

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Diego Sadrinas

IIGG-CONICET// Estudiante de doctorado.

dsadrinas@hotmail.com

Eje 9. Teoría, Epistemologías, Metodologías.

Aportes del discurso del psicoanálisis a la teoría sociológica. El caso del concepto de comunidad.

Palabras clave: Teoría Social - Psicoanálisis - Comunidad - Freud – Lacan.

1. Introducción: sobre discursos cruzados.

La propuesta de este trabajo puede sintetizarse como el intento de leer el problema de la comunidad en la sociología a la luz de las elaboraciones propias de Freud y Lacan en el campo del psicoanálisis. Nos enfrentamos aquí ante una situación problemática ya que de lo que se trata es de leer un discurso a la luz de otro, lo cual siempre requiere una justificación. Hablo desde ya del discurso psicoanalítico y por otro lado del discurso filosófico, dentro del cual se inscribe buena parte de la sociología. Me adelanto a las primeras objeciones a esta afirmación diciendo que desde ya reconozco imposible subsumir las diferentes corrientes de la sociología a la filosofía. No pretendo caer en un reduccionismo burdo, y reconozco que al posicionarse uno dentro del campo sociológico, su especificidad es a todas luces evidente. Largo rato se ha ocupado en este sentido la sociología en diferenciarse, no sin problemas, de la filosofía. Esto sin dejar de valerse de ella, sea como herramienta, matriz conceptual, o incluso inspiración, para la construcción de sus más destacados sistemas conceptuales. Sin embargo, es sabido que los cruces entre diversas corrientes, posicionamientos y discursos son moneda corriente del grueso de las producciones sociológicas. Sean de vertiente “ensayística” o “teórica”, tanto los “intrateóricos” –es decir, entre diversas corrientes o movimientos dentro de un

campo más grande como puede ser en este caso el de la teoría social- como los “interteóricos” –caracterizados como aquellos que se valen de elementos provenientes de discursos ostensiblemente ajenos para contribuir a nuevas elaboraciones dentro de la propia teoría-.¹ Así, la justificación de un cruce como el que aquí vengo a proponer no parecería a primeras luces necesaria, ya que es más bien la regla antes que la excepción. Pero en esta ocasión no busco posicionarme dentro del discurso de la sociología sino desde uno diferente, pero que desde su emergencia no ha dejado de afectarla. Me refiero al discurso del psicoanálisis. Es por ello que decido apelar a la sociología como discurso filosófico. Porque pese a las previstas objeciones y justificadas objeciones, mi hipótesis es que es posible hacer la distinción entre discurso psicoanalítico y discurso sociológico de forma análoga a cómo el psicoanálisis distingue su discurso del discurso filosófico. En este sentido, la decisión de subsumir un discurso al otro no pretende bastardear ni ignorar la especificidad que la sociología ha sabido lograr, sino que es más bien una apuesta de carácter metodológica. Lo que me propongo es equiparar ambos campos al interior de una misma lógica, que llamare aquí lógica del todo, frente a una lógica alternativa como la que sostiene el discurso psicoanalítico y que aquí denomino de la castración o del *no-todo*. A saber, una lógica de la imposibilidad. De esta manera el cruce entre ambos discursos –el sociológico y el psicoanalítico- es un intento de representar dos lógicas diferentes, incluso inconmensurables, no sin dejar en evidencia el obvio peligro que implica unir dos campos diferenciados como lo pueden ser la sociología y la filosofía, al atravesarlos por una misma lógica discursiva.

1.1 La cuestión de la comunidad

Ahora bien, no es cualquier categoría la que pretendo tomar como referencia para este cruce, sino una que cuenta con un peso específico determinante para las ciencias sociales: la comunidad.

Desde sus orígenes la teoría sociológica ha buscado ocuparse de la cuestión de lo común. A veces expresamente, otras soslayadamente, y muchas veces indirectamente. Categorías fundamentales como la de comunidad y sociedad, pero también otras como

¹ Esta distinción que aquí llamo “interteórica” contaría dentro de la teoría sociológica con ejemplos paradigmáticos como el de Parsons y su uso de la cibernética para profundizar su esquema AGIL (Fox; Lidz y Bershad, 2005), o bien el notable caso de Luhmann y su utilización del concepto biológico de *autopoiesis* para llegar al quiebre que realiza en su teoría de los sistemas sociales (Luhmann, 1998). Resulta más que claro que esta distinción es por demás arbitraria, sobre todo teniendo en cuenta que desde Aristóteles hasta la fecha, los cruces son más bien la regla antes que la excepción. Dicho esto creo que, como intentaré explicar en este apartado, el cruce entre teoría sociológica y psicoanálisis merece especial atención y advertencia.

sujeto, individuo o lazo social, tienden a recorrer las teorías sociales a veces incluso como fantasmas que no siempre se mencionan pero que igual las habitan. Todas intentan contestar a su manera una interrogación fundamental, que puede retrotraerse a su vez a los orígenes de la filosofía, y que no es ni más ni menos que la pregunta por aquello que nos lleva a vincularnos, reformulación sociológica posible de aquella pregunta primordial de Leibniz. Esto ha suscitado todos los debates habidos y por haber dentro de las ciencias sociales, y seguramente, mientras haya algo que decir y alguien que lo diga, lo seguirá haciendo.

En este recorrido la comunidad tiene un papel determinante, ya que representa junto con su par conceptual, la sociedad, un elemento característico del discurso de la modernidad –y con él, del periodo que dio nacimiento a la sociología-. Se puede decir que a partir a partir de la segunda generación de padres fundadores de la sociología –Durkheim, Tönnies y Weber- existe una lógica binaria entre estos dos conceptos, que son estructuralmente solidarios,² pero que es posible situar a su vez dentro de una serie de oposiciones metafísicas fuertemente jerarquizadas. Dentro de esta serie, la comunidad –próxima a lo natural, lo originario, lo auténtico y la unidad- goza de un marcado privilegio frente a la sociedad –del lado de artificial, lo derivado, lo inauténtico, y la separación- (Álvaro, 2015). Dicha lógica oposicional aparece como la representación de la experiencia de la pérdida de un estado anterior y mejor, dentro del cual el lazo de tipo societario llegó para fragmentar y disolver un lazo “verdadero”, íntimo y humano, caracterizado como comunitario.

Mi argumento principal, en línea con lo planteado en el punto anterior, es que esta experimentación de un tipo de vínculo íntimo y natural del cual fuimos privados por el avance irremediable de la modernidad, puede ser entendida como la manifestación colectiva y discursiva de lo que en psicoanálisis se da en llamar castración, tal cual se nos aparece en el modelo del complejo de Edipo. En este sentido, la comunidad surgiría

² Es posible enumerar, siguiendo a de Marinis, cinco registros principales que lejos están de conformarse como categorías exhaustivas de la utilización del concepto de comunidad en los clásicos: 1) Comunidad como antecedente histórico de la sociedad moderna. 2) Comunidad como tipo ideal de relaciones sociales. 3) Comunidad como escenario utópico de un futuro venturoso. 4) Comunidad como artefacto tecnológico orientado a la reconstitución de los lazos desgarrados de la solidaridad social. 5) Comunidad como núcleo o sustrato de la vida en común (de Marinis, 2012). Esto da cuenta de la pluralidad de sentidos que el significante comunidad conlleva, incluso a nivel temporal, remitiéndose tanto al pasado como al presente y al futuro. Pero siempre en relación a la sociedad sin la cual los tres registros serían impensables, y siempre orientado a la recuperación de un lazo fragmentado o constatación de un lazo perdido.

como el fantasma de lo social, la fantasía colectiva con la que se busca suturar la vivencia de una fractura general.

Pero esta afirmación no es totalmente original, sino que puede encontrarse un paralelo a esta hipótesis en la serie de ensayos de parte de autores como Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Maurice Blanchot, entre otros, ocurrida a lo largo de finales de siglo XX y comienzos de este siglo. En esta suerte de intercambio teórico surge una demanda por un cambio radical en la forma a tratar la pregunta por la comunidad. Sin pretender adentrarme en el mismo, -cuya profundidad ameritaría un tratamiento extensivo y pormenorizado-, se puede decir que estas obras estuvieron marcadas por la inquietud por pensar el tipo de lazo comunitario a la luz de las experiencias fascistas y totalitarias del siglo XX, tomando como problema central el de la comunidad en su acepción moderna. Esto es, comunidad como forma de lazo privilegiado que los avatares de la modernidad han derruido y reemplazado por un tipo de lazo que separaría a la humanidad de su esencia original. Esto que Esposito nombra como aquello que a los individuos les es más propio, la experiencia de una forma primordial de fusión ilusoria con la totalidad (2007), de relación inmediata de los hombres entre sí y de éstos con las cosas.

En esta línea se extiende Nancy al sostener que esta sensación de pérdida de la comunidad constituye la experiencia misma del surgimiento de la modernidad, en tanto origen de la sociedad como ruptura del lazo del tipo comunitario (2002). Según Nancy, quien por primera vez toma conciencia de esa dislocación va a ser Rousseau. Éste será el primero en “poner sobre la mesa” la cuestión de la sociedad como una inquietud dirigida hacia la comunidad:

“Esta conciencia será en lo sucesivo la de los Románticos, y la del Hegel de la *Fenomenología del espíritu*: la última figura del espíritu, antes de la ascensión de todas las figuras de la historia en el saber absoluto, es la de la escisión de la comunidad (que es aquí la de la religión). Hasta nosotros, la historia habrá sido pensada sobre el fondo de una comunidad perdida –y que debe reencontrarse o reconstituirse” (ibíd.: 30).

La comunidad aparece entonces en principio como una tragedia. La experiencia de una traumática separación en el pasaje de un tipo de lazo a otro. Dicha tragedia constituirá el anuncio del surgimiento de la modernidad, la experiencia moderna por definición del deseo de retorno a un estado ficcional anterior:

“El pensamiento o el deseo de la comunidad podría entonces, perfectamente, ser no más que el invento tardío que intentó responder a la dura realidad de la experiencia moderna: que la

divinidad se retiraba infinitamente de la inmanencia, que el *propio* dios-hermano era en el fondo el *deus-absconditus* (esto fue el saber de Hölderlin), y que la esencia divina de la comunidad –o la comunidad en tanto que existencia de la esencia divina- era lo imposible mismo” (ibíd.: 32).

Se trata entonces de la respuesta a la impotencia por establecer un lazo capaz de romper con el vínculo social que inaugura la modernidad e introducir un garante de sentido. Para Nancy entonces no se trata del estadio anterior, perdido ante el avance de la sociedad, sino que es un efecto, la representación de un malestar que sólo puede surgir en y desde la sociedad. Es el peso del fantasma de algo que nunca fue, pero a lo que es necesario volver.³ Comunidad es en realidad efecto de comunidad.

Siguiendo esta línea, si pretendo valerme del discurso psicoanalítico de modo de intentar aportar alguna consideración para pensar hoy el concepto de comunidad, es porque en primer lugar considero que en consonancia con lo recién dicho, a partir del descubrimiento de Freud y las interpretaciones que de éste hace Lacan a la luz del estructuralismo y posestructuralismo, es posible pensar nuevamente al discurso sociológico en general y decididamente la categoría de comunidad en particular. Esto, con especial énfasis en este lugar de la imposibilidad en el que nos sitúa Nancy, que a su vez nos puede remitir a momentos o estadios claves en el devenir del sujeto en el psicoanálisis, como lo son la ficción de totalidad y la castración. A partir de esto será posible elaborar la relación entre comunidad y sociedad desde un lugar un tanto más esclarecedor, pero ajeno al discurso filosófico/sociológico.

1.2 El discurso psicoanalítico y lo social

Pero esta operación merece algunas consideraciones previas. En principio, la justificación del cruce discursivo que mencioné al principio encierra en realidad un cuestionamiento razonable en torno a la pertinencia del psicoanálisis para analizar otros discursos. Parto de la afirmación principal de que el psicoanálisis no es una filosofía, mucho menos una ciencia en el sentido estricto del término. Se trata de un discurso que

³ En este sentido se expresa el filósofo francés al sostener que “[l]a *sociedad* no se hizo sobre la ruina de una *comunidad*. Se hizo en la desaparición o en la conservación de aquello que –tribus o imperios- no poseía acaso más relaciones con lo que llamamos ‘comunidad’ que con lo que llamados ‘sociedad’. De modo que la comunidad, lejos de ser lo que la sociedad habría roto o perdido, es lo *que nos ocurre* – pregunta, espera, acontecimiento, imperativo- *a partir* de la sociedad. Nada se ha perdido, pues; y por ello nada está perdido. Los que andan perdidos sólo somos nosotros mismos, nosotros sobre quienes el ‘vínculo social’ (las relaciones, la comunicación), nuestro invento, recae pesadamente como la red de una trampa económica, técnica, política, cultural. Enredados en sus mallas, nos forjamos el fantasma de la comunidad perdida” (Nancy, 2002:34).

apunta exclusivamente a la clínica, y como tal es ajeno a la filosofía en cuanto a su práctica. Pero no es menos verídico decir que simultáneamente el quiebre que produce el psicoanálisis en cuanto a la interpretación de los discursos existentes es un quiebre epistemológico, que desafía por sus implicancias a pensar lo que hasta ahora se ha escrito. Ya no desde una lógica del todo, sino por el contrario, desde una lógica que observa la propia imposibilidad estructural de ese todo. Una lógica, como ya dije, del *no-todo* fundada en el complejo de castración y la noción de sujeto que éste implica. En ello surge una potencialidad a analizar discursos variados y contrapuestos a la luz de una nueva posición.

Partiendo de esta potencialidad uno puede afirmar que el discurso psicoanalítico no es por sí mismo ajeno a ningún saber, como bien es sabido por Lacan, que a lo largo de sus seminarios se valdrá de numerosos y variados textos para reescribirlos desde su lugar de psicoanalista. Tal cual lo expresa Milner en una entrevista recientemente publicada, si algo como el psicoanálisis existe, entonces determinados saberes, y en particular la filosofía, deben ser reescritos (2012). Sin perder de vista que siempre se habla de dos discursos diferentes –vale decir, inconmensurables– aunque se valgan eventualmente uno del otro, como en efecto sucede. Esto, en consecuencia, deja en evidencia dos posibles movimientos: uno filosófico, dentro del cual entiendo se desenvuelve buena parte de la sociología, y otro “psicoanalítico”, que vendría a marcar aquello que sintomáticamente el discurso filosófico no dice. Lo cual no deja de implicar un peligro de tinte metodológico y epistemológico, ya que en este intento uno siempre corre el riesgo de caer en una “filosofía del psicoanálisis”, obviando lo que de intraducible hay entre ambos discursos y reintroduciendo la continuidad al interior de la filosofía. Al respecto advierte Milner en la citada entrevista:

“De manera general, me parece que hay dos programas diferentes: o bien tomar en cuenta la aparición del psicoanálisis freudiano y lacaniano para, en cierto modo, seguir como antes, o bien tomarla en cuenta para, justamente, no seguir como antes. Usted sabe [se dirige al entrevistador] qué significa vacunarse: tomar el agente patógeno justo en la cantidad suficiente para que pierda su virulencia; ésta es, en mi opinión, una de las maneras en que pueden ser presentadas las Escuela de Frankfurt y algunas otras. El filósofo se inyecta sólo lo suficiente la temática freudiana para que la filosofía siga como si esta temática no hubiese tenido ningún efecto” (Ibíd.: 54-5).⁴

⁴ Y continúa: “En cualquier caso, el problema de Lacan no es leer a Kant a la luz de Sade o a la inversa; su problema es leer a uno y otro a la luz del psicoanálisis. Mire, el problema es el siguiente: la

Entonces, siguiendo esta línea, re-pensar la comunidad a la luz del psicoanálisis implica re-pensar la comunidad a partir de las consecuencias del descubrimiento del inconsciente por parte de Freud y las interpretaciones que de sus textos realiza Lacan. Pero esto lleva a un nuevo problema al cual entiendo necesario referirme. Se trata de un prejuicio ligado a lo anterior y que tiene que ver con la potencialidad del psicoanálisis para pensar el lazo social –ya que en última instancia nos encontramos hablando de precisamente eso: formas del lazo-. La pregunta que se desprende de ello es en qué medida el psicoanálisis está ligado a lo colectivo si se orienta exclusivamente a la cura analítica. En otras palabras, ¿desde qué lugar el psicoanálisis puede hablar de lo social? Existe una crítica al respecto, un tanto justificada, que liga lo psicoanalítico a lo puramente individual –noción, como veremos, por sí misma contradictoria dentro de este discurso-, haciendo de los escritos de Freud sobre psicología social –a saber, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, *El malestar en la cultura*, *El porvenir de una ilusión*, o bien *Moisés y la religión monoteísta*, entre otros- aventuras de éste para pensar lo social desde su discurso, pero sin apuntar a la clínica. Consignando una suerte de distinción estéril e injustificable entre un “psicoanálisis aplicado” y un psicoanálisis a secas. De acuerdo a esta lógica de pensamiento, las nociones clínicas sobre el sujeto deben ser entendidas como reducidas a un modelo “particular” que poco tiene que decir o aventurarse sobre los fenómenos sociales. Los mismos responderían a otra lógica, de la cual uno corre peligro de no percibir en su debida complejidad al caer en reduccionismos superficiales. En respuesta a este prejuicio, el propio Freud señalaba en *Psicología de las masas y análisis del Yo* que:

“La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. (...) En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, “el otro”, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado” (Freud, 2013 [1921]:2563).

Ya vemos cómo en Freud la relación analítica aparece entonces como núcleo o grado cero del lazo social. Todo vínculo social implicará en Freud una renuncia pulsional, que se va a saldar a título individual por medio de la neurosis (Montalban, 2009), como expresaría magistralmente en su escrito posterior *El malestar en la cultura*. De esta

enciclopedia es siempre un riesgo, sencillamente porque tomar los saberes como un todo es equívoco” (Milner, 2002:55)

forma, para Freud, lo social es el fundamento de lo individual y la distinción entre ambas dimensiones se vuelve estéril a partir de la siempre presente figura del otro.

Por su parte, en las elaboraciones que realizaría posteriormente Jacques Lacan, la ambivalencia entre lo individual y lo social es tal que figuraba ya en sus primeros trabajos, siendo la noción de sujeto lacaniano el punto nodal para la deconstrucción de ambas dimensiones (Stavrakakis, 2007).⁵

En uno de los artículos de su segunda compilación de escritos, llamado *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*, Lacan analiza un conocido juego de lógica entre un grupo de prisioneros que no pueden verse a sí mismos pero sí a los otros participantes, pudiendo llegar a la certidumbre (*momento de concluir*) de quiénes son ellos (*tiempo de comprender*) a partir de la mirada de los otros (*instante de la mirada*). Aquí el autor, análogamente a como lo hubiera desarrollado en su escrito sobre el *estadio del espejo*, da cuenta de la naturaleza social del sujeto, el cual nunca es sin el otro. Al igual que en Freud, lo social deviene fundamento de lo individual:

“El “yo” [je], sujeto del aserto conclusivo, se aísla por una *pulsación de tiempo* lógico respecto del otro, es decir, respecto de la relación de reciprocidad. Este movimiento de génesis lógica del “yo” [je] por una decantación de su tiempo lógico propio es bastante paralelo a su nacimiento psicológico. Del mismo modo que, para recordarlo en efecto, el “yo” [je] psicológico se desprende de un transitivismo especular indeterminado, por el complemento de una tendencia despertada como celos, el “yo” [je] de que se trata aquí se define por la subjetivación de una *competencia* con el otro en la función del tiempo lógico.” (Lacan, 2008:202).

Guiándonos por esta afirmación, lo individual no puede ser sino el predicado de lo social, una instancia que emerge en un tiempo posterior.⁶ En este sentido hablar de individuo desde el psicoanálisis no puede entonces representar más que un error, lo cual tendrá consecuencias determinantes para las ciencias sociales. Conclusión cuya obviedad nunca está de más volver a recordar.

Al hablar desde el discurso psicoanalítico, uno no habla de individuo, sino de sujeto. El punto de quiebre, la frontera que traza la división entre uno y otro es el inconsciente.

⁵ En este sentido resulta ilustrativa la tesis doctoral de Lacan cuyo objeto fue la psicosis, en la que sostiene que “hemos admitido como explicativa de los fenómenos de la psicosis la noción dinámica de tensiones sociales, cuyo estado de equilibrio o desequilibrio normalmente define la personalidad en el individuo” (Lacan en Stavrakakis, 2007:17).

⁶ Resulta más que llamativa en este aspecto la nota al pie que le sigue al punto final del artículo recién citado, que en su texto dice: “Que el lector que prosiga en este volumen regrese a esta referencia a lo colectivo que es el final de este artículo, para situar gracias a ella lo que Freud ha producido bajo el registro de la psicología colectiva (*Massenpsychologie und Ichanalyse*, 1920): lo colectivo no es nada sino el sujeto de lo individual” (Lacan, 2002:208).

Esto resulta crucial para comprender el límite que representa el psicoanálisis con respecto a las concepciones de psiquismo tanto previas como posteriores al descubrimiento del inconsciente. Esto es así porque de *prima facie* el inconsciente introduce una terceridad, siempre sostenida a partir del decir del sujeto, en tanto toda alocución tendrá siempre un destinatario. Incluso, como nos dice Lacan, “si habla a las paredes” porque en tal caso se dirige a un tercero que será nombrado como gran Otro. El *Yo* jamás es sin otro, esté o no en soledad. El yo a partir de Freud y Lacan —es decir, a partir del inconsciente— se encuentra así en el extremo opuesto de la etimología del término individuo, ya que se trata de un yo escindido, opaco a sí mismo, que libra al sujeto de cualquier posibilidad de pensarse autónomo.⁷

Una definición sugestiva de inconsciente la podemos tomar de Lacan, que lo describirá de la siguiente manera:

“...aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad del discurso consciente” (Lacan en Levin, 2012:28).

De lo que se trata es de un corte en el discurso, que hace obstáculo al Yo en tanto autoconsciente. Esa continuidad discursiva nunca llega a restablecerse totalmente, debido a una falta, una ruptura, que, como se verá en el próximo apartado, es a la vez causa y barrera de dicho discurso, y por tanto imposibilidad estructural de una realidad individual.

Sintetizando, tenemos entonces dos dimensiones: lo colectivo, objetivo —lo social—, en tanto la dimensión de los otros, lo que en Freud es lo cultural. O como veremos a partir de Lacan, el campo del Otro, a saber, el lenguaje. Y lo individual en tanto lo subjetivo, lo pulsional en Freud cuyo goce entra en prohibición por las restricciones culturales. Como cruce entre ambas dimensiones aparece el sujeto lacaniano, que permitirá transitar de la falta constitutiva en el sujeto a la falta constitutiva en lo social, que en Lacan aparece como falta en el Otro. Resulta imposible en consecuencia avanzar hacia una mirada de la comunidad de acuerdo al discurso psicoanalítico, sin señalar al menos brevemente algunos aspectos claves de la noción de sujeto en Lacan. De esta manera se

⁷ “Está claro que el descubrimiento freudiano del inconsciente, de una instancia que escinde al sujeto de toda su tradición, no puede ser pasado por alto; pone en relieve algo que esta tradición debe excluir a fin de sostenerse a sí misma. Como Lacan formula en *La cosa freudiana*, como resultado del descubrimiento de Freud el centro verdadero del ser humano no está ya en el mismo lugar que le asignaba toda una tradición humanista. De ello se sigue que, para Lacan, cualquier proyecto de afirmación de la autonomía de este ego libre esencialista es igualmente inaceptable” (Stavrakakis, 2007:35).

llegará finalmente complejo de Edipo, lo cual me permitirá adentrarme en la hipótesis central de este trabajo.

2. El sujeto en Lacan.

Si pretendo sostener que es posible analizar la cuestión de la comunidad de forma análoga al complejo de Edipo, es porque por un lado dicho complejo es ineludible como punto de partida para posicionarse dentro de la aquí llamada lógica de la castración. Pero además porque sólo a través de la comprensión de la noción falta que de dicha lógica se desprende –y en lo que a sobre todo compete a este trabajo, que es la falta en el Otro-, es posible arribar a una nueva forma de concebir la cuestión de la comunidad.

La propuesta de Lacan en consonancia con el descubrimiento freudiano se vincula a la aparición de la hipótesis de un sujeto del inconsciente, en oposición a la de sujeto de la consciencia. Ya en Freud se acentúa esta oposición, al afirmar que se trata de algo ajeno, distinto, inconciliable e inasimilable con el resto, incapaz de ser captado por la propia reflexividad. El sujeto, noción que Lacan acuña desde su etapa estructuralista, no podría por lo tanto ser asimilable al yo transparente, sino que debía ser antinómico de éste, desprovisto de autonomía. El sujeto devendría entonces sujeto del inconsciente.

A partir de su radicalización del esquema Saussureano y las posteriores elaboraciones en torno al campo de la lingüística, Lacan desarrollaría su “gesto”, entendido aquí como la introducción del lenguaje como condición del inconsciente.⁸ Toma al inconsciente de Freud para redefinirlo como los efectos de la palabra, la introducción de lo que él llama la ley del significante. El sujeto adviene entonces como efecto de significante,

⁸ Resulta imposible dada la extensión de este trabajo referirme ampliamente a esta cuestión, pero sí es preciso decir algo acerca del status del esquema de Saussure en el discurso de Lacan, sin la cual las próximas menciones a la noción de significante carecerían de su peso específico. Para Saussure la relación entre significante y significado es de carácter arbitraria, extraña a cualquier relación directa o natural. Pero esta pura diferencia sólo es admitida en los niveles del significante y del significado en su forma independiente. Considerados en conjunto producen el signo, instalando una positividad en su interacción. En Lacan, la radicalización de la barra que separa esos dos niveles implica su relación no es la de dos niveles equivalentes, en donde la prioridad pasa de la unidad entre ambos (significado) a la división (significante). Al romper esta unidad del signo saussureano, la misma pasa a ser una ilusión producto del juego entre significantes. Como afirma Stavrakakis, “¿Qué pasa entonces con el significado en el esquema de Lacan? Lacan entiende el significado como un efecto de transferencia. Si hablamos de significado es sólo porque nos gusta creer en su existencia. Es una creencia crucial para nuestra construcción de la realidad como un conjunto coherente, “objetivo”, una creencia en algo que garantiza la validez de nuestro conocimiento, sosteniendo la fantasía de una *adaequatio* entre el lenguaje y el mundo. (...) El significado nunca es una presencia plena constituida fuera del lenguaje. La radicalización de Lacan, no obstante, implica el quiebre definitivo con el isomorfismo entre el significante y el significado y una resolución refinada del problema de la realidad externa. El punto de Arquímedes de su solución es el siguiente: lo simbólico no es el orden del signo, como en la lingüística saussureana, sino el orden del significante. La significación es producida por el significante” (Stavrakakis, 2007:50).

definición que tendrá enormes consecuencias tanto en la práctica clínica como en la teórica.

El movimiento específico del discurso del psicoanálisis es en primer lugar situar al sujeto en relación con un no-saber. En línea con lo expresado en el punto anterior, Lacan afirma en su célebre artículo *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (2002) que el saber se inscribe de alguna manera y en cierto lugar en el sujeto, sin que éste sepa lo que está haciendo.⁹ El rasgo determinante es que el sujeto no sabe, y es en este sentido en que podemos hablar de un ego esencialmente alienado. Así, la lógica aristotélica con la que se tiende a pensar al individuo es subvertida por el postulado lógico *yo es otro*. Existe algo de su conocimiento que al sujeto se le escapa, una ignorancia que no es deliberada ni intencional, sino que por el contrario, es constitutiva. Dicha ignorancia es, tal cual trataré de esbozar aquí, el costo de la entrada del sujeto al campo de lo simbólico.

Para entender esta distinción entre yo y sujeto me basaré en primer lugar en el modelo del estadio del espejo desarrollado por Lacan al comienzo de su enseñanza, para luego hacer referencias específicas a su interpretación del complejo de Edipo y su desarrollo del grafo de deseo.¹⁰

En *Estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, el niño aparece frente al espejo como un organismo fragmentado que obtiene a través de su reflejo una imagen idealizada de sí mismo, momento en el que puede percibirse por primera vez como un todo unificado. La expresión de cuerpo fragmentado acuñada en ese texto representa la idea de un cúmulo incoherente de deseos, un caos indistinto del entorno. Se trata de una suerte de estado fusional con el cuerpo de la madre. Dicha fragmentación experimentada por el niño es transformada en la afirmación de su unidad corporal a través de la asunción de la imagen reflejada por primera vez.¹¹ Así, el niño adquiere su primera sensación de unidad e identidad.

⁹ “A saber, la manera justa de contestar a la pregunta: ¿Quién habla? cuando se trata del sujeto del inconsciente. Pues esta respuesta no podría venir de él, si él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia entera del análisis nos lo enseña” (Lacan, 2002:762).

¹⁰ Desde ya que las referencias que uno puede hacer a la obra de Lacan son infinitas, sobre todo en lo que toca específicamente a este trabajo. Es así que a efectos de lograr un mínimo de coherencia y linealidad argumental he decidido resignar momentos claves de su obra, como ser la introducción de los cuatro discursos, o bien, las fórmulas de la sexuación, también de notable riqueza a la hora de pensar diversos aspectos sobre la cuestión del lazo. Me remitiré entonces a los modelos y textos ya citados, a la vez que a referencias específicas a algunas clases de sus seminarios.

¹¹ “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

El punto decisivo es que en determinado momento la criatura mueve la cabeza y busca la aceptación de que él es eso en la mirada de otro que lo reconozca, sin la cual quedaría sujetado a esa primera imagen especular. Es decir, sujeto al cuerpo materno. En esta segunda etapa el sujeto internaliza la mirada del otro, la identificación del sujeto con los ideales que el otro tiene de él, en cómo el otro lo ve, la cual asume como propia. Esta unidad imaginaria es el resultado de la captura que realiza el niño de su imagen a partir de este ideal del otro, que se inscribe en este proceso como yo-ideal.

Este yo-ideal se instala como el pasaje del fantasma del cuerpo fragmentado a la ficción del cuerpo unificado, en la que se revela un callejón sin aparente salida: precisa de ese otro para afirmar su lugar, que a la vez se presenta como una amenaza que debe ser cancelada. Es una identificación positiva con un otro como aquel que detenta a su vez lo que a ese yo-ideal le pertenece. Esto es lo que en los desarrollos de Lacan surge como campo de lo imaginario, del carácter imaginario del ego constituido por identificaciones alienantes. Lo cual implica que lo único nuestro es en sí mismo una fuente de alienación, incapaz de cualquier pretensión de autonomía (Stavrakakis, 2007).¹² En esta etapa el individuo se mueve en un campo inestable, de constantes tensiones, de agresividad y conflicto. La relación imaginaria precipita la primera forma del yo como rivalidad con el semejante, dentro de un contexto de constante tensión. Para lograr cierta estabilidad del yo es necesario un tercer movimiento:

“[D]ebe establecerse el ideal del yo; el completamiento aquí implica que, con la instauración del ideal del yo, el yo deja de estar sujeto a la desintegración, ese tipo de desintegración que es común ver en la psicosis. Pues el ideal del yo proporciona un punto de observación o un punto fijo (...) fuera del yo que le da a éste su unidad, anudándolo, en cierto sentido” (Fink, 2015:144).

Su único recurso en esta instancia es recurrir al lenguaje, al nivel simbólico, para adquirir una cierta estabilidad en su identidad, una posibilidad de coexistencia no amenazante. En suma, una adecuada representación del mundo a través de la palabra que le permite instalar un ideal del yo allí donde operaba un yo-ideal. De esta forma se

parecerá por lo 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). Podría decirse que son sus primeros pasos en el campo de la subjetividad.

¹² “Esta dimensión alienada del ego, la dependencia constitutiva de toda identidad imaginaria de la exterioridad alienante de una imagen del espejo nunca internalizada del todo, subvierte la idea misma de una subjetividad reconciliada y estable basada en la concepción del ego autónomo. No es sorprendente entonces que cuando Lacan discute la idea del ego autónomo en *La cosa freudiana*, le resulte suficiente decir: ‘¡Es autónomo! Esa sí que es buena’” (Stavrakakis, 2007:41).

realiza el “anudamiento del sujeto”, que no es más su pasaje del campo imaginario al campo simbólico. Aquí es donde aparece en cuestión el complejo de Edipo.

En *La Familia*, texto de inspiración durkheimiana, Lacan reproduce este desplazamiento por medio del desarrollo de tres procesos por los que el sujeto se mueve de lo real a lo simbólico. Estos son el complejo de destete, el de intrusión, y finalmente el de Edipo.

En la primera etapa, el complejo de destete, sucede la separación de la imago materna como unidad fija, convirtiendo a la ruptura de este vínculo imaginario con la madre en la figura de una nostalgia con un todo, asimilada a una pérdida de una supuesta totalidad del ser.¹³ El niño siente ser el falo de la madre, entendido falo en el sentido de experimentarse como un significante que totaliza, que completa. Una satisfacción absoluta en el seno materno de la cual fuimos privados, pero que también puede asimilarse dentro del ámbito social a la lucha por ser reconocido fuera del vínculo doméstico, tal como sostiene Lacan. Hablamos de un momento mítico, ficcional, que acarreará las más profundas y traumáticas consecuencias para el sujeto, y del cual a su vez los más variados discursos provenientes de las ciencias sociales no permanecen hasta el día de hoy inmunes.¹⁴

El segundo complejo, el de intrusión, representa la aparición de los semejantes ante la mirada del sujeto.¹⁵ Es la prueba de que hay un otro como él, otro que aparece como rival en su identificación imaginaria, como objeto que se complementa a la imagen narcisista.¹⁶ Este otro rivaliza con su condición de falo, desalojando al niño como objeto alternativo. Este es el estadio del espejo tal cual fue recién comentado. Es la instancia en la cual el sujeto se aliena para *ser*.

¹³ En este sentido es más que notable la forma de Lacan para referirse a esta etapa: “La saturación del complejo funda el sentimiento materno; su sublimación contribuye al sentimiento familiar; su liquidación deja huellas en las que es posible reconocerlo; esta estructura de la imago permanece en la base de los procesos mentales que la han modificado. Si pretendiésemos definirla en la forma más abstracta en la que se la observa, la caracterizaríamos del siguiente modo: una asimilación perfecta de la totalidad del ser. Bajo esta fórmula de aspecto algo filosófico, se reconocerá una nostalgia de la humanidad: ilusión metafísica de la armonía universal, abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria. Formas todas de la búsqueda del paraíso perdido anterior al nacimiento y de la más oscura aspiración a la muerte.” (Lacan, 2010a:43).

¹⁴ Sobre esto, tema central de este trabajo, volveré en el próximo apartado.

¹⁵ “El complejo de intrusión representa la experiencia que realiza el sujeto primitivo, por lo general, cuando ve a uno o muchos de sus semejantes participar junto con él en la relación doméstica: dicho de otro modo, cuando comprueba que tiene hermanos” (Ibíd.:43).

¹⁶ En este sentido, la salvedad que en el texto propone la noción de identificación imaginaria instaaura el conflicto en el plano de lo mental sin implicar una verdadera lucha por la vida y la cancelación del otro, sino más bien la aparición de los celos primordiales: “Al demostrar la estructura de los celos infantiles, la observación experimental del niño y las investigaciones psicoanalíticas han permitido esclarecer su papel en la génesis de la socialidad y acceder así a su conocimiento como hecho humano. Digamos que el punto crítico revelado por esas investigaciones es el de que los celos, en su base, no representan una rivalidad vital sino una identificación mental” (Ibíd.:44).

El tercer complejo es el de Edipo. El complejo de Edipo se vincula al ingreso del individuo al orden del significante –la castración simbólica-, que paralelamente puede ser también entendida como el pasaje de la naturaleza a la cultura. En dicha operación la función padre aparece como lugar privilegiado para separar al hijo de la lógica fusional con la madre y sujetarlo a la cultura. Es decir, el padre opera como pasaje del campo imaginario al campo simbólico. Durante esta etapa el progenitor se le aparece al niño como agente de la prohibición sexual que viene a reclamar su “lugar” –la prohibición de volver a la madre, de ser el objeto de deseo de la madre, prohibición del incesto y amenaza de castración-. Pero también agente de su transgresión –en tanto el padre se habilita como quien sí puede poseer aquello que la madre quiere.¹⁷

Entonces, recapitulando, tenemos tres momentos. En un primer tiempo el niño se identifica en espejo como objeto de deseo de la madre, sin intervención paterna. El niño desea ser lo que le falta a la madre. De no suceder este momento, el niño quedaría atrapado en su no-ser objeto de deseo de la madre, que en clínica se representa en la figura del autismo. En un segundo tiempo el padre interviene imaginariamente como privador de la madre, en tanto él puede privar al sujeto del objeto que a ella le falta. Interrumpe la sujeción del niño a su madre, entrando en una instancia de rivalidad y amenaza. En esta etapa el sujeto se desprende de su identificación materna a través de una ley que lo prohíbe. Aparece así la ley del Otro y la relación del sujeto con la palabra del padre (Levin, 2012). Pero si el sujeto quedará fijado en ese lugar, de la constante tensión y rivalidad, resultaría atrapado en la psicosis. El tercer tiempo es el que determina la salida del complejo de Edipo en el cual el padre se revela como aquél que no es el falo, sino como aquél que lo tiene. Esto posibilita que el niño se identifique con esta función del padre y pueda salir del campo de rivalidad al campo de identificación, en donde la castración es aceptada.

2.1 El nombre-del-padre y nuestra constitución como seres parlantes.

Dejo por claro que al hablar de padre no me refiero al padre biológico, sino de lo que en Lacan aparece como una función, un agente de la ley simbólica que da en llamar

¹⁷ Esta operación reviste un carácter esencial, dado que emerge como la resolución del Edipo: “[l]a tensión así constituida se resuelve, por un lado, a través de una represión de la tendencia sexual que permanecerá desde entonces latente hasta la pubertad –dejando lugar a intereses neutros, eminentemente favorables a las adquisiciones educativas-; por el otro, a través de la sublimación de la imagen parental que perpetuará en la conciencia un ideal representativo (...). Este doble proceso tiene una importancia genética fundamental, ya que permanece inscrito en el psiquismo en dos instancias permanentes: la que reprime se llama Superyó; la que sublima, Ideal del yo. Ambas representan la culminación de la crisis edípica.” (Lacan, 2010a:64).

nombre-del-padre. Esta identificación con la ley es lo que permite pasar de una lógica imaginaria de destrucción del semejante a una lógica de coexistencia, habilitada por la castración. El *nombre-del-padre* es en este sentido un significante primero, lo que se grafica usualmente como S_1 , en tanto es el que dice “no” a la serie, hace posible articulación de la cadena de significantes y permite el advenimiento del sujeto al discurso. Para decirlo coloquialmente, es quien dice “ésta no es posible, me reservo este goce, pero otras pueden ir a ese lugar”.

De esta forma el significante *nombre-del-padre* irrumpe en la relación imaginaria entre la madre y el hijo mediante la prohibición del incesto, instituyendo a la vez una pérdida y una producción. Por un lado se requiere algo del sujeto, algo que el sujeto debe ceder, que es a ser el falo – o lo que también es querer ser uno con el todo, precipitarse en la madre-. Pero esa renuncia hace a la vez posible la emergencia del sujeto, la posibilidad de establecer una relación con la realidad simbólica. Esta prohibición de “ser el falo” será percibida como una nostalgia de algo que se perdió para siempre –lo *real*-, la relación directa con las cosas no mediada por el lenguaje. Una suerte de paraíso perdido del cual fuimos expulsados pero que alguna vez habitamos.

Esta es la lógica fusional con la madre, querer hacerse uno con la totalidad y borrar la diferencia. En Freud, es el principio de placer en *Más allá del principio de placer*, o el sentimiento oceánico tal cual lo describe al inicio de *Malestar en la cultura*. Lógica que opera tanto dentro como fuera de la clínica, siendo uno de sus representaciones más cotidianas los diversos discursos políticos que se sostienen sobre una sensación de impotencia ante la división, cuando “unidos lograríamos alcanzar nuestro destino como nación” salvo por un agente privador que se interpone en el camino.¹⁸

A dicha lógica se le opone la identificación con la ley, introducción del significante *nombre-del-padre*. Esto posibilita entonces el surgimiento de lo social al permitir la entrada del sujeto al mundo de lo simbólico, entendido como la entrada al mundo de los significantes de los cuales se proveerá para buscar satisfacer esa pérdida. Mediante este proceso el sujeto experimentará esta sensación de malestar. El campo de lo simbólico le permitirá buscar colmar la falta con significantes alternativos que vayan a ese lugar. Es

¹⁸ Remito al lector al último apartado para un análisis preciso de las formas colectivas de esta lógica fusional.

la etapa en la que finalmente él puede constituirse como sujeto de deseo,¹⁹ pero con un costo que lo acompañará el resto de su vida.

En esto radica el pasaje de la naturaleza -que ya puede nombrarse como lo *real*, lo presimbólico- a la cultura, campo de lo simbólico, en donde la relación no es con las cosas sino con los significantes. Esta es la doble condición de la castración, la ganancia del mundo simbólico implica renunciar a aquello que buscamos en él. La pérdida es condición de simbolización.

Lo que se sacrifica es el acceso directo a este real presimbólico, a la armonía entre los individuos y la verdad, que ahora se tratará de lograr -sin éxito- por medio de la simbolización. En otras palabras, se sacrifica al padre real, al padre que poseía al goce de las mujeres y que en *Tótem y Tabú* los hijos deciden matar. Esta muerte instala la prohibición, ya que él se “guarda el goce para sí mismo”, pero habilita a los hijos a poseer *otras* mujeres. Lo *real* aparece así no como el un pasado perdido, sino como el lugar de la imposibilidad estructural.²⁰ El goce pleno de lo real no es algo prohibido detrás de una barrera paterna, algo de lo que fuimos privados y podemos recuperar. Es, por el contrario, una imposibilidad lógica. Es el precio de la introducción del significante.

Esto nos permite arribar a una nueva mirada acerca del lenguaje. El lenguaje, según esta concepción, es manifestación de una pérdida. Como dice Lacan, lenguaje es una demanda: demanda que fracasa. Hablamos porque el lenguaje falla y no tenemos medio de llenar su vacío central (Levin, 2012). El sujeto se constituye finalmente como sujeto de la falta, barrado, escindido, a precio de su alienación en lo simbólico. Es un sujeto de deseo, en tanto por medio del lenguaje desea salvar la brecha que lo separa de una supuesta naturaleza previa, irremediablemente perdida. Lo central aquí es que esta

¹⁹ Deseo es una categoría vital para comprender la entrada del sujeto al mundo de lo simbólico. La noción de deseo interpone una diferencia entre dos categorías: demanda y necesidad. La segunda es propia del mundo animal, mientras que la primera es la que diferencia a los humanos de los animales. En la naturaleza los animales reciben lo que quieren y pueden echarse a dormir. En los seres humanos la condición de seres deseantes implica que nuestro deseo jamás podrá ser colmado. Esto es así porque nuestra demanda jamás podrá dar cuenta de todo aquello cuanto queremos, ya que siempre deja algo que desear. Lo que obtenemos no se ajusta plenamente a nuestro deseo, precisamente porque aquello que queremos *no es eso de lo que se trata*. En este sentido, la entrada al mundo del lenguaje es la causa del deseo. Habilita un circuito de causa-búsqueda-logro-insatisfacción del cual, afortunadamente, es imposible escapar..

²⁰ Lacan es por demás elocuente al referirse al mito del padre de la horda en Freud: “Que el padre muerto sea el goce es algo que se nos presenta como el signo de lo imposible mismo. Y aquí volvemos a encontrarnos con estos términos que defino como los que fijan la categoría de lo real -en tanto se distingue radicalmente, en lo que artículo, de lo simbólico y lo imaginario- lo real es lo imposible. No en calidad de un simple tope contra el que nos damos de cabeza, sino el tope lógico de aquello que, de lo simbólico, se enuncia como imposible. De aquí surge lo real” (Lacan, 2010b:131).

imagen fantasmática es producida retroactivamente por la castración como fantasma de un pasado de completitud del cual fue privado por un otro. Es deseo de volver a un estado primordial que jamás existió. La tragedia de la que nos advierte el psicoanálisis es que el mismo sujeto es condición de la pérdida, pues antes no había nada. Esto es lo que nos constituye como seres parlantes.

Esta falta constitutiva imposibilita al sujeto de cualquier esencia, de cualquier identidad plena. Como mencioné recién, para colmarla el sujeto recurrirá al campo del Otro para tratar de encontrar aquello que vaya al lugar de este objeto perdido. Pero aquí dará otro paso en su encuentro con la angustia, ya que el Otro, dirá Lacan, también está barrado.

3. La búsqueda de completitud y el Otro que no existe.

Ya se dijo que el deseo es deseo de la falta –desear ser la falta de-, situada en primera instancia en la madre, quien a su vez desea lo que le falta. El deseo del niño se configura entonces como deseo de ser deseo de la madre. En otras palabras, desea ser querido. La madre se configura aquí como el Otro primordial, por lo que el deseo es siempre deseo de Otro. Esto es lo que mencioné anteriormente como deseo de ser el falo de la madre, desear ser el significante que la complete. Esto se traduce en la pregunta ¿qué hago?, que introduce una hiancia fundamental entre el sujeto y el Otro, puesto que no se sabe qué es lo que el otro quiere. Volviendo al comienzo de dicho apartado, mientras que en principio el sujeto se identifica con los ideales que el Otro tiene de él –el momento de la alienación descrito más arriba-, la pregunta por el deseo del Otro conlleva a un pasaje de la alienación a la separación, en tanto el sujeto advierte que el Otro también está atravesado por la ley del lenguaje y no sabe qué es lo que realmente quiere. Ya sea en el sujeto o en el Otro, no hay relación directa entre saber y verdad, entre S_1 y S_2 . Esto es lo que condena al sujeto al fracaso de querer ser quien complete al Otro, pues éste tampoco sabe lo que desea.

Esto se representa en la famosa afirmación “no hay Otro del Otro”, lo cual implica que no hay garantía última de lo que el Otro dice, ningún significante podrá operar en este lugar. Lo cual es lo mismo que decir que ningún dicho tiene más garantía que su propio decir. Afirmación encerrada en la severidad del dictum lacaniano “no hay metalenguaje”, en tanto que no existe discurso que no esté atado a los vaivenes del significado, que transmita la totalidad de lo que significa. Lo que está excluido es precisamente lo que sostiene el funcionamiento de los significantes: un significante que designe el proceso de significación. En suma, el Otro es incapaz de responder por

ninguna verdad última, escenario ante el cual el sujeto queda en primera instancia perplejo. La separación sucede entonces cuando para el sujeto el Otro deja de ofrecer un ideal, en tanto él tampoco es amo de su deseo. Entonces el deseo del sujeto puede ser algo distinto al deseo del Otro. En contraposición, el sostenimiento de desear completar al Otro es el soñar con un encuentro a futuro, que alcanzar la armonía y hacer desaparecer la diferencia es posible. Lo que se obtiene de ello es la esperanza en entablar una relación de equilibrio, de proporción con el Otro.

Pero el Otro nunca responde a nuestra demanda. Existe una falta dentro de la estructura social como lugar de la verdad, que está barrada. Por ello es posible situar al Otro como el lugar de la palabra, porque es el lugar en donde falta algo, a saber, un significante. La consecuencia de ello es que no existe nada que pueda responder al sujeto por lo que éste *es* (Levin, 2012). Ni orden, ni Dios, ni Estado, ni ideología.

La función de la búsqueda de cubrir esa falta en el Otro –y por consiguiente, la falta en el sujeto- es la fantasía, el campo al que recurre el sujeto para cubrir la falta en lo simbólico. La fantasía al recubrir la falta permite el sostenimiento de la estructura. Carece de sentido pero otorga sentido a las acciones del sujeto. Resulta una ficción, pero ficción siempre necesaria. El problema es que tanto en el sujeto como en lo social, aquello que queda por fuera de la simbolización siempre retornará en forma de síntoma para marcar la discontinuidad de la estructura.

Todo proceso de simbolización, de construcción de identidad, implica un resto que es dejado por fuera, algo que se excluye para dar consistencia a la ficción de ese todo. Esto es lo que vuelve estructuralmente imposible hablar de categorías como sociedad o comunidad en tanto totalidades cerradas. La sociedad o la comunidad no son porque siempre dejan algo por fuera, un resto, que hace imposible el cierre estructural. Esto que queda por fuera de la simbolización es lo que se eleva al lugar de chivo expiatorio, el elemento perturbador que hace obstáculo a las construcciones fantasmáticas de nuestra realidad (Stavrakakis, 2007). La fantasía viene a instituir una armonía que siempre se muestra incompleta a causa de algo del orden de lo ajeno –lo siniestro, haciendo una extrapolación del término freudiano- que retorna para impedirla. Se excluye de lo simbólico y retorna en lo real, que es el campo de lo reprimido. Así, el sujeto buscará mediante identificaciones la necesaria ficción de alcanzar ese goce perdido. Pero tarde o temprano el encuentro con lo real revela la falla de nuestras construcciones fantasmáticas, su incapacidad para representar la totalidad de nuestro deseo.

Toda percepción de la falta en el Otro, de la imposibilidad de la totalidad, es negada como falta y atribuido a un agente extraño que le impide al orden social ser. La única verdad de la estructura –la falta- no puede ser representada y por lo tanto lleva a una estigmatización del otro en tanto privador. En la medida en que esta experiencia subsista –y en efecto subsiste- es posible decir que en el orden de lo social uno se encuentra en el campo de lo imaginario, en donde el otro como rival detenta el goce que nos pertenece originalmente.

4. El fantasma de la comunidad

Se dice que lo real insiste, *no cesa de no escribirse*. Se resiste a toda simbolización, y en ese sentido es que propongo aquí entender que toda estructuración simbólica debe comprenderse como una estructura que implica la falta de un significante. Un “menos Uno”, como significante que no emerge y deja la marca sintomática del sistema como aquello que lo excede. Comunidad aparece en este contexto como un significante privilegiado, pero sin dejar de ser una estructura fantasmática que buscan recubrir la falta apareciendo como totalidad cerrada. Recurso por antonomasia al cual apuesta el sujeto para recubrir su angustia.

La comunidad en el sentido moderno es una imposibilidad, ya que se enfrenta a la trágica verdad de que no hay retorno a la armonía perdida, en el sentido en que no hay un tipo de lazo social al cual alguna vez pertenecemos o experimentamos que nos otorgue acceso al goce sin restricciones culturales o sociales, que nos calme nuestro malestar. Por el contrario, este tipo de operaciones siempre recubren una exclusión a la que es preciso estar atento, pues como significantes emergen de un orden marcado por una negatividad constitutiva. La comunidad aparece como el fantasma de lo que alguna vez fuimos, pero que la sociedad y su tipo de lazo inferior y ajeno a nuestra naturaleza vino a quitarnos. Es la cosa materna elevada al nivel colectivo.

La estructura binaria de la que hablé al comienzo, propia de los discursos modernos sobre la comunidad, y fundamental en la formación del discurso sociológico, asoma a todas luces como el reflejo de la traumática vivencia de la percepción de un tipo de lazo cuyo análisis marcaría un antes y un después en la historia de las ciencias sociales. Desde *Comunidad y Sociedad* de Tönnies presenciamos un gesto que se repite una y otra vez desde la modernidad hasta nuestros días. Este gesto es tal cual lo expresa Álvaro, la propagación de una imagen idílica de la modernidad (2015). Es la *imago* de un tiempo que no se posee pero se cree haber poseído, la vigencia de un *deseo* de

comunidad que no puede ser colmado en sociedad. El orden social se muestra incapaz de representar la totalidad de dicho deseo. En este sentido, y en línea con esta hipótesis, es la emergencia de la sociedad la que parece instalar la demanda de comunidad.

Lo que constata el discurso moderno, pero que también podemos llamar filosófico, es que comunidad es ante todo la constatación de la falta de comunidad antes que su realidad. No es casualidad que Zygmunt Bauman inicie su ensayo *Comunidad* calificando a ésta como una palabra “sensación”, poniendo en cuestión la misma lógica jerárquica que mencioné al comienzo del trabajo. Para el sociólogo polaco, mientras la sociedad puede ser “mala” y llevar al individuo a experimentar un sinfín de malestares, la comunidad es siempre algo bueno:

“Los significados y sentimientos que comunican las palabras no son, por supuesto, independientes unos de otros. La sensación que transmite *comunidad* es buena por los significados que transmite el propio término: todos ellos prometen placeres, y con harta frecuencia los tipos de placeres que a uno le gustaría experimentar, pero que parece echar de menos” (Bauman, 2009:v).

Echar de menos. Qué más decir del notable paralelo que esta frase evidencia con la noción de falta a través de la introducción de la ley del significante en el sujeto. Podemos incluso decir que el pasaje de la naturaleza a la cultura que aquí retraté como el complejo de castración es el pasaje de la comunidad a la sociedad. El discurso filosófico se muestra impotente ante esta separación, sin nunca llegar a comprender del todo el carácter retroactivo y fantasmático que la categoría de comunidad posee. Así, comunidad se nos muestra como el recurso discursivo por excelencia para apelar a una sensación colectiva de pérdida, que no puede sostenerse sin más, sino que debe haber un culpable. La sociedad aparece como el otro por excelencia, el padre real que nos viene a separar de nuestra inminente precipitación a la cosa materna que es la comunidad. Allí nos entendemos, la comunicación es directa, las diferencias se borran y desaparece el conflicto. Finalmente alcanzamos nuestro destino. La lógica fusional alcanza una dimensión universal. Pero simplemente no podemos llegar. Algo se atraviesa en el camino, algo que no cesa de no escribirse nos separa de nuestro goce *comunitario*.

Experimentamos entonces la comunidad como una falta a nivel de lo social. Incluso se puede decir que es nuestra imposibilidad común. El inmigrante, el judío, el negro, la división permanente, el enfrentamiento. Chivos expiatorios y estigmatizaciones que no pueden ser simbolizadas, que emergen como quienes detentan nuestro goce, como quienes nos separan de nuestra comunidad perdida. Por medio de ello nos aseguramos

de no simbolizar la castración a nivel social, de permanecer en el campo de la impotencia. Es nuestro rival, nuestro semejante que nos afirma nuestra identidad a la vez que amenaza nuestra existencia. Son síntomas que nos recuerda que lo real jamás se ajustará a nuestra realidad y que nuestro afán de simbolización siempre dejará algo que desear. La impotencia radica en la pretensión de creer que aquello que tanto añoramos, nuestro real presimbólico que los modernos atesoran como comunidad, alguna vez fue y debemos retornar. Es creer que la herida se puede suturar, en lugar de aceptar que la herida es la condición misma de existencia, tal cual nos lo dice Nancy. En este mismo sentido se expresa Bauman:

“En suma, la comunidad representa el tipo de mundo al que por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos a volver a tomar posesión. (...) *Comunidad* es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí. Un paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar; de uno u otro modo no cabe duda alguna de que es un paraíso que no habitamos, ni el paraíso que conocemos a través de nuestra propia experiencia” (ibíd.:vii).

Como contraposición a esto, lo que el psicoanálisis nos enseña es que se debe pasar de la impotencia a la imposibilidad. No ofrece ni promesa de encuentro, ni garantía última. Mucho menos ofrece comunidad, porque si algo nos dice el discurso psicoanalítico es que en el campo de lo simbólico no hay armonía ni proporción posibles, sino que nuestra condición de seres parlantes, mortales y sexuados nos sitúa en la soledad de nuestra singularidad. Cada uno con su síntoma. La lógica del psicoanálisis no es una lógica de las masas, una lógica del todo, sino que nos enfrenta a la imposibilidad de ese todo, a la imposibilidad del encuentro con ese paraíso perdido. Por el contrario, posiciona al sujeto en una identificación con esa imposibilidad. Es una identificación con esa falta.

A nivel teórico, esto implica la oportunidad de pasar a un discurso menos marcado por una política que concibe la posibilidad de categorías que reprimen la falta, a un discurso que da cuenta de la singularidad, de la soledad de cada uno. Es decir, un discurso marcado por la aceptación de que todo orden social es en última instancia imposible, abierto. Un orden que no esté atravesado por el fantasma de la completitud perdida.

El desafío que se nos presenta reside en pensar si una categoría como la de comunidad puede ser pensada dentro de la política de un discurso como éste, si es que puede a su vez pensar una política desde el psicoanálisis. Pero esto ya escapa a los objetivos de este

escrito. Aunque uno puede aventurarse y sentar la pregunta inicial: ¿Qué comunidad nos habilita pensar el discurso del psicoanálisis? De esto restará el trabajo por venir.

Bibliografía

- Álvaro, Daniel (2015): *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- Bauman, Zygmunt (2009): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Editorial Siglo XXI España.
- de Marinis, (2012): Introducción. En P. de Marinis (comp.), *Comunidad: Estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Esposito, Roberto (2007): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Fink, Bruce (2015): *Lacan a la letra. Una lectura exhaustiva de los escritos*. Buenos Aires, Editorial Gedisa,
- Fox, Renée C; Victor Lidz y Harold J. Bershady (2005): "Introduction". En: *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*. Fox, Renée C; Victor Lidz y Harold J. (eds.) New York, Russell Sage Foundation, (1-27).
- Freud, Sigmund (2013): "Más allá del principio de placer". En: *Obras Completas*, vol. 18, 1º edición, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.
- (2013): "Psicología de las masas y análisis del yo". En: *Obras Completas*, vol. 19, 1º edición, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.
- (2013): "El malestar en la cultura". En: *Obras Completas*, vol. 22, 1º edición, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2008): *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2002): *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2010a): *La Familia*, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 2010.
- (2010b): *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Levin, Hugo (2012): *Lacan. Una introducción*. Buenos Aires, Editorial Quadratta.
- Luhmann N. (1998) [1984]: *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona. Anthropos.
- Milner, Jean-Claude (2012): *Claridad de todo: de Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Editorial Manantial, Buenos Aires.
- Montalban Peregrín, Manuel (2009): *Comunidad e inconsciente. El psicoanálisis frente al hecho social*. Miguel Gomez Ediciones, Málaga.
- Nancy, Jean-Luc (2002): *La comunidad inoperante*. Madrid, Editorial Nacional.
- Stavrakakis, Yannis (2007): *Lacan y lo político*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.