

Miguel Ángel Rossi*

LACAN Y EL POSFUNDACIONALISMO

INTRODUCCIÓN

Ciertas categorías lacanianas han sido fundamentales para el pensamiento posfundacional. Uno de los conceptos claves tomados por aquellos pensadores y pensadoras que se inscriben en dicha corriente hunde sus raíces en el registro lacaniano de lo real. Aquí cabría una acotación, si bien ya muy conocida, no por ello trivial. Se trata de la distinción lacaniana entre la realidad y lo real, la verdad, dirá Lacan, tiene estructura de ficción y, en tal sentido, no hay realidad sin escena fantasmática. Así, toda experiencia supone el registro de lo simbólico, lo imaginario y lo real, entendiendo por lo real justamente aquello que siempre escapa a la vía del significante, aquello que pone en juego toda simbolización. De ahí que la idea de dislocación, central para el pensamiento posfundacional, pueda entenderse también como una irrupción de lo real. Pero incurriríamos en un grave error si considerásemos lo real como un *a priori* de lo simbólico y lo imaginario, pues los tres registros se anudan y coexisten simultáneamente.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Al ingresar al pensamiento posfundacional, un texto de lectura insoslayable es el de Oliver Marchart.¹ Si bien dicho autor pone énfasis en la impronta heideggeriana, específicamente a partir de la diferenciación que el filósofo alemán hace entre lo óntico y lo ontológico,² como inspiración para el posfundacionalismo, en su introducción también hace hincapié en la deuda de tal cosmovisión con el pensamiento de Lacan.

Vista desde la perspectiva de otra trayectoria teórica, también cabría explicar la diferencia política, en un sentido spinoziano-lacaniano, como el indicador de una causa ausente o estructural (una “causa perdida”) que sólo está presente en sus efectos: algo cuya “existencia” es preciso dar por sentada debido a las fallas y brechas dentro de la significación política y social. Al igual que en el pensamiento filosófico, donde sólo podemos inferir la diferencia onto-ontológica partiendo de la incompletud de lo óntico, en el discurso de la teoría política únicamente podemos inferir la diferencia político-política y, por lo tanto, lo político como el momento cuya actualización siempre se pospone aunque siempre se logra parcialmente partiendo de la imposibilidad de la sociedad, lo que equivale a la imposibilidad de proporcionar una definición última de la política. (Marchart, 2009: 19-20)

Vale decir, ya sea poniendo el acento en la diferenciación entre lo óntico y lo ontológico a la manera heideggeriana, o en la impronta de lo real como aquello que no sólo escapa a la simbolización, sino que muestra que ésta es siempre fallida, deviene esta fuerte noción que constituye el núcleo del posfundacionalismo y que radica en la renuncia a la búsqueda de un fundamento absoluto. No obstante, una de las diferencias fundamentales entre el posfundacionalismo y el posmodernismo es justamente que el primero no renuncia a buscar un fundamento provisorio, razón por la cual Marchart hace mención a la importancia de la categoría de lo *cuasi trascendental*,³ también como

1 En *El pensamiento político posfundacional*, Marchart trabaja como representantes del posfundacionalismo a los pensadores Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau.

2 La distinción entre el ente y el ser del ente es la clave para comprender el camino heideggeriano de puesta en crisis de la metafísica occidental como historia del olvido del ser. Es decir, a lo largo de la historia de la filosofía se ha preguntado por el *Ser* pero se ha respondido por el ente. La diferencia ontológica radica para él, entonces, en esa diferencia entre ente y ser del ente. La misma encuentra su clara formulación en su obra *El ser y el tiempo* (Heidegger, 2007: 29).

3 En torno a la categoría de *cuasi trascendental*, la influencia de la enseñanza de Lacan en el pensamiento posfundacional resulta capital. Es posible advertir esta

una noción clave del posfundacionalismo. Pues dicha categoría no sólo sirve para criticar toda dimensión de fundamento absoluto, interpretado como una de sus variantes, como dimensión trascendental, sino a todo tipo de relativismo extremo. Al respecto, la recuperación que hace el posfundacionalismo de la noción de sujeto juega en esta dirección. Pues si por un lado ya no se trata del sujeto trascendental a la manera kantiana o tal como lo pensó la tradición filosófica occidental, por el otro lado, se sigue manteniendo la categoría de sujeto. En el caso específico de Lacan, dicho sujeto se constituye en relación con la cadena de significantes, un sujeto (del inconsciente) evanescente, no esencialista. Asimismo, la categoría de lo *cuasi trascendental* permite anudar contingencia y necesidad. A modo de ejemplo de lo *cuasi trascendental* puede referenciarse las funciones de alienación y separación⁴ que el pensamiento de Lacan revitaliza fuertemente, en tanto sin alienación al *Otro*, que es el tesoro de los significantes, no hay posibilidad de subjetividad alguna. En otros términos, necesariamente para constituirme necesito de una *otredad*, de un significante que me viene del Otro, pero al mismo tiempo las modalidades de esos significantes, fundamentalmente el registro simbólico, dependerán de la cultura de cada época. De ahí que tanto Freud como Lacan sostengan que el inconsciente no se genera sin la matriz cultural, que el inconsciente es siempre social.

Por último, no deja de ser muy sugerente la caracterización que Marchart hace del posfundacionalismo:

... una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento (...) un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamen-

cuestión en el debate entre Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek presente en el libro intitulado *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2011). Allí, Butler encuentra en la figura de la barra lacaniana un “recurso ahistórico” (2011: 13), señalando un cierto trascendentalismo en Lacan. Ante ello, Laclau indica la centralidad de la barra en la medida en que permite “marcar la imposibilidad última de la representación plena” (2011: 73). La barra es, entonces, *cuasi* trascendental (y no trascendental), en la medida en que *libera* al significante de la univocidad, habilitando el movimiento metonímico —y democrático— de la significación.

4 Al respecto, habría que aclarar que, si bien sin alienación no hay sujeto posible, la función de la separación no siempre es factible. Por ende, ésta es una diferencia crucial entre la neurosis, en donde hay alienación y separación y la psicosis, en donde hay alienación, pero no separación. Incluso, Lacan va a sostener que hay una insondable decisión del *ser* en lo que atañe a su estructura.

tos, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido. (Marchart, 2009: 14)

Justamente esta caracterización que hace el autor austríaco del posfundacionalismo nos permite comprender por qué puede entenderse al pensamiento de Lacan como una fuente de inspiración para dicha corriente, en tanto encontramos en el psicoanalista francés ese mismo debilitamiento ontológico con respecto a estas figuras tradicionales. Así, a partir de su célebre frase “no hay relación sexual” puede entenderse que tampoco hay sociedad como una totalidad cerrada, y por eso hay lazo social. Asimismo, tampoco habría identidad⁵ de manera esencialista, pero justamente por eso existirían procesos de identificación,⁶ siempre provisorios y contingentes, más que necesarios para la construcción sociopolítica. Por último, la alusión a los tres registros lacanianos, su modo de anudamiento y sus posibles dislocaciones, es la apropiación que hace el posfundacionalismo que asimila, como gesto propio, lo político a lo real y la política a lo simbólico-imaginario.

Por todo lo antedicho, se infiere que el objetivo de este capítulo se centra en profundizar en los tres registros lacanianos y, a partir de ellos, mostrar la potencialidad que tienen para pensar la teoría política en clave posfundacional.

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO: LO REAL COMO INSTITUYENTE/DESTITUYENTE DEL ORDEN SIMBÓLICO IMAGINARIO

Si bien los tres registros lacanianos —real, imaginario y simbólico— se mantienen de forma persistente a lo largo de toda la enseñanza de Lacan, también puede cotejarse que, dependiendo de la etapa de su pensamiento, da más prioridad a uno que a los otros. Así, en la primera etapa de Lacan, su momento más ligado a la psiquiatría, hay preeminencia del registro de lo imaginario. Basta señalar los tres grandes artículos de esta etapa sobre lo imaginario: “La agresividad en psicoanálisis”, “El estadio del espejo” y “Acerca de la causalidad psíquica”, para justificar lo antedicho. Por ende, tales artículos están

5 Se trata de la identidad como acción del significante, pues habría una identidad orientada hacia lo real que tiene que ver justamente con la identificación al síntoma, siempre singular de cada individuo.

6 Al respecto, esta es la posición de Stravrakakis (2010), quien plantea que la identidad sólo es posible como identidad fracasada; justamente esta imposibilidad es la que hace posible la identificación, entonces, lo que tenemos no son identidades sino identificaciones, una serie de identificaciones fallidas.

incluidos en un apartado que Lacan, en 1966, denomina “De nuestros antecedentes”, pues el autor considera que el verdadero comienzo de su obra es partir del llamado “Discurso de Roma”, es decir, el escrito titulado “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, momento en que él se siente inscripto enteramente en el terreno del psicoanálisis y que se caracteriza por la hegemonía de lo simbólico y la vía del significante. Al respecto, la célebre frase de Lacan “el inconsciente se estructura como un lenguaje” refleja muy bien dicho periodo. Asimismo, dicha dimensión simbólica mentada por Lacan, recibirá gran influencia del estructuralismo, la semiótica, el surrealismo y cierta influencia filosófica como la de Hegel vía Kojève o Hyppolite.

Sin embargo, y sin desmedro de lo señalado antes, será el propio Lacan quien se encargará de sostener enfáticamente que no hay una jerarquía de un registro sobre el otro, e incluso suele referirse a ellos como: R, I, S; S, I, R; I, R, S, justamente para mostrar lo aleatorio de los lugares. Al respecto, es muy esclarecedor la acotación de Miller:

El nudo borromeo,⁷ que efectivamente empieza con tres redondeles de cuerda, ilustra que a cierto nivel los tres registros son pares. Y, en segundo lugar —eso está al final de la enseñanza de Lacan pero al inicio también—, Lacan ha empezado con lo imaginario, ha repensado, reformulado el yo freudiano a partir de la relación del sujeto que es un individuo,⁸ que es un sujeto dentro de un cuerpo, vamos a decir, la relación de este sujeto con la imagen especular. (Miller, 2009: 233)

Vale decir que, a diferencia de la primacía de la etapa simbólica en la que Lacan situaba sus trabajos sobre lo imaginario en el orden de meros antecedentes, justamente por no estar inscriptos en la vertiente psicoanalítica, en su última etapa recupera dichos trabajos como relevantes para la propia clínica psicoanalítica. Por otro lado, a partir del nudo borromeo entra a jugar fuertemente la noción de *parlêtre*, pues antes de tal categoría, la noción de sujeto del inconsciente se

7 Al respecto, será a partir del seminario 23 (1975-76) que el nudo borromeo adquirirá una relevancia capital. De ahí que, a partir del caso de James Joyce, Lacan pensará un nudo de cuatro lazos. Vale decir, a los tres registros se agrega el *sinthome*. Tal agregado será especialmente importante para la psicosis, pues si bien en la psicosis hay *forclusión* del nombre del padre, con la noción de *sinthome* puede generarse una suplencia. Específicamente para Joyce, aquella estaría dada por su escritura.

8 En *Aun*, Lacan aclara que “es el individuo que habla el soporte del sujeto” (Lacan, 2008a: 171) y en la página siguiente del mismo seminario, valiéndose de Aristóteles afirma que el filósofo decidió no dar otra definición del individuo más que el cuerpo, el cuerpo en cuanto organismo, lo que se mantiene como uno, y no lo que se reproduce” (Lacan, 2008a: 172).

inscribía en lo simbólico. Al incorporar Lacan al *parlêtre* como noción capital, se equiparan los tres registros. En tal sentido, es importante la acotación de Zlotnik (2006) al referir que “Miller nos ilustra el entrecruzamiento cuando nos dice que el *parlêtre* tiene que vérselas con su cuerpo imaginario y con sus dos goces: el de la palabra (lo simbólico) y el goce del cuerpo (lo real)”.⁹

Otro de los aportes sugerentes para comprender la relevancia de estos tres registros en simultáneo está dada por la afirmación de Milner:

Por las tres suposiciones se entiende en particular lo siguiente: que nada podría imaginarse, es decir representarse, sino desde I, que nada podría existir sino desde R, que nada podría escribirse sino desde S. Nada, es decir, tampoco la suposición homónima: así, lo imaginario se imagina sólo desde lo imaginario, lo real existe sólo desde lo real, lo simbólico se escribe sólo desde lo simbólico. Se reconoce en esta última consecuencia el axioma de que no hay metalenguaje. Este aparece aquí como el caso particular de la ley general de las suposiciones. (Milner, 1983: 11)

Así, lo real manifiesta su presencia en su potencialidad permanente para dislocar toda construcción simbólica e imaginaria, escapando a la vía del significante posibilita al mismo tiempo toda construcción simbólica e imaginaria, pero reiteramos que no se trata de un *a priori* a la manera kantiana como condición de posibilidad de lo imaginario y lo simbólico, sino que los tres registros están anudados en simultaneidad.

Que nada pueda inscribirse sino desde lo simbólico, es una frase que muestra toda la fuerza de la especificidad de lo humano como producto de la cultura. Muestra la fuerza del significante sin el cual no podría advenir sujeto alguno. Cuestión que Butler¹⁰ supo percibir muy bien al cuestionar la segunda ola feminista que interpretaba el género como cultural y el sexo como natural. Por ende, y fieles a Lacan, sostenemos que no existe la naturaleza como concepto, incluso como existencia, sin la vía del significante, que es otra forma de decir que las palabras matan las cosas. Sólo por lo simbólico nos inscribimos como sujetos sexuados, recibimos un nombre, habitamos un *ethos*.

9 Al respecto, dicho comentarista nos remite a un artículo de Miller para profundizar en aquella cuestión. Véase Miller (2014).

10 “[E]l género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la ‘naturaleza sexuada’ o un ‘sexo natural’ se forma y establece como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura” (Butler, 2007: 56).

La palabra es la que instauro la mentira en la realidad. Precisamente porque introduce lo que no es, puede también introducir lo que es. Antes de la palabra nada es ni no es. Sin duda, todo está siempre allí, pero sólo con la palabra hay cosas que son —que son verdaderas o falsas, es decir, que son— y cosas que no son. Sólo con la dimensión de la palabra se cava el surco de la verdad en lo real. (Lacan, 1981: 333)

Vayamos a otra cita de Lacan sobre la palabra que complementa a la primera y agrega un interesante plus:

Verán que se produce en los canacos algo muy particular en el plano semántico, a saber, que el término “palabra” significa algo que va mucho más lejos que lo que llamamos de este modo. Es asimismo una acción. Por otra parte, para nosotros también la palabra dada es igualmente una forma de acto. Pero es además a veces un objeto, es decir, algo que se lleva, una gavilla. Es cualquier cosa, lo que sea, pero, a partir de allí, existe algo que antes no existía. Conviene hacer también otra observación. Esta palabra mediadora no es pura y simplemente mediadora en este plano elemental. Entre dos hombres, ella permite trascender la relación agresiva fundamental en el espejismo del semejante. E incluso debe ser otra cosa muy distinta, porque si nos detenemos a pensar, se ve que no solo constituye esta mediación, sino también la realidad misma. Esto es completamente evidente si consideran lo que se llama una estructura elemental, es decir, arcaica, del parentesco (...). Por eso tendemos a confundir términos como padre, madre, hijo, etcétera, con relaciones reales. Esto es porque el sistema de relaciones de parentesco es extremadamente reducido en sus límites y su campo. Pero se trata de símbolos. (Lacan, 2007a: 37-38)¹¹

En primer lugar, Lacan muestra la importancia del carácter performativo de la palabra. Por ende, términos como “juro” indican acciones, actos; en segundo lugar, por la palabra trascendemos la relación agresiva con el semejante generado por el registro imaginario (el espejismo del semejante); por último, Lacan muestra que las leyes del parentesco no son sin la acción del significante, de prohibiciones que

11 “Lo simbólico, lo imaginario y lo real’ precede inmediatamente la redacción, durante el verano, del informe de Roma sobre ‘Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis’, que anunciaba el comienzo público de la enseñanza de Lacan, como se dirá más tarde. La conferencia constituye la primera presentación temática de la famosa tríada que la elaboración de Lacan sostendrá de cabo a rabo durante las siguientes tres décadas, hasta volverse el objeto esencial, no solo conceptual, sino también matemático y material, con la forma de nudo borromeo y sus derivados” (Lacan, 2007a: 9, nota de Miller que introduce la edición).

se crean a partir de la inscripción simbólica. Justamente lo restringido de las prohibiciones familiares hace que confundamos dichas relaciones con relaciones reales, naturales, además de que también podrían tener otra extensión. Este aspecto es muy interesante, porque muchas veces se ha acusado a Lacan de haber consagrado la estructura familiar triádica, pues como bien lo muestra la cita que estamos trabajando, la acotación de lo restringido o amplio dependerá de la acción del lenguaje. De ahí que Lacan haga depender el complejo de castración no del padre portador de la ley, padre freudiano, sino de la acción propia del lenguaje. Vale decir, que lo que castra es ser un sujeto del lenguaje.

Que la representación caiga en la órbita de lo imaginario es otra forma de decir que el propio concepto de unidad, de un yo, de un cuerpo, necesita de la dimensión de esa imagen del espejo que es constituyente de nuestra individualidad. Cuestión que trabajaremos ulteriormente.

Caractericemos el registro de lo real, lo simbólico y lo imaginario para develar consecuentemente las implicancias políticas.

APROXIMACIONES AL REGISTRO DE LO SIMBÓLICO

Las referencias de Lacan a la dimensión simbólica poseen una gran riqueza, heterogeneidad y complejidad, razón por la cual solo puntualizaremos los aspectos generales, especialmente los que refieren a la importancia que aquellos suponen para el posfundacionalismo.

Lacan concibe al inconsciente bajo la categoría de estructura tomando en consideración tanto las estructuras elementales del parentesco (Lévi-Strauss) como las del lenguaje (Saussure). Es decir que al pensar una estructura como sistema binario¹² y relacional la influencia de la antropología y la lingüística es patente.

La influencia de Lévi-Strauss se hace sentir en Lacan, especialmente a partir de la prohibición del incesto como salto a la cultura; pero lo que Lacan resalta es en el aspecto lógico de la prohibición como carácter fundante, y no tanto en el objeto de esa prohibición, en este caso el incesto, porque ese lugar podría ser llenado por algún otro objeto prohibido. En otros términos, sólo a partir de la prohibición se hace posible el juego de lo permitido, sin importar la materialidad de

12 Para entender tal binarismo es relevante remitirse al mito, justamente Lévi-Strauss extrae tal lógica binaria del análisis de los mitos. No obstante, en este aspecto en particular, no podemos olvidar que el primero en realizar un análisis estructural de la lengua fue Saussure, aproximadamente en 1910, y su influencia ha sido decisiva para el estructuralismo cultural de los años 1950. De ahí que Lévi-Strauss amplíe lo ya propuesto por Saussure.

que esa prohibición recaiga en el incesto (estructura de parentesco), por tanto, se trata de un requisito lógico, pues sin prohibición no hay estructura o sistema alguno.

En lo que atañe a Saussure, Lacan se vale del semiólogo para establecer una diferencia radical, pues mientras Saussure comprende al lenguaje como un sistema de signos, constituyendo el signo una unidad indisoluble entre el concepto y la imagen acústica (entre el significado y el significante), Lacan hará hincapié en la noción de significante. Pero lo relevante es cómo Lacan pone en evidencia que el significante es el soporte material de una función que es la de oposición, función sin la cual tampoco sería posible el lenguaje. O sea que el significante no puede comprenderse en términos de contenido, razón por la cual Lacan sostendrá que el significante por sí mismo no significa nada. De este modo, el significante se remite para Lacan a un juego formal de presencia y ausencia, y para ser comprendido necesita de otro significante.¹³ Al respecto, el aspecto metonímico es central, en tanto un significante podrá ser seguido por otro significante y consecuentemente establecer una cadena de significantes. Justamente a partir de estas consideraciones, Lacan introducirá la noción de sujeto, o, mejor dicho, sujeto del inconsciente. Así, para Lacan el sujeto será efecto del lenguaje. Vayamos directamente al célebre fragmento de Lacan en el que puntualiza con claridad el vínculo entre sujeto y significante: “Lo enuncio con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante. El significante en sí mismo no es definible más que como una diferencia con otro significante”.¹⁴ (Lacan, 2008a: 171)

Por otro lado, Lacan explicita cómo la propia constitución del sujeto depende de la existencia del Otro. Sin Otro no hay posibilidad de constituirnos. De hecho, los homenajes e incluso los premios que pueden otorgarse a alguien *post mortem* ilustran muy bien la acción pura del significante como dimensión simbólica.

Pero gracias al ejemplo de Freud, pueden palpar esa cosa simple que consiste en decir que el símbolo del objeto es justamente ese

13 En lo que refiere específicamente al ámbito de la neurosis, Lacan sostendrá que cae bajo leyes de funcionamiento. A saber, la metáfora y la metonimia.

14 Desde esta óptica es muy sugerente la observación de Negro en relación al sujeto como efecto del significante: “... es anterior e independiente del sujeto. Pero engendra el sujeto en el viviente. El sujeto nace en el hombre por la intervención del lenguaje sobre el organismo, no hay sujeto antes del lenguaje. A su vez, engendra la dimensión del Otro. El Otro del lenguaje es, según Miller, la oposición significante misma, el hecho de que si hay un significante 1, hay un significante 2, si hay uno hay Otro, esto es por definición de la estructura del lenguaje” (Negro, 2009: 6).

objeto. Cuando no está más ahí, es el objeto encarnado en su duración, separado de él mismo y que, por eso, puede estar para ustedes de alguna manera siempre presente, siempre ahí, siempre a su disposición. Volvemos a encontrar la relación que hay entre el símbolo y el hecho de que todo lo que es humano se conserva como tal. Cuanto más humano es, más está preservado del aspecto inestable y descompensador del proceso natural. (Lacan, 2007a: 22)

Asimismo, es interesante observar que esta forma de situar la dimensión del concepto de *otredad*¹⁵ como constitutiva de la noción de sujeto, posee un largo recorrido en el terreno de la historia de la filosofía. En tal sentido, San Agustín y Hegel, por otro lado, pensadores importantes para Lacan, son claras referencias. Al respecto, y en el caso de la influencia hegeliana en la primera etapa del pensamiento de Lacan, vía Kojève, lo que retoma Lacan es la dialéctica del *señor y siervo*, fundamentalmente como ideas motrices de la cuestión del reconocimiento y el deseo (deseo de reconocimiento). Influencia que lo llevará a Lacan a sostener que *el deseo es el deseo del otro*.

La relevancia de Hegel residirá, entonces, en que ya no podemos hablar de la naturaleza humana, justamente porque el universo humano es específicamente cultural, podríamos decir, simbólico. En otros términos, y parafraseando a Hegel, se descubre que el humano se hace humano negando su propia animalidad.¹⁶ Esto es, el trayecto de la animalidad a lo humano estará presidido y garantizado por la dinámica del deseo. Así, Hegel sostendrá que es por medio del trabajo y la producción (dialéctica del señor y siervo) —conceptos importantes en lo que atañe a la elaboración de Lacan de su teoría de los discursos (*Seminario 17*)— que el humano satisface su deseo al

15 A veces Lacan se refiere al Otro en los términos del gran Otro, para diferenciarlo del otro (el semejante) en pequeño situado en el registro imaginario. Claro que el Otro, en mayúscula alude a la dimensión simbólica por excelencia que es el tesoro de los significantes.

16 Recordemos que uno de los aspectos centrales de la dialéctica del señor y siervo es la diferenciación que Hegel realiza entre el hombre y el animal. Así, lo específicamente humano, como primera mediación, es que el hombre está dispuesto a arriesgar su vida, cosa imposible en el animal. Justamente por la lucha a muerte, alguien arriesga su vida y otro la conserva por miedo, se instaura el lugar del amo y del esclavo. Luego Hegel mostrará cómo a través del trabajo como dimensión cultural el esclavo termina libre y el amo esclavo y la relevancia que el deseo y el reconocimiento, o, mejor dicho, deseo de reconocimiento juega en todo ello. Al respecto, es interesante observar en este punto en particular el carácter antropocéntrico y en común, más allá de las profundas diferencias de los pensadores inscriptos en la Modernidad, en que la naturaleza se piensa como fuerza productiva que hay que transformar, y obviamente el trabajo aparece como una mediación central. Tradición en la que Locke ocupa un lugar especial.

destruir el objeto en sí y transformarlo consecuentemente en un para sí. Este es justamente el movimiento por el cual pasamos de la naturaleza a la cultura, la cosa ha perdido su esencialidad natural y en ella está impresa la marca de lo humano. Pero lo específico del hombre, parafraseando nuevamente a Hegel, es dirigirse a lo que trasciende la naturaleza animal, y esto sólo podrá procurárselo a partir del deseo de otro semejante. Se revela, por tanto, lo más profundo de la condición humana, pues sólo arribamos a aquélla a partir del reconocimiento del deseo, de la palabra, del *Otro*, otros. Nuevamente la necesidad existencial de ser nombrados. Nada más esclarecedor que el siguiente fragmento para ilustrar con mayor precisión lo que estamos diciendo:

Las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo ha constituido no sólo como símbolo, sino en su ser. Son leyes de nomenclatura las que determinan —al menos hasta cierto punto— y canalizan las alianzas a partir de las cuales los seres humanos copulan entre sí y acaban por crear, no sólo otros símbolos, sino también seres reales que, al llegar al mundo, de inmediato poseen esa pequeña etiqueta que lleva su nombre, símbolo esencial en cuanto a lo que le está reservado. (Lacan, 1981: 37)

En razón de todo lo dicho y agregando un *plus*, Lacan arriba al supuesto de que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida. Aquí también se juega el carácter relacional y el problema del reconocimiento. En los propios términos de Lacan:

Diciéndole a alguien: Tú eres mi mujer, implícitamente le dicen Yo (*je*) soy tu hombre, pero primero le dicen Tú eres mi mujer, vale decir que la instituyen en la posición de ser reconocida por ustedes, mediante lo cual podrá reconocerlos. Esta palabra es entonces siempre un más allá del lenguaje. Un compromiso como éste, al igual que cualquier otra palabra, así fuese una mentira, condiciona todo el discurso que va a seguir y aquí, entiendo que discurso incluye actos, gestiones, contorsiones de las marionetas presas del juego, y la primera son ustedes mismos. (Lacan, 1998: 79)

Antes de explicitar algunos aspectos de la noción de discurso en Lacan, tengamos presente que para nuestro pensador la palabra, el lenguaje y el discurso pertenecen a la dimensión simbólica. No obstante, nos parece necesaria la referencia de que la palabra no siempre está inscripta en el lenguaje y en el discurso, entendiéndolo por aquellos el despliegue de la sucesión de significantes. Tal apreciación es funda-

mental para Lacan en lo que respecta a diferenciar la psicosis de la neurosis. Razón por la cual sostendrá que el psicótico está en la palabra, pero no en el discurso. Desde esta perspectiva es interesante la acotación de Tizio que sigue fielmente a Lacan:

Lacan diferencia, en los años 1970, las dos vertientes del lenguaje —la de la palabra y la del signo—, y elabora con *lalengua* una lengua que no es para la comunicación sino para el goce. El lenguaje es un derivado de *lalengua* que es definida como la palabra antes de ser ordenada gramatical y lexicográficamente. *Lalengua* es la palabra disjunta de la estructura del lenguaje. Cabe recordar la lengua fundamental de Schreber hecha de neologismos. La división del lenguaje en *lalengua* y el vínculo social vuelve a poner, más allá del Nombre del Padre, el elemento regulador. El fuera del discurso de la psicosis cuestiona el vínculo social que junta la singularidad de *lalengua* con el elemento estandarizado. Se puede decir que el discurso del amo intenta “normalizar” *lalengua*. (Tizio, 2018, párr. 24 y 25)

Lalengua, el balbuceo del bebé que todavía no es lenguaje, marca la dimensión del goce que justamente no es comunicable, especialmente en términos de universalidad. En esta misma dirección también es relevante la afirmación de Carlos Dante García, quien sigue fielmente a Lacan:

Entonces, en lugar del inconsciente estructurado como un lenguaje, en lugar de esto *lalengua*, a partir de afirmar que no está para nada seguro que la lengua sirva para el dialogo. Al escribir *lalengua* con y en una sola palabra, sin distinguir el artículo y el sustantivo, indica con esa escritura que la lengua sirve para el goce y, por lo tanto, el goce no comunica. En “Aun” el lenguaje y su estructura aparecen como secundarios y derivados de lo que llama *lalengua*. *Lalengua* es la palabra antes de su ordenamiento gramatical y lexicográfico, separada por tanto del lenguaje. (Dante García, 2014, párr. 2 y 3)

Por otro lado, y especialmente para el caso de la psicosis, Lacan sostiene, tal como ya expresamos, que el psicótico está en la palabra, pero fuera del discurso, que es otra forma de decir que su anudamiento es fundamentalmente por lo real imaginario,¹⁷ siendo la dimensión simbólica inexistente, problemática tan específica y compleja que ex-

17 “Construía un cuerpo, desde una perspectiva puramente imaginaria, como si lo estuviera modelando mediante la gimnasia. Produce entonces un síntoma —bulímico— que después se revela como algo que va al cuerpo del psicótico” (Chamorro, 2004: 243. Se trata de la intervención de Néstor Yellati).

cede los alcances de este escrito. No obstante, es muy esclarecedora la siguiente cita de Lacan que va en la misma dirección:

Sería mejor abandonar el término de proyección. Aquí está en juego algo que nada tiene que ver con esa proyección psicológica por la cual, por ejemplo, recibimos siempre todo lo que hacen aquellos hacia los cuales tenemos sentimientos algo mezclados, con al menos alguna perplejidad en lo tocante a sus intenciones. La proyección en la psicosis es muy diferente a todo esto, es el mecanismo que hace retornar del exterior lo que está preso en la *Verwerfung*, o sea, lo que ha sido dejado fuera de la simbolización general que estructura al sujeto. (Lacan, 1998: 73)

Ahondemos, ahora, brevemente en la noción de discurso no sólo para evidenciar su carácter simbólico, sino su modalidad de goce.

Lacan hace hincapié en no confundir el discurso común, el discurso de la ciencia, del yo, el discurso de la conciencia, el discurso racional, del discurso por el cual somos hablados, del sujeto no del yo, sino del inconsciente, lo cual supone asumir la división estructural del sujeto en esta experiencia de hablar y ser hablados, experiencia que se pone de manifiesto, por ejemplo, a través de los actos fallidos. Al respecto, esto será fundamental para comprender el *Seminario 17*, pues el agente del discurso es aquel que es hablado por el discurso. De ahí que Lacan considere que el discurso del amo es el discurso del inconsciente. Justamente será a partir del *Seminario 17* que Lacan se abocará a trabajar las nociones de discurso y lazo social,¹⁸ al punto de afirmar que el discurso ya implica un lazo social, porque la existencia misma del discurso es sinónimo de lazo social, pero no hay que perder de vista que para nuestro pensador hay distintos tipos de discursos que suponen diferentes modalidades de lazo social. A saber: el discurso del amo, el discurso de la histeria, el discurso universitario, el discurso del analista y, por último, un pseudo discurso, porque Lacan entiende que éste no construye lazo social, que es el capitalista. Desarrollar cada una de estas modalidades excede el objetivo de este capítulo, pues tal como ya anticipamos, intentaremos caracterizar someramente algunos los aspectos nodales de la idea de discurso en Lacan.

18 Al respecto, es sugerente la hipótesis de Gerardo Arenas, que se orienta en sustentar “la temprana y original intervención de Lacan en la problemática de los lazos” (Arenas, 2015: 197) contrarrestando la hermenéutica hegemónica, sin negar por parte del autor, la equiparación entre lazo social y discurso como un hito fundamental después del Mayo francés.

En primer lugar, es menester puntualizar que la noción de lazo social se vincula fundamentalmente 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 enuncio 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)

En primer lugar, que no haya relación sexual, también puede entenderse como un golpe definitivo a una ontología de la correspondencia absoluta,¹⁹ donde la dislocación es vista como un conflicto siempre a superar o acallar. De esta forma, la no relación sexual pone en cuestión a todo significativo amo que aspira siempre a pensar la realidad como una totalidad cerrada en todos los niveles, ya sea desde la relación más primaria, como puede ser una relación de pareja, hasta lo más colectivo, como por ejemplo cuando se hace mención a la unidad de todo un pueblo, intentando velar consecuentemente las diferencias que ponen en juego la emergencia de lo político en este caso en particular.

En lo que atañe al primer nivel, es interesante advertir que uno de los efectos cruciales que produce asumir, en el sentido fuerte del término, 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.

19 En relación con 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 Foucault (1996, primera conferencia).

En segundo lugar, tal como ya puntualizamos, el hecho de que no haya relación social implica que no hay sociedad como totalidad, pero sí lazo social, a la par que todo lazo social es de carácter sintomático, 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.²⁰

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 Judith Butler²¹ en lo que atañe a demostrar, coincidiendo con Lacan, que sin alienación y separación no hay posibilidad de constitución subjetiva alguna.

Por último, es importante destacar que dicho lazo social (lazos sociales) no está garantizado, para Lacan, en torno al significado sino por la producción de significantes. Más aún, Lacan va sostener que el discurso puede ser sin palabras, justamente para mostrar que todo lazo es también una forma de gozar.²² Al respecto, nos resulta muy ilustrativa la puntualización de Savio:

Como ya hemos indicado, los discursos presentan una particularidad: no están hechos de palabras y, por ende, apelan a trascender el contenido que se propaga en la comunicación. Son, entonces, discursos vacíos de significado, pero con un armazón o estructura que implica términos y lugares, matriz de cualquier acto en el que se tome la palabra: "Los discursos de que se trata no son nada más que la articulación signifiante, el dispositivo, cuya sola presencia, el hecho de que exista, domina y gobierna todas las

20 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" (Delgado, 2017: 17).

21 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 heteronormatividad de nuestra propia cultura. Al respecto, se recomienda ver Butler (2001).

22 A modo de ejemplo tomemos el caso de la histeria, como discurso, en el sentido tradicional del término, expresado en la famosa queja histérica que siempre se expresa en un contenido: el marido, la esposa, el jefe, etc., y la forma de gozar: Lacan dirá *someterse a un amo para castrarlo*. El goce por la insatisfacción.

palabras que eventualmente puedan surgir” (Lacan, 1975a/2006: 180). (Savio, 2015: 42)²³

En resumen, se comprende muy nítidamente por qué el discurso excede las palabras, aunque no necesariamente la anula, por qué el discurso (los discursos) son también modalidades de goce. Por ende, si nos adentramos en la propia idea de síntoma, es dable de observar cómo hay una parte del síntoma que no puede significarse, que no hay significación alguna, esto hace que Lacan ponga en cuestión todo paradigma hermenéutico, en tanto el síntoma no se reduce a encontrar la interpretación correcta.

APROXIMACIONES AL REGISTRO IMAGINARIO

Ya habíamos explicitado que Lacan se ocupa de lo imaginario a partir de sus escritos que él mismo va a considerar como antecedentes de la etapa específicamente psicoanalítica, momento que va a coincidir con el registro hegemónico de lo simbólico.

Para profundizar en el registro imaginario nada mejor que partir de su célebre texto “El estadio del espejo”, texto siempre revisitado por Lacan. Al respecto, Miller sostiene: “Lacan, a lo largo de toda su enseñanza, acordó la mayor importancia a este estadio, salvo que al final terminó considerando que lo esencial en él no era la idea de estadio, ni la observación. Quiso explicar este singular interés del niño” (Miller, 2015: 111). Vale decir, que el propio texto de Lacan entra en su última etapa, o mejor dicho en su última etapa Lacan lo hace muy explícito, en un dispositivo psicoanalítico, porque de lo que se trata es de poner el acento en la dimensión subjetiva, en el júbilo que el niño siente ante su imagen, diferencia mayúscula con respecto al animal; una imagen que más que constitutiva es constituyente. Incluso nos equivocaríamos si pensáramos que el infante percibe su imagen como un calco de su propio cuerpo, pues hay una percepción difusa que incluye cosas que hay a su alrededor. De ahí que además de la referencia a la *Gestalt* sea relevante, también, la influencia que Lacan toma del surrealismo en relación con la corporeidad, pues se trata de un cuerpo artificial, construido de muchos retazos. Pero vayamos a la cita de Lacan:

Es que la forma *total* del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es

23 La cita que la autora toma al interior de su párrafo corresponde al Seminario XVII de Lacan.

dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que experimenta a sí mismo animándola. (Lacan, 2002: 100-101)

Este interés lúdico del cachorro humano comprende un período aproximado de 6 a 18 meses. Para consolidar su visión, Lacan echa mano de la teoría de Bolk, teoría que pone el acento en el carácter prematuro del infante desde su nacimiento, específicamente en lo que atañe a lo fisiológico, hecho que le posibilitará al célebre psicoanalista poner énfasis en la noción de desamparo como situación constitutiva, y que justamente la imagen va a remediar como registro imaginario de unidad. Es decir, hay una fuerte idea de anticipación de unidad de sí en la imagen que el niño no tiene en el aspecto motriz. Así se entiende que todo registro de unidad o totalidad se juegue en un registro imaginario. Veamos directamente al fragmento de Lacan:

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: *el estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. (Lacan, 2002: 102-103)

Una identidad alienante que asumirá una dialéctica del sí mismo como otro, en tanto esa imagen es mía y al mismo tiempo es del otro, cuestión que va explicar la dimensión de la agresividad como constitutiva de la subjetividad. Al respecto, si bien puede postularse que tal valoración está inscrita en un momento previo a la etapa específicamente psicoanalítica de Lacan; nosotros entendemos que Lacan nunca se desentiende de aquella, especialmente cuando se trata de la relación horizontal del yo y el otro en un registro imaginario sostenido por una dimensión simbólica débil.

Por otro lado, Miller tiene razón cuando enfatiza que parte del interés de Lacan en este escrito es embestir contra la tradición anglosajona que, basándose en la segunda tópica de Freud (ello, yo, superyó), sostiene que el fin de toda terapia es el reforzamiento del yo mentado desde la idea de autonomía. En este aspecto, nada más opuesto al pensamiento de Lacan, razón por la cual Miller afirma:

Ahora bien, abordar la cuestión del yo a partir del estadio del espejo lleva a algo muy distinto. El yo, en esta concepción, no es unificador; tampoco es unificado; es exactamente un desorden de identificaciones imaginarias, y en el curso de la cura analítica, en esta concepción, estas identificaciones imaginarias son las que reaparecen sucesivamente. Esto permitió a Lacan, en aquella época, decir que una cura psicoanalítica era una forma de paranoia dirigida. Si quieren, el yo, en el sentido de Lacan —pero ya lo encontramos en Freud—, es originalmente una trampa, y de hecho está constitutivamente desintegrado. (Miller, 2015: 113)

Pero retornando al júbilo ante la imagen unificadora, no cabe la menor duda de que existiría una primera alienación constitutiva del yo desde el registro imaginario, instancia en que la dimensión simbólica es muy débil pero que no estaría ausente, tal como Lacan ya lo sugiere en su escrito “La agresividad en psicoanálisis”. Por ende, es muy revelador lo que Lacan puntualiza en “El estadio del espejo”:

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (je) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto. (Lacan, 2002: 100)

Lo que nos interesa destacar de esta cita no es el vínculo entre imagen y júbilo que ya trabajamos, sino la idea de una matriz simbólica en la que el yo se precipita antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro, y la función del lenguaje como dimensión absolutamente simbólica. O sea, que habría una identificación imaginaria, que supone una matriz simbólica mínima. Por tanto, se entiende por qué Lacan habla del yo y el otro en el registro imaginario, y del sujeto, específicamente del sujeto del inconsciente en el registro simbólico. Justamente es la dimensión simbólica y sus múltiples identificaciones las que logran, no eliminar, pero sí administrar la agresividad propia de la constitución del yo. De ahí que el primer Lacan sostenga una disyunción en los términos: o la violencia o la palabra. Vale decir, que son términos excluyentes. Al respecto, nos parece sugerente la diferenciación que Marotta²⁴ establece entre agresividad y violencia:

24 Al respecto, se recomienda el capítulo de Marcelo Marotta: “La violencia lacaniana” (Marotta, 2013) en tanto dicho autor va recorriendo el concepto de violencia a través de las etapas del pensamiento de Lacan, mostrando los diferentes usos de la

En el *Seminario 5*, siguiendo los criterios de esa época, plantea que “lo que corresponde a la agresividad llega a ser simbolizado y captado en el mecanismo de la represión”, razón por la cual es analizable e incluso interpretable, mientras que no parece suceder lo mismo con la “violencia propiamente dicha”. (Marotta, 2013: 65)

Es decir que la violencia podría entenderse como una irrupción que rompe toda posibilidad de entrar en la vía del significante, como un absoluto que ha perdido toda mediación simbólica.^{25 26}

Retomando la diferenciación entre el yo y el sujeto, finalicemos este apartado con una cita de Miller que va en esta misma dirección, además de la referencia de la relevancia del álgebra en Lacan como dimensión simbólica:

La enseñanza de Lacan empieza con la disyunción entre lo simbólico y lo imaginario. Puede decirse verdaderamente, que la enseñanza de Lacan comienza cuando distingue en forma radical lo que pertenece al dominio imaginario y lo que pertenece al dominio simbólico, al cual ya llegaremos. Al mismo tiempo distingue al yo en su forma imaginaria y al sujeto como término simbólico, y este es uno de los primeros términos que introduce, si se quiere, en Freud y que es, se puede decir, uno de los primeros términos de su álgebra. (Miller, 2015: 114)

APROXIMACIONES AL REGISTRO DE LO REAL

Tal como sostiene Miller (2015: 47), en el inicio del periplo lacaniano lo real queda por fuera de la experiencia analítica, en tanto todo queda signado a la esfera del significante. Incluso, la posible disolución del síntoma o trauma se piensa en términos hermenéuticos. Es decir, lle-

misma. Por ende, la disyunción entre *o la violencia o la palabra* se inscribe en una determinada etapa del pensamiento de Lacan, pues el propio Lacan a veces hace referencia a la violencia del significante.

25 La vinculación de lo absoluto ligado a la problemática de la violencia ha sido un tópico central de la teoría y la filosofía política. En el caso de Hobbes se percibe desde la propia connotación del *estado de naturaleza*. En lo que respecta a Kant, a partir de un absoluto que excede los límites de la razón (violencia de la metafísica), y en lo referente a Hegel por un absoluto no mediado por la razón. De ahí que la dialéctica pueda entenderse como un absoluto mediado por la razón, y una razón superadora del entendimiento formal, propia de la Ilustración y del intuicionismo romántico.

26 Sin embargo, lejos estamos de postular la erradicación de la violencia, incluso la política podría entenderse como una economía de la violencia. El Estado mismo, tal como lo planteó Weber, puede ser interpretado como el monopolio legítimo de la violencia, el tema será que aquella pueda entrar en una dimensión simbólica.

var el contenido o la representación al plano consciente de lo que está de forma inconsciente.²⁷

Anteriormente ya habíamos explicitado la relevancia de no confundir la realidad (siempre sostenida por una escena fantasmática) con lo real, en sentido lacaniano. El propio Freud en los comienzos de su abordaje de la histeria, buscaba el trauma real, el acontecimiento histórico en el cual la niña era seducida por el adulto, hasta que descubrió, en la mayoría de los casos, que de lo que se trataba era justamente de una escena fantasmática.²⁸ Avanzando en el periplo lacaniano, lo real va cobrando fuerza hasta arribar al último Lacan en donde cobra una importancia capital, al punto de sostenerse que la clínica lacaniana²⁹ es una clínica orientada a lo real, especialmente cuando se llega a una visión en la cual hay un núcleo o un aspecto del síntoma que nunca puede descifrarse, que no es susceptible de ser interpretado en términos de significante.

Miller sostiene que el movimiento por el cual lo real va cobrando terreno en el pensamiento de Lacan, es un movimiento no sólo dialéctico sino también topológico. Lo interesante es que se sigue manteniendo la idea de lo real como lo externo, pero la diferencia funda-

27 Es posible advertir la centralidad que cobra la dimensión significante en la figuración del esquema L que Lacan realiza en su segundo Seminario (2008b: 168). A los fines de ofrecer una salida al atolladero que supone el yo imaginario, el yo celoso, Lacan señala que el analista debe nominar al paciente en tanto sujeto —y no en tanto yo— apuntando a una verdad simbólica, introduciéndolo en una dimensión de Ley a partir de la intervención de una *palabra plena*. Así, según el esquema, el paciente quedaría ubicado como sujeto y el analista, en el lugar del gran Otro (A).

28 De ahí que la experiencia analítica no es interpretada desde el análisis de acontecimientos fácticos, si es verdad o no lo que dice el analizante, sino en términos de advertir su posición subjetiva. Al respecto, no queremos negar lo fáctico, sino destacar que un acontecimiento en sí mismo no siempre genera un trauma, que para ello es necesario una implicancia subjetiva. En esta misma dirección juega la afirmación de Chamorro: “entre esta ficción que construimos y el delirio, hay una homogeneidad en relación con la realidad, ya que es imposible, y por lo tanto no va en la búsqueda de reencontrarse con esa realidad, sino que está causada por la imposibilidad de conectarse. Allí se anudan Freud y Lacan. Donde Freud plantea un imposible, dando una serie de vueltas, Lacan reduce el problema diciendo que es imposible, y dado que es imposible, sólo podemos construir una ficción. Pero esa ficción ¿da cuenta de lo imposible? No, en consecuencia de ese imposible, no vuelve sobre lo imposible para reducirlo” (Chamorro, 2004: 54-55).

29 Al respecto, Graciela Brodsky (2012) distingue tres tipos de clínicas recurriendo a las etapas del pensamiento de Lacan en las cuales, sin suprimirse, se juegan ciertas hegemonías. Una clínica vinculada al nombre, como dimensión simbólica por excelencia, otra clínica vinculada al sobrenombre, mentada en términos más pulsionales, y una última clínica orientada a lo real del cuerpo.

mental es que ahora se interpreta el registro de lo real como lo externo que nos atraviesa.

Tomemos, por ejemplo, lo que dice Lacan sobre el *objeto a* al final del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Lacan retoma allí el dicho de San Agustín “Dios es lo que está en ti más que tú” y lo aplica al *objeto a* en su valor real (Lacan, 2015: 48). Es decir, es lo más íntimo que nos constituye y al mismo tiempo lo que nos es ajeno. Por ende, si nos atenemos a las *Confesiones* de Agustín,³⁰ es muy interesante observar cómo el Hiponense manifiesta que se constituye en persona a partir de la mediación de Dios, equivalente para nosotros al *gran Otro*, ese *Otro*, que nos atraviesa, nos constituye, pero que también nos excede. De ahí que Agustín sostenga en las *Confesiones* que sólo la mirada divina conoce enteramente el alma humana, que hay intenciones que escapan a la mirada del yo, razón por la cual Agustín declara, también en la *Ciudad de Dios*, que nunca podremos saber a ciencia cierta si pertenecemos a la *Ciudad de Dios* o a la *Ciudad del Diablo*. Lacan inventará un término para significar esta exterioridad íntima y la denominará *extimidad*.

Tomando en cuenta estas consideraciones Lacan va a interpretar lo real como aquello que hace obstáculo, tanto a lo imaginario como a lo simbólico. Desde esta perspectiva sólo podemos percatarnos de lo real en tanto falla en lo simbólico, pero una falla estructural, pues no se trata de pensar que lo simbólico o lo imaginario puedan no fallar. Por esta razón, y una vez más lo puntualizamos, no se puede entender lo real separado de lo simbólico y lo imaginario, aunque no por ello debemos obviar sus diferencias.

En resumen, podemos encontrar caracterizado lo real en Lacan desde dos connotaciones que se complementan: lo real como lo que retorna siempre, como el núcleo más externo e íntimo de un sujeto, vinculado a su modalidad de goce, y lo real como aquello que escapa siempre a la vía del significante, como aquello que hace obstáculo a lo simbólico. Vayamos a una cita de Lacan muy ilustrativa:

Dios de Abraham, dios de Isaac, dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios, escribe Pascal encabezando el *Memorial*. Del primero puede decirse (...) que un dios se encuentra en lo real. Como todo real es inaccesible, eso se señala por lo que no engaña, que es la angustia. El dios que se anunció a Abraham, Isaac y Jacob lo hizo con un Nombre con el que lo llaman el *Elohim* en la zarza ardiente, y que escribí en el pizarrón. Se lee: *El: El Saddai*. (Lacan, 2007b: 92)

30 Para una mayor profundización en dicha temática, se remite a Rossi (2013).

Lacan quiere mostrar cómo el Dios de los filósofos es aquél que puede entrar en la vía del significante, aquel que puede comprobarse su existencia, tal como lo hicieron, entre otros, Anselmo y Tomás de Aquino. En contraposición, *Elohim*, se lo indica, pero no puede encerrarse en un nombre. Asimismo, la alusión a Abraham y la noción de angustia, vía la influencia de Kierkegaard, son centrales, pues el sacrificio de Abraham o, mejor dicho, la disponibilidad de Abraham en sacrificar a su hijo, también escapaban a la vía del significante, a diferencia de los demás sacrificios, como es por caso el de Ifigenia que tenía un sentido político, es decir, se inscribe en una trama simbólica; mientras que el sacrificio de Abraham, desde la visión de Kierkegaard, era realmente un salto al vacío. De ahí su angustia, y la angustia, sostendrá Lacan, como el afecto que no engaña en su orientación a lo real. Sin embargo, y sin invalidar la noción de angustia, el sacrificio de Abraham también se inscribía en una trama simbólica, acotación que Lacan también advirtió, pues la costumbre de la época era el sacrificio del primogénito. Lo interesante es cómo el mismo Dios desde la mediación del ángel le pide a Abraham transgredir la ley,³¹ justamente no sacrificar a Isaac. Pero profundizar en dicha cuestión excede los límites de este escrito. Por último, y a diferencia de Heidegger, la angustia para Lacan no es sin objeto. Por ende, en la propia escena de Abraham nos encontramos con el objeto voz que pide el sacrificio.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Retomando la relevancia de Lacan para el posfundacionalismo, y a manera de conclusión, tomemos como ejemplo una visión que proviene de la teoría política moderna, específicamente la que provee el pensamiento de Hobbes, para intentar mostrar cómo lo real disloca a lo simbólico-imaginario.

Lo interesante de la visión hobbesiana es que el filósofo piensa en un momento en el que el orden simbólico medieval estaba en plena disolución, justamente afloraba un real que mostraba cada vez más falla en lo simbólico y también en lo imaginario, pues ese organismo medieval (registro simbólico-imaginario) estaba cediendo paso hacia una nueva configuración que es la del sujeto mentado como individuo en sí mismo. De ahí que Hobbes pensara un estado de naturaleza habitada por individuos y la celebración de un contrato, ejecutado por voluntades individuales para ingresar a una sociedad política que ya

31 Para ahondar en tan interesante cuestión se recomienda el texto de Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989), que muestra por qué no puede hablarse de un Edipo hebreo, a diferencia del griego o del cristiano. Claro que tomando la noción de Edipo en un sentido laxo.

no se piensa en términos naturales. De hecho, se entiende por qué la pregunta por el lazo social cobra gran importancia en la Modernidad, pues el interrogante epocal por excelencia será cómo volver a una idea de comunidad, de lazo social una vez que hizo eclosión el atomismo individual. Pero lo interesante es cómo Hobbes plantea la agresividad en el estado de naturaleza a partir de la relación horizontal de los individuos entre sí.³²

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. (Hobbes, 1992: 100)

Es interesante observar que lo que instaaura la posibilidad de la guerra de todos contra todos es justamente la noción de igualdad, a diferencia del pensamiento clásico que partía de la idea de una naturaleza humana desigual. Basta la sola referencia a la idea de estamento medieval para justificar nuestra apreciación. Relación de igualdad que se juega plenamente en el registro imaginario por el cual, retornando al estadio del espejo, el otro siempre constituye una amenaza a nuestro narcisismo en la que el yo se sustenta. Justamente será la salida simbólica la que podrá administrar dicha conflictividad. Pues el soberano representa el orden simbólico que da existencia a lo justo y lo injusto, la ley, las pautas, a todo tipo de regulación necesaria para la vida en común.

A través de la tradición y la actualidad de la teoría política podemos mencionar miles de ejemplos para dar cuenta de estos registros. Si situamos nuevamente lo imaginario como aquello que siempre evoca la noción de unidad, totalidad, completitud, tanto la noción de voluntad general en Rousseau, como la de comunidad plena, expresada en el organismo medieval, dan cuenta de tal registro, que a su vez se vincula con lo simbólico, por ejemplo, la propia noción de estamento medieval, o todas las dimensiones simbólicas que se condicen

32 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.

con ese imaginario, y obviamente aquellos que deben ser sacrificados justamente por dislocar ese orden, como fue por caso la quema de las brujas. A su vez, dicha realidad ficcional se nutre de una serie de significantes y, en relación con estas cadenas de significantes, de estos relatos, arribamos a lo que Lacan va a denominar significantes amos, que son justamente los significantes que aseguran dichas ficciones. Un significativo amo que hace funcionar al sistema social. Así, en el discurso eclesiástico medieval pueden encontrarse ciertos significantes amos que cohesionaron y garantizaron el orden social. Lo que Lacan va a denominar S1³³ que convocará o llamará a un S2 para poder significarse retroactivamente. Pero lo interesante es que ese S1 que garantizaba un fuerte orden simbólico antaño, en el mundo contemporáneo parece pluralizarse a la par de la lógica del mercado, porque lo característico de la contemporaneidad es la caída de ese significativo amo capaz de garantizar una cohesión social pensada en términos de una universalidad trascendente. Pero profundizar en dicha cuestión nos llevaría a ahondar en el discurso capitalista, la noción de plus de goce, la caída del significativo amo traducida muchas veces en la caída del padre, el *objeto a* como causa de goce más que causa de deseo, toda una constelación teórica que excederían los límites de este capítulo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, Gerardo (2015). Estilo y forma de lazo en la enseñanza de Lacan. En Miguel Ángel Rossi (Comp.), *El lazo social desde la filosofía política*. Buenos Aires: Grama.
- Brodsky, Graciela (2012). *Epidemias actuales y angustia*. Córdoba: Babel Editorial.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Butler, Judith (2007). Sujetos de sexo/género/deseo. En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

33 A nivel de la teoría política medieval podría postularse que ese significativo amo en cadena estaría dado por la noción de pecado. Pero dicha noción será interpretada por cadenas de significantes diferentes, manteniendo ese significativo amo, tanto por Agustín de Hipona como por Abelardo, Tomás de Aquino y por el propio Lutero en las fronteras entre lo moderno y lo medieval.

- Chamorro, Jorge (2004). *Clínica de la psicosis*. Buenos Aires: Instituto Clínico de Buenos Aires.
- Dante García, Carlos (2014). Presentación de “¿Qué es la lengua?”. *Lectura Lacaniana*. Recuperado de <https://lecturalacanianana.com.ar/presentacion-de-que-es-lalengua/>
- Delgado, Osvaldo (2017). Reflexiones sobre lo desechable. En Osvaldo Delgado y Pablo Friedman (Comps.), *Indagaciones psicoanalíticas sobre la agresión*. Buenos Aires: Grama.
- Heidegger, Martin (2007). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, Franz J. (1989). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José de Costa Rica: DEI.
- Hobbes, Thomas (1992). *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (1981). *El seminario de Jacques Lacan: Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1998). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2002). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je). En *Escritos, T. 1*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2007a). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2007b). Introducción a los Nombres del Padre. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008a). *Seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008b). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marotta, Marcelo (2013). La violencia lacaniana. En Ondina María Rodríguez Machado y Ernesto Derezensky (Comps.), *A violencia: síntoma social da época*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Milner, Jean-Claude (1983). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, Jacques-Alain (2009). *Conferencias porteñas, T.2*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2014). El inconsciente y el cuerpo hablante. *Revista Lacaniana*, 17, 21-32.
- Miller, Jacques-Alain (2015). *Seminarios en Caracas y Bogotá*. Buenos Aires: Paidós.

- Rossi, Miguel Ángel (2013). A passagem do sujeito antigo ao sujeito medieval e suas implicações políticas: Aristóteles e Agostinho de Hipona. *Ágora Filosófica*, 13 (1), 217-238.
- Savio, Karina (2015). Aportes de Lacan a una teoría del discurso. *Folios*, Segunda época, 42, 43-54.
- Stravrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacacianiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tizio, Hebe (2018). El goce de la lengua y el discurso. En *XI Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Las psicosis ordinarias y las otras bajo transferencia*. Recuperado de <https://congresoamp2018.com/textos-del-tema/goce-la-lengua-discurso/>
- Zlotnik, Manuel (2016). ¿Qué es el parlêtre?. *Blog de la sección La Plata. Escuela de la Orientación Lacaniana*. Recuperado de <http://www.eol-laplata.org/blog/index.php/que-es-el-parletre/>