traer a relación que el goce histórico que se resume en la constante insatisfacción del agente, ya que de lo que se trata es de someterse a un amo para intentar castrarlo.



la idea de que todo lazo es de carácter sintomático, tal como ya anticipamos en nuestro escrito, especialmente cuando se comprende que no hay unión o intersubjetividad de goces. Cabe recordar que la afirmación de que todo lazo es de carácter sintomático proviene de Freud, que es quien señala que toda cultura no puede pensarse y sostenerse sin la propia categoría de malestar, aunque más no sea porque sin la dimensión de la represión en sentido psicoanalítico no hay posibilidad de cultura alguna.<sup>19</sup>

En tercer lugar, advertir, también, que la dimensión del lazo no es sin la acción de un significante que siempre viene del gran Otro y que supone necesariamente las funciones de la alienación y la separación sin las cuales no podríamos constituirnos en sujetos. Desde esta perspectiva resulta sugerente la apreciación de J. Butler<sup>20</sup> en lo que atañe a demostrar, coincidiendo con Lacan, que sin alienación y separación no hay posibilidad de constitución subjetiva alguna.

Asimismo, no es casual que esta idea de la constitución del *sí mismo* desde una otredad constituyente haya sido un tema recurrente en la tradición filosófica. De hecho, el ya citado Agustín en sus *Confesiones* intenta demostrar que nuestra constitución depende de una otredad divina, una otredad infinita que el yo internaliza emergiendo como consecuencia una metafísica de la infinitud. Es decir, Agustín da comienzo fuertemente a la emergencia de un sujeto anclado en su intimidad, pero que desconoce a ciencia cierta los móviles de sus intenciones. De ahí que el Hiponense no vacile en proclamar, como bien puntualiza Arendt<sup>21</sup>, que se ha convertido en una preocupación para *sí mismo*. En otros términos, el sujeto deja de ser claro y distinto para sí mismo, en tanto sólo Dios puede conocer los móviles de nuestras intenciones. Razon por la cual nunca sabemos en esta vida presente, lectura que Lutero podrá el acento, si perte-

necemos a la ciudad de Dios o del diablo.

Sin embargo, nos equivocáramos si pensáramos al lazo social sólo en clave de significación y sentidos y por vía del reconocimiento, que como bien lo advirtió Hegel, siempre es fallido o, en términos lacanianos, donde siempre hay un significante ausente que está en el otro y en un otro no completo. Por consiguiente, se abre la posibilidad de entender el lazo social también en clave libidinal, pulsional, lo cual nos desplaza de la significación a la vía del objeto. Al respecto, también en este aspecto, el pensamiento medieval, especialmente la mística medieval, da lograda cuenta de la vía objetual como terreno libidinal; Dios puede ser objeto de elección por parte de la voluntad, que Agustín entiende como un querer siempre objetual, un querer que tiende a la identificación con su objeto erótico de elección.

Entonces, por un lado, está la vía del sujeto, la cuestión del reconocimiento, los procesos de identificación, las cuestiones identitarias, por otro lado, la cuestión del objeto, objeto primario de pura satisfacción que habrá que perder para que emerja la dinámica del deseo. De ahí la noción de objeto perdido y la posterior formulación laciana del objeto a (objeto causa de deseo).

En resumen: los dos caminos: el del sujeto alienado en un significante y la vía del objeto como posición de goce y deseo darían cuenta del lazo social como una condición primaria de la condición humana, del estar en el mundo<sup>22</sup>.

A partir de lo antedicho, queda aún más claro cómo el estatuto de los discursos que generan lazo social se comprende especialmente en términos de goce. Restaría, ahora, aunque más no sea someramente, explicar por qué para Lacan el discurso capitalista es en realidad un *pseudo* discurso.

---

<sup>19</sup> En esta misma perspectiva es muy pertinente el comentario de Osvaldo Delgado: "Postulo que el principal legado y crucial para nuestro tiempo, es que no hay satisfacción plena de la pulsión por obstáculo interno. Por lo tanto, no por prohibición, sino como un modo de lo imposible. Osvaldo Delgado (Op. Cit., p. 17).

<sup>20</sup> Por esta razón Butler plantea que todo pensamiento de la emancipación debe poner en cuestión justamente aquellos significantes por los que fuimos hablados. Un ejemplo de ello, para Butler, estaría dado por la heteronomatidad de nuestra propia cultura. Al respecto, se recomienda ver: J. Butler. *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, Cátedra, 2001.

---

<sup>21</sup> Para profundizar en tal cuestión es insoslayable el célebre texto de: Hannah Arendt (1984) *La Vida del Espíritu*. (Específicamente el capítulo referido a Agustín).

<sup>22</sup> La relación del individuo con sus padres y hermanos, con su objeto de amor, con su maestro y con su médico, vale decir, todos los vínculos que han sido hasta ahora indagados preferentemente por el psicoanálisis, tienen derecho a reclamar que se los considere fenómenos sociales. Así, entran en oposición con otros procesos, que hemos llamado narcisistas, en los cuales la satisfacción pulsional se sustrae del influjo de otras personas o renuncia a estas. Por lo tanto, la oposición entre actos anímicos sociales y narcisistas -autistas, diría quizá Bleuler [1912]- cae íntegramente dentro del campo de la psicología individual y no habilita a divorciar esta última de una psicología social o de las masas. (Freud:2001).



Nuestra hipótesis es que existe una desarticulación entre el sujeto y el objeto, puesto que el objeto ya no está mediado por el sujeto y, por tanto, el deseo deja de ser el deseo del otro, o, tal vez, aparece la impronta del mercado que juega a posibilitar una no pérdida del objeto. Por tanto, si el objeto ya no está perdido, se obtura la falta y se imposibilita el deseo. En otros términos, lo que queremos decir es que la desarticulación entre objeto y sujeto produce una caída del registro simbólico que trae aparejado el fortalecimiento del anudamiento del registro real y el registro imaginario. En este sentido aparece en escena la tecnociencia, que es el nombre en el que se produce una renegación del principio de castración, una denegación de la falta, que deja librado al registro imaginario a su pretensión de captación de lo real. Por eso, Lacan caracteriza al capitalismo como un *pseudo* discurso que viene a obturar el lazo social.<sup>23</sup>

Un modo de visualizar el debilitamiento del registro simbólico en el mundo contemporáneo consiste en reflexionar acerca de cuál es la diferencia esencial que hay entre la autoridad tradicional sustentada por el significante amo<sup>24</sup>, tal como desarrollamos anteriormente, y la autoridad propia del capitalismo tardío, donde se produce el debilitamiento del registro simbólico. En tal sentido, es sugerente la apreciación de Assef:

En el discurso capitalista, tal como Lacan lo pensó, el saber (S2) trabaja en la producción de objetos plus de goce, es un saber sin amo, sin S1 que comande, es S2-a (...), el saber ya no obedece al amo sino que el sujeto dividido es quien se ubica en el lugar del agente, rechazando la castración, la determinación inconsciente, posibilitando la recuperación del goce, la reapropiación permanente del objeto a. Así se produce una lógica sin pérdida, el plus de goce es reapropiado por el agente produciendo un discurso sin resto. No siendo el amo quien gobierna en nombre del S1, pasa a hacerlo el mercado, en la mediada de que al orden

del discurso capitalista lo impone el mercado como un imperativo de gozar siempre más. Entonces, mientras el discurso del amo antiguo generaba una pérdida y la división del sujeto, el discurso capitalista a través de imperativo a recuperar siempre un poco más de goce, intenta siempre conseguir un plus, recuperar la pérdida que suture la división subjetiva. Este movimiento destruye el lazo social, condición del discurso, porque para efectuarse no requiere pasar por el Otro y así, produce una desregulación de goce por falta de barrera entre el sujeto dividido y el objeto a. De este modo el sujeto quedaría afuera del efecto de castración y bajo la primacía superyoica que empuja a gozar cada vez más: es decir, consumir cada vez más. (Jorge Assef: 2013, p 86).

Así, en un contexto en donde el objeto ya no está perdido, pues la tecnociencia nos asegura mercancías siempre canjeables, el sujeto se siente preso de un goce casi absoluto en la sociedad cada vez más informatizada e informada, y vive así en la paradoja del aislamiento hiper-comunicacional y en la sociedad más sexuada en la que, paradójicamente, es imposible que el deseo toque al cuerpo. Por eso, y como si fuera deudora de la perturbadora sentencia nietzscheana de la muerte de dios, nuestra época es la que se agita ante un que objeto que ya no está perdido, que es lo mismo que decir que el objeto a, causa de deseo, deviene causa de *plus* de goce, y que el significante amo, lejos de producir cadenas de significantes y múltiples significaciones, en las que son posibles los relatos, deviene en una cruda identificación con el objeto a.

Es insoslayable e inquietante notar que en el *pseudo* discurso capitalista, el *objeto a* pasa de ser condición de posibilidad del deseo a ser causa de *plus de goce*. Si, por ejemplo, tomamos el objeto mirada o el objeto voz, captamos inmediatamente que el miedo contemporáneo, en parte por la confusión de lo público v lo privado. es provo-

<sup>23</sup> Al respecto, Lacan considera que el comunismo con su burocracia —rasgo que nuestro pensador vincula con el estalinismo y el discurso universitario—, en tanto pretensión de apresar toda la realidad en la idea férrea de sistema, sería un semblante más del capitalismo.

<sup>24</sup> Otro modo de analizar el debilitamiento del registro simbólico en el capitalismo actual está dado por la caída del *imago* paterno. Una vez más es valiosa la afirmación de Delgado: “Recordemos que en psicoanálisis, finalmente llamamos padre, a la posibilidad metafórica. Afirmo, por tanto, que la posmodernidad neoliberal implica un empuje al goce de la literalidad” (Osvaldo Delgado, Op. Cit., p. 49).

<sup>25</sup> En *Stasis*, Agamben caracteriza al fenómeno de la *stasis* como el umbral de indiferenciación entre el *oikos* y la *polis*. Y con ello, la pone en línea con lo que podemos comprender como la irrupción de lo real. En este sentido, es importante retener que la *stasis* conmueve el orden para dar luego lugar a un restablecimiento del mismo (Agamben: 2017) Por otra parte, y a modo de ejemplo, podemos acudir a la comprensión del sintagma siglo XX que propone Badiou, cuya intimidad con el pensamiento lacaniano es explícita, en la que la pasión por lo real es la clave que mancomuna a los diferentes, contrapuestos, proyectos de liquidación de un orden en pos de la invención del hombre nuevo (Badiou: 2011)

cado por el hecho de que cualquiera puede ser gravado en cualquier momento y/o lugar con instrumentos como los teléfonos celulares, que la mayor parte de la población mundial porta gozosa.

La pregunta que surge a la vez como conclusión del trabajo y apertura a ulteriores investigaciones es la siguiente: ¿Qué puede la teoría política contemporánea cuando el lazo social ha sido desplazado por el *pseudo* discurso capitalista? Si la teoría política contemporánea<sup>25</sup> ha puesto en cuestión el carácter macizo del fundamento de todo orden, esto no significa en modo alguno una pretensión de exclusión de los significantes amos, sino el intento de mostrar su inherente inestabilidad. En ese juego, en ese pivoteo, entre la política y lo político, se reconoce la presencia de los tres registros a los que alude Lacan: lo real es aquello que irrumpe bajo el nombre de lo político en la trama imaginaria y simbólica de la política, para indicar la inexorable relación entre quiebre y reconfiguración de la trama simbólica e imaginaria. Es decir, retiene en el juego teórico político al registro simbólico. Ese juego es, justamente, el que pone en jaque el capitalismo de la hora, con el riesgo que conlleva y, sí, también, con el desafío que comporta para la teoría política una época en la que el *pseudo* discurso capitalista equivale a la producción incesante del desamarre de lo imaginario y lo real respecto de lo simbólico, de desplazamiento del deseo al goce más salvaje.

Tal vez, el escozor que recorre a la teoría política de la época de la inexistencia del *Otro* sea el de la muerte de la política, pero esa será una temática, sin duda alguna, para un ulterior trabajo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Agamben, Giorgio (2010). *Homo sacer*. España, Pre-texto.
- Agamben, Giorgio (2017). *Stasis*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo
- Arendt, Hanna (1984). *La Vida del Espíritu*. Madrid, Centro de estudios constitucionales,
- Arendt, Hannah (2010). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.
- Aristóteles (1982). *Ética Nicomaquea*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1982). *Política*. Madrid, Gredos.
- Assef, Jorge (2013). *La subjetividad hipermoderna*. Buenos Aires, Grama.
- Badiou, Alain (2011). *El siglo*. Buenos Aires, Manantial.
- Berti, Enrico (2007). *En el principio era la maravilla*. Madrid, Gredos.
- Bobbio, Norberto (1992). *Thomas Hobbes*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Delgado, Osvaldo (2017). "Reflexiones sobre lo desechable". En: Osvaldo Delgado, Pablo
- Friedman (Compiladores). *Indagaciones psicoanalíticas sobre la segregación*. Buenos Aires, Grama.
- Foucault, Michel. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (2001). *Psicología de las masas y análisis del Yo*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Heidegger, Martin (2007). *Ser y Tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lacan (1991). *Seminario 8. La transferencia*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques (2009). *Seminario 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Lutero, Martín (1990). *Escritos Políticos*. Madrid, Técnos.
- Miller, Jacques-Alain (1998). *Los signos del goce*. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2005). *El Otro que no existe y su comité de Ética*. Buenos Aires, Paidós.
- Platón (1983). *República*. Buenos Aires. Eudeba.
- Platón (2015). *Banquete*. Buenos Aires, Colihue.
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI.
- Rossi, Miguel Ángel (2013). "A passagem do sujeito antigo ao sujeito medieval e suas implicações políticas", *Ágora Filosófica*, Recife, Universidade católica de Pernambuco.
- Rossi, Miguel Ángel (2015). "La problemática del lazo socio-político en clave genealógica: Aristóteles, Agustín y Hobbes". En: Miguel Ángel Rossi (Compilador) *La problemática del lazo social desde la tradición y actualidad de la filosofía política*. Buenos Aires, Grama.
- Rossi, Miguel Ángel (2018). *Lecciones sobre la Política de Aristóteles, Libros I, III y VI*. Buenos Aires, Grama.
- San Agustín (1958). *La Ciudad de Dios*. Madrid, BAC.
- San Agustín (1991). *Confesiones*. Madrid, BAC.
- Taylor, Charles (2006). *Fuentes del yo*. Buenos Aires, Paidós.
- Terol Rojo, Gabriel (2013). "Lectura de la crítica Foucaultiana a la subjetivación". *Thémata*. Revista de filosofía, n 47.
- Truyol y Serra, Antonio (1944). "El Derecho y el Estado en San Agustín". Madrid. *Revista de Derecho Privado*.



