

La textura de lo social

DANIEL GUTIÉRREZ VERA

Departamento de Sociología y Antropología
George Mason University, Fairfax, VA

Vivir es ser otro
Pessoa

RESUMEN

El estructuralismo hizo del término “discurso” una categoría central del análisis de los fenómenos de sociedad. Sin embargo, muchos autores han dado su propia versión de lo que se debe entender por “discurso”, asimilándolo al habla, a la enunciación y sus dispositivos, a la comunicación, a los performativos del lenguaje, etc., hasta llegar a Lacan, para quien el discurso es lo que constituye el lazo social. Bajo esta última óptica, propongo reconsiderar el tradicional objeto de la Sociología, el vínculo humano, como efecto de la operación discursiva del lenguaje, con lo que de paso desligo el nexo social de toda forma de esencialismo. [**Palabras clave:** discurso, lazos sociales, textura social, Lacan.]

ABSTRACT

Structuralism promoted the term “discourse” to a central place in the analysis of social phenomena. However, authors have bestowed different meanings upon this notion, equating it with parole, enunciation and its mechanisms, communication, performative acts of speech, and so on....., up to Lacan for whom the discourse is what constitutes social links. I propose to reconsider from this standpoint sociology’s traditional object of study, the social bond. As a result, we will be able to free the consideration of the social link from any form of essentialism. [**Keywords:** discourse, social links, social texture, Lacan.]

Introducción

La popularidad del término “discurso” en el medio académico se debe en parte a que el estructuralismo lo promovió a la condición de categoría clave para la explicación de los fenómenos sociales. Títulos-insignia de la reflexión estructuralista lo acogieron con entusiasmo, como *El orden del discurso*, la conferencia con la que Foucault inauguró su cátedra en el Colegio de Francia (1970) y los *Fragmentos de un discurso amoroso*, el libro de Roland Barthes (1977). Pero desde aquellos días de gloria del estructuralismo a esta parte, el sentido de “discurso” parece haberse erosionado en su uso, al punto que hoy lo encontramos envuelto en una espesa bruma semántica, confundido entre las prenociones de la Sociología espontánea.

En el presente artículo consigno algunas aproximaciones al discurso que han marcado hito. Presento luego la “teoría de los cuatro discursos” de Jacques Lacan, en la que apoyo mi planteamiento de que el análisis sociológico tiene en la formulación psicoanalítica una teoría que concibe el lazo social –es decir, ¡el objeto mismo de la Sociología!– como vínculo estructural creado por el discurso y no más como esencia, contenido empírico o instancia sustantiva que estaría más allá del lenguaje.

En la tradición sociológica el lazo social se ha determinado como “relación social”, lo cual tiene el inconveniente de presuponer simetría entre los conectados por la “relación”. La perspectiva que adopto aquí cuestiona este presupuesto y señala la no-equivalencia, el no-reaporte, de los sujetos unidos por el nexa social.

Mi referencia al psicoanálisis con relación a la Sociología podría parecer paradójica para quien piense que al psicoanálisis le competiría lo “individual”, pero no lo social. No estoy de acuerdo en contraponer ambas instancias porque el sujeto, a quien el lenguaje corriente tilda por error de “individuo”, es perfectamente social..., aunque no en el sentido de cierta fenomenología para la cual todo fenómeno de sociedad es producto de una “construcción intersubjetiva”. Considero que lo que se opone al particular sujeto es lo colectivo (y, más acá, lo masivo), que no por fuerza es “social”. La guerra, por ejemplo, es un fenómeno colectivo aunque no social pues reposa más bien en la destrucción de la socialidad. Un brote de pánico entre los habitantes de una ciudad a raíz de un terremoto es bien un fenómeno masivo, pero no es social. Un embotellamiento en una autopista no es un hecho social, aunque afecte a muchos. Por su parte, Lacan decía “el inconsciente es lo social” y eso, me parece, se entiende mejor si pensamos que el lenguaje es la condición tanto del inconsciente como de los efectos sociales. El inconsciente, claro está, nunca es colectivo y lo social a veces tampoco lo es.

En Sociología se suele amalgamar sin mucho rigor lo social, que en mi entender refiere siempre al lazo discursivo, a lo colectivo y a lo masivo, contrastándolo con lo particular del sujeto (¡como si éste no fuera social!). En realidad, la esfera social y la del sujeto se inscriben como las “dos” caras de una

banda de Möebius, que de hecho son sólo una, aunque a veces se muestra a escala del grupo y otras en la realización subjetiva particular. En ambos casos, sin embargo, es siempre de la acción del significante de lo que se trata.¹

El discurso: ¿mucho ruido, pocas nueces?

Por su etimología, la palabra “discurso” proviene del latín *discursus*, que a su vez deriva de *discurrere*, que significa correr aquí y allá. Para los griegos, “discurso” era sinónimo de “dialéctica” en el sentido socrático, es decir, búsqueda de la verdad a través de la interrogación. Lejos de sus raíces, con frecuencia el término refiere al uso del lenguaje en el contexto de la interacción individual, pero puede también trasmutarse en categorías como “acción comunicativa”, “producción social del sentido” y hasta “dialogismo”. Es también común que se use para designar instituciones, o las propiedades de enunciados particulares, como cuando se dice “el discurso médico”, o “el discurso de las ciencias sociales”. En muchos de esos casos, sin embargo, “discurso” parece ser tan solo una palabra de moda que se emplea de forma laxa, lo que dificulta aclarar su sentido, sobre todo cuando se lo contrasta con categorías que parecen afines, como las de *habla*, *enunciación*, o *juegos de lenguaje*. Por último, a veces por discurso parece no quererse tipificar otra cosa que una serie de argumentos vagamente conectados por asociación en el contexto de una pieza de oratoria.

En ciertos estudios del lenguaje la noción de discurso ha sido trabajada de manera pragmática como “organización lingüística de oraciones en frases que pertenecen a una tipología articulada en condiciones históricas y sociales de producción” (Maingueneau, 1976: 20). Aquí el acento está puesto en las circunstancias determinantes de lo que el discurso concreto dice, incluso a pesar del hablante, y lo que oculta por efecto del sesgo ideológico (Pêcheux, 1969; Verón y Sigal, 1986). Para Teun van Dijk (1986: 20), el discurso es “una *unidad observacional*, es decir, la unidad que interpretamos al ver o escuchar una emisión”, mientras que en el campo de la lingüística estructural fundada por Saussure (1916, 1980) el discurso es considerado sinónimo de habla, *parole*, es decir, la operación creativa e individual de la lengua, *langue*. Otra aproximación, la de Emile Benveniste (1966), considera el discurso desde la perspectiva de la enunciación, que para la lingüística es el mecanismo por el cual el hablante ingresa en sus propios enunciados mediante el uso del pronombre personal, como cuando “yo” digo que escribo estas líneas. Por su parte, Jakobson (1956) aborda el discurso desde el ángulo de la comunicación entre el emisor y el receptor, así como de la función de referencia al mundo externo.

Para la llamada Escuela de Oxford de filosofía del lenguaje, el discurso es una forma de acción tipificada por el acto ilocutivo (o *speech act*, como lo denominó John Searle, en 1969). Esta reflexión subraya la capacidad del lenguaje de modificar la realidad social mediante la realización adecuada, en circunstancias apropiadas y por las personas idóneas, de ciertos “actos de

habla". El ejemplo clásico es el del ministro religioso que preside una ceremonia de matrimonio y que, en el punto culminante del ritual, luego de haber preguntado al novio y a la novia si se aceptan el uno al otro como legítimos cónyuges, los *declara* marido y mujer, lo cual hace que de inmediato su condición social, civil, se vea modificada: en adelante ninguno de los dos será más soltero, sino casado, con el sinnúmero de obligaciones y prerrogativas que tal condición conlleva. Este tipo de expresiones, que J. L. Austin llamó "performativas", anulan la diferencia entre "hacer" y "decir", entre "hechos" y "palabras", por cuanto "decir" es una forma de "hacer": ¿cuál es la acción del sacerdote por cuya mera ejecución los solteros se transforman en casados, sino decir "los declaro marido y mujer"? ¿qué hago al prometer algo a alguien sino decirle "te prometo que..."? A la luz de la equivalencia entre decir y hacer, Austin tituló su célebre libro *How to do Things with Words* (1962), en el cual llama ilocutiva a la fuerza que opera cuando hacemos algo al decir algo y perlocutivo al efecto de las emisiones performativas (digo, por ejemplo, "¡cuidado!" y la persona a quien va dirigida mi advertencia se abstiene de pasar la calle).

Pero fue sin duda Foucault quien transformó el vocablo "discurso" en verdadera categoría teórica. Sus continuas referencias a las "regularidades discursivas", a las "unidades del discurso," a las "formaciones discursivas", al "orden del discurso", testimonian la importancia que le confería a la noción (Foucault, 1971, 1975). Para Foucault, el discurso es una práctica que define las "reglas históricas y anónimas (...) que constituyen el marco en el que se ejercen las funciones de enunciación" (Foucault, 1969: 153-154). Con mayor precisión, el discurso es el "conjunto de los enunciados que pertenecen a una misma formación discursiva" (*ídem.*), en tanto refieren a una modalidad específica de enunciación, a un mismo dominio de objetos y a una red homogénea de conceptos que se encuentran por debajo de la superficie de los enunciados. Cada discurso se especifica por estrategias particulares que ponen en movimiento determinados "dispositivos de enunciación", que son los que establecen los límites de lo que puede ser dicho, e incluso pensado, en cada período histórico particular.² Develar el "juego de reglas que determinan en una cultura la aparición y desaparición de los enunciados" (Foucault, 1968-1994: 708), va a ser para Foucault la punta de lanza del análisis descriptivo del discurso que propone.

Para Foucault, entonces, el discurso es un orden, y más aun, un orden simbólico que permite hablar y actuar juntos a quienes han sido socializados bajo su égida. Se trata de una disposición interior al discurso mismo, que opera como patrón regulador que las expresiones discursivas deben respetar para que los enunciados sean considerados "serios" o "legítimos". Más aun, el orden discursivo impone la parafernalia semiótica que debe acompañar la puesta en acto del discurso; por ejemplo, vestir determinadas ropas, acordes al género particular de discurso del cual se trata y la situación en que se produce, el uso del cuerpo y de los gestos en relación con lo que se dice, etc. (Frank, 1990; Sluga, 1986).

Foucault no pone el discurso bajo la autoridad de un sujeto que sería

su causa y origen. Más bien, argumenta que el discurso es un “campo de regularidades para diversas posiciones de subjetividad” y “un conjunto en el que la dispersión del sujeto y la discontinuidad con respecto a sí mismo puede ser determinada” (Foucault, 1969: 74). Además, afirma desesperanzado que no hay artefacto analítico o discursivo que sea inocente y libre de toda forma de poder, y que la colusión flagrante entre discurso y poder configura un “régimen discursivo” al cual pertenece cada discurso singular. Este régimen es un marco político que constriñe el discurso, y por consiguiente, nuestra capacidad de decir y conocer (Foucault, 1969; 1971).

Psicoanálisis: El discurso como nexo social

Para el psicoanálisis, el discurso refiere a los nexos asimétricos que el lenguaje establece entre sujetos. Desde su perspectiva, el discurso no es semiología, pues no remite al encadenamiento formal de signos, ni siquiera lingüística, pues no trata de contenidos del habla, de frases dichas con sentido. Conciérne, exactamente, al lazo social que liga a los “habl(e)ntes” (*parlêtres*) entre sí por medio de significantes.

Según Lacan, el discurso es una “articulación de estructura que se confirma ser todo lo que existe entre los seres hablantes” (Lacan, 1973). Por ello, es imposible concebir ningún nexo entre humanos que no presuponga el discurso. Que se aborde el *don* simbólico que Mauss teorizó en *l'Essai sur le Don* (1923), o la circulación de mujeres entre grupos exogámicos según Lévi-Strauss (1947); que se estudie la acción humana en situaciones y redes micro-sociales, o la generalización del intercambio mercantil en el capitalismo globalizado: toda forma de vínculo social implica el discurso en tanto es el discurso el que lo establece como tal. Por el contrario, la ausencia de discurso equivale al autismo, es decir, a la imposibilidad de establecer conexiones con los semejantes debido a disturbios del lenguaje y sus posibilidades discursivas.

El discurso es lo que hace lazo social. No es que éste sea sólo una dimensión subsidiaria y refleja de las instituciones de la sociedad, como creía un Bourdieu (1982 y 2001). En tanto se dirige al otro, el discurso establece un enlace de naturaleza social entre sujetos, aunque toda una continuidad de Sociología esencialista y objetivista haya sostenido que los nexos entre humanos responden a circunstancias extra-discursivas como serían las instituciones, los campos de interacción, los intereses particulares, las relaciones productivas, etc., olvidando que no hay posibilidad de que estas dimensiones de la vida social se efectúen fuera del lazo social, es decir, del discurso.

Consideremos que el discurso es diferente a pronunciar frases y crear significados, pues no se reduce al acto de habla o a la intención de comunicación, los cuales son más bien efectos de la situación discursiva. Puede existir discurso aun cuando ninguna palabra haya sido pronunciada (el discurso no es el habla), porque el discurso apunta a las relaciones invariantes (de estructura) que el lenguaje establece entre sujetos. Esto nos permite concebir un discurso sin

palabras (Lacan, 1969-1970: 11; Brousse, 2000: 32) o, en el límite, un discurso compuesto apenas por una sola palabra, como en las expresiones holofrásticas en las cuales un término solitario representa una oración completa. Las estructuras discursivas preceden la entrada de los hablantes en ellas y construyen el marco en que estos se sitúan incluso antes de haber emitido palabra alguna.³

En sí mismos, los discursos pueden ser considerados “recipientes vacíos con formas particulares que determinan lo que uno va a meter ahí” (Verhaeghe, 1995: 82). El material con que se llenan estos recipientes son los actos de habla concretos que las estructuras discursivas comandan, las frases con su sonido y su sentido.

Para ilustrar lo que es el discurso en tanto “recipiente vacío” tomemos por ejemplo los sucesos de un primer día de clases en una escuela. En ese caso, incluso antes que el profesor se identifique como tal ante sus estudiantes, hay de antemano un lugar simbólico-discursivo vacante para él. Así el profesor es reconocido y legitimado tanto por sus estudiantes como por sus colegas; además, la posición que viene a ocupar lo acredita para impartir clases o para sancionar las demandas que sus estudiantes le puedan formular en forma de preguntas. Todos estos efectos, sin embargo, son independientes de que el profesor haya emitido una sola palabra.

Para Lacan, entonces, el discurso constituye el lazo social porque lo que hace la condición social de los humanos, a diferencia del gregarismo animal, es el lenguaje, la inscripción de los sujetos en el Otro.⁴ Aun antes de venir al mundo, los seres humanos deben encontrar su lugar en un mundo ya organizado por el discurso, a comenzar por las estructuras del parentesco, que Lévi-Strauss nos enseñó a reconocer como simbólicas, es decir, como un orden de lenguaje. El discurso permite a los humanos no sólo “comportarse”, sino desplegar acciones propiamente dichas en el marco de las estructuras que establece. Al interior de esas estructuras los sujetos se ubican en lugares diferenciados que conllevan límites y posibilidades desiguales. Sin embargo, el sujeto puede rechazar ocupar el lugar que le ha sido asignado en la estructura discursiva, de acuerdo a su propia opción subjetiva que lo lleva a situarse en una posición diferente, o a optar por diferente estructura: no hay determinación discursiva mecánica, el sujeto tiene siempre la posibilidad de escoger. De hecho, incluso cuando se queda inmóvil y sin hacer nada, lo suyo es ya una elección.

Los lazos que el discurso establece entre hablantes se caracterizan mejor como “transindividuales” que como “intersubjetivos”, pues esta última noción acarrea la idea errada de que los sujetos tienen una existencia previa al lenguaje y al nexo discursivo. Además, la “intersubjetividad” connota de manera equivocada que los sujetos están vinculados de manera simétrica y complementaria, y sugiere que la alteridad es un efecto simple, reversible, recíproco y transparente. Lacan, sin embargo, usó el término en sus seminarios tempranos para denotar el lazo social (i.e. Seminarios I y II), pero lo rechazó luego. (Lacan, 1953, en 1966: 258, –nota 1 agregada en 1966; Lacan, 1958, en 1966: 655; Lacan, 1967). Ferry y Renaut presentan de manera apropiada la posición de

Lacan contra la intersubjetividad, ellos escriben: “Si admitimos que la subjetividad –en un sentido genérico– se compone por los dos momentos opuestos que son el sujeto y el ‘Yo’ (*moi, self, ego*), no podría haber ninguna ‘relación intersubjetiva auténtica’ excepto aquellas que se establecieran directamente de sujeto a sujeto, contra el ‘Yo’, por así decirlo. Desafortunadamente, esas relaciones son impensables (...) porque el sujeto sólo se percibe a sí mismo alienado en su ‘Yo’ (*moi*)” (Ferry y Renaut, 1985: 256).

¿Pero qué duda cabe de que los grupos comparten lenguas, creencias, identificaciones, rituales y el *habitus*? Este fondo general *Imaginario*⁵ se entiende con frecuencia como el factor subjetivo de una época o de una comunidad, lo cual ha sido teorizado como “imaginario colectivo” por Cornelius Castoriadis (1975) y antes, en Durkheim, como “conciencia colectiva” (1839, 1984; 1897, 1979). Hay saber común y narrativas que comparten los miembros del grupo... promesas de goce que el grupo le ofrece a cada cual, pero en ningún caso existe algo así como una enunciación colectiva que venga a apuntalar la idea de la intersubjetividad y, menos, la idea de un sujeto y un inconsciente colectivos.

Resumiendo, para el psicoanálisis los sujetos no existen con anterioridad al nexo discursivo; ellos son el efecto mismo del discurso: i. e., la consecuencia del lazo que los ata, que ata “sus cuerpos, por medio del lenguaje” (Braunstein, 1991: 31).

Los cuatro discursos como estructuras del lazo social

La teoría de los cuatro discursos es un desarrollo bastante tardío en la obra de Jacques Lacan. Emerge alrededor de 1969 a 1970 como una franja litoral colocada entre la indagación de la lógica del significante, que inaugurara con su *Rapport de Rome* de 1953, y la fase ulterior, que interroga el *Real* y la *jouissance* (goce), que Lacan intentó captar mediante apoyos topológicos.

Los esfuerzos de Lacan para formalizar las estructuras del discurso al final de los años sesenta marcan también el comienzo de sus manipulaciones de los nudos y cuerdas de la topología (e.g., el nudo borromeo, la banda de Möbius, la botella de Klein, el toro, el *cross-cap*, etc). Tal vez sus intentos por traer las matemáticas al campo del psicoanálisis, apuntando a develar el *Real*, es el eco más sonoro de su lectura del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1921), que Lacan comenta en el Seminario XVII (1969-70). La expresión lacaniana de que el psicoanálisis “*relève de la monstration*” y debe apoyarse en la topología para mostrar el *Real*, parece compatible con la proposición de Wittgenstein “*What can be shown, cannot be said*” (*Tractatus*, 4.1212), pues ambas postulan los límites del lenguaje con respecto a lo que es inarticulado y se encuentra más allá de la simbolización. La diferencia, sin embargo, estriba en que allí donde Wittgenstein retrocedió para refugiarse en el mutismo (recuérdese la proposición 7 que cierra el *Tractatus*: “*What we cannot speak about we must pass over in silence*”), Lacan intenta escribir, hacer visible,

aquello para lo cual no hay palabras (Véase Milner, 1995; Roudinesco, 1993: capítulo IV).

La principal fuente de la teoría lacaniana del discurso se encuentra en el Seminario XVII, *L'Envers de la Psychanalyse* de 1969-1970. Otras fuentes son el Seminario XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971); el Seminario XIX, *...Ou Pire* (1971-1972); *Le savoir du Psychanalyste: entretiens de Sainte Anne* (1971-1972); y, por último, el Seminario XX, *Encore* (1972-1973). Menciones incidentales a los cuatro discursos se hallan aquí y allá en *Radiophonie* (1970), en el Seminario XXI, *Les non-dupes errent* (1973-1974) y en una conferencia que Lacan dió en 1974 en la Universidad de Milán, Italia (1978).

Para la Sociología, el Seminario XVII podría constituirse en referencia mayor porque Lacan construye allí una teoría del lazo social como efecto del discurso. En ese seminario también emprende un análisis de los presupuestos más descolantes de la filosofía contemporánea del lenguaje, con referencias al pensamiento de Frege, Russell y Wittgenstein. En *L'Envers de la Psychanalyse*, Lacan critica al positivismo lógico en el tema del metalenguaje, cuya posibilidad deniega al subrayar que no puede existir lenguaje que diga la verdad de la verdad. De manera categórica, Lacan sostiene: “no hay Otro del Otro”, no hay garante divino de la verdad del lenguaje..., excepto el lenguaje mismo.

Detalle ahora la concepción lacaniana del discurso

Para empezar, destaquemos que la expresión mínima de una cadena de lenguaje es la articulación de dos significantes diferenciados, S1 y S2. Esta articulación tiene como efecto un sujeto dividido, \$\$. En el intersticio de la articulación significativa se aloja el *Real*, cuya expresión es la de un objeto perdido, el objeto *a*. En definitiva, S1, S2, \$\$ y *a* son las cuatro funciones básicas con las que Lacan formaliza el discurso.

S1 simboliza al significante amo, al que también podríamos llamar “significante insignia” porque es portador del trazo unario y diferencial, insigne, del sujeto. Es el significante matriz que “representa un sujeto para otro significante, S2”. De hecho, es el significante sin rima ni razón en el nombre del cual se habla y que en la vida cotidiana suele aparecer como lapsus, como acto fallido y como síntoma. S1 es un significante que ha marcado el cuerpo a raíz de una experiencia original de goce, siempre traumática. Captado en el campo político, podemos verlo operar como significante “pueblo” en el populismo, “democracia” en los partidos políticos liberales, sino “raza” o “nación” en el fascismo, que son los significantes-amo que ordenan esos discursos.

Para Slavoj Žižek, S1 es “un significante que no denota ninguna propiedad positiva del objeto sino que establece, en virtud de su mera enunciación, una nueva relación entre el hablante y quien escucha”. S1 es el significante por el cual, “si, por ejemplo, le digo a alguien ‘¡Tu eres mi maestro!’ le confiero a esa persona un cierto ‘mandato’ simbólico que no está de ninguna manera contenido

en el conjunto de sus características positivas, sino que resulta de la misma fuerza performativa de mi decir” (Zizek, 1992: 103).

S2 es el saber textual y repetitivo del inconsciente, “significante binario”, o, también, “significante de la interpretación”. En realidad, S2 es un grupo nodal de significantes del que uno se ha separado para devenir significante-amo, S1. El saber del Otro que S2 especifica es un saber imposible de ser asimilado dentro de un sistema de conocimiento teórico. Se trata de “un saber no sabido”, característico del inconsciente “articulado como un lenguaje”, que el analista, mediante la interpretación, intenta develar “leyendo” en el decir del analizante. A la luz de este saber, Lacan pudo definir el inconsciente como “no recordar lo que de hecho sabemos” (Lacan, 1968: 35).

\$ (léase S tachada) es el sujeto dividido por el lenguaje, por efecto de la sujeción subjetiva al significante.

Objeto (*petite a*): objeto perdido causa del deseo, a la vez producido y excluido de la articulación significativa. Se sitúa, por consiguiente, en el *Real*, más allá del principio del placer, por lo que no puede ser representado como tal, sino captado a mínimos como objeto de la pulsión localizada en ciertas zonas del cuerpo: como objeto de la succión (el pecho); como objeto de descargas corporales (excretas); como voz y mirada. En última instancia, Lacan llama “a” a este objeto perdido para contornear la condición del *Real* como lo no aprensible, como un núcleo que siempre “queda afuera de la simbolización” (Lacan, 1954: 388).

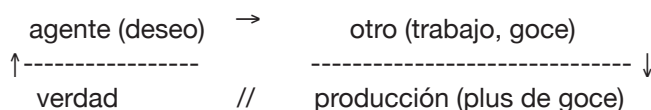
Recordemos que, como tal, el *Real* es un residuo respecto a la capacidad del lenguaje de simbolizar y crear una realidad organizada. Es un resto indomable que muestra la imposibilidad del *Simbólico* de constituir una realidad perfectamente saturada por símbolos. Es el referente perdido del lenguaje y el *locus* del pavoroso *das Ding* (objeto fundamental y prohibido que se opone a sus sustitutos), el elusivo exceso situado más allá de las palabras. Sin embargo, el *Real* no es el equivalente psicoanalítico de “la cosa en sí” cara a los filósofos, porque no es una sustancia que pueda ser planteada *a priori*. El *Real* solo puede ser aproximado en conexión con las instancias del *Simbólico* y del *Imaginario* con las cuales se anuda para constituir la realidad del sujeto. En última instancia, el *Real* es una imposibilidad, un vacío, que vuelve provisional e inestable toda organización de la realidad, sea psíquica o social, porque retorna como fractura y persiste como síntoma.⁶

Con sutil humor, Lacan refiere al “objeto a” como el plus-valor del goce (*plus-de-jouir*), trazando un paralelo entre su *mehrlust* (plus-de goce) con el concepto marxista de plus-valor (*mehrwert*). En *Radiophonie* dice: “El *Mehrwert* es el *Marxlust*”, esto es, el plus de goce de Marx (Lacan, 1970: 58). Y en *L’Envers*, no duda en afirmar que con su teoría del plus valor “Marx inventó el síntoma” (Lacan, 1969-1970: 49).⁷

Las cuatro funciones mencionadas, S1, S2, \$, a, representan una serie de orden inalterable que se repite incesante:

$$S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow S1$$

... mientras rotan ocupando cuatro lugares asimétricos que son los que organizan el discurso en el que el sujeto funciona, y que Lacan estipula como:



..., cada una de estas posiciones concebida como soporte de un “efecto específico del significante” (Lacan, 1972-1973: 25).

La rotación en cuarto de vuelta de las funciones genera los cuatro tipos básicos de discurso: del amo, de la universidad, de la histérica y del analista, lo que quiere decir que aunque las funciones son invariables, éstas pueden tomar diferentes lugares, y eso define el tipo de discurso del que se trata.

En el esquema reproducido arriba, la flecha puesta entre el agente y el otro no remite a una implicación lógica, sino a la conjunción “para”, a la relación de diferencia entre S1 con respecto a S2, y a la dirección de la cadena signifiante. (Darmon, 1990: 333-334; Laurent *et al.*, 1992) La flecha nunca significa “comunicación” y se debe leer como “dirigirse al otro” (el agente se dirige al otro). También expresa la dirección del lazo que establece S1, signifiante amo, con el saber del otro, S2. La doble barra inclinada que se ubica debajo representa “la impotencia de cualquier intento de absorber la verdad en el producto”. (Zlotzky, *op. cit.*: 114)

El lugar del agente define la posición desde la cual parte el discurso: como autoridad y comando, S1; como saber, S2; como sujeto dividido por el lenguaje, \$; y desde la perspectiva del objeto (causa) del deseo, a. El lugar del agente es el punto de clivaje de los otros lugares de la estructura; por eso, la identidad específica de cada tipo de discurso depende ante todo de qué función se sitúa en este lugar. Así, funciones y lugares están estrechamente correlacionados.

Desde el lugar del agente el discurso interpela al otro, localizado en posición de trabajo: el amo hace trabajar al esclavo, según la dialéctica hegeliana.⁸ Pero no importa quién se encuentre en la posición del agente, ni quién del “otro”, estos serán siempre sujetos contingentes pues nadie está dotado *a priori*, por su propia naturaleza o estatus, de la condición de agente o de otro (menos aún de “Otro”). Lo que es más, un mismo sujeto puede operar en distintas posiciones dentro de una misma estructura discursiva, o en discursos diferentes. Por ejemplo, un psicoanalista que es también un profesor universitario, opera dentro del discurso del analista cuando recibe a un analizante en su consulta, pero se ubica dentro del discurso de la universidad cuando imparte su enseñanza. En el primer caso, se ubica en la posición del agente asumiendo la perspectiva del “objeto a”; en el segundo, también se sitúa en tal posición, pero funciona como S2, saber.

Más allá de la figura contingente del otro, el *alter ego* del agente, aparente destinatario de sus palabras, el discurso apunta al Otro, ese lugar radicalmente heterónomo que tiene la clave del discurso del agente pues es desde el Otro que éste recibe el mensaje de su propio discurso, aunque en forma invertida. Por ejemplo, el mensaje que el agente recibe del Otro cuando le dice a una mujer “tu eres mi esposa” es “yo soy tu marido”, con lo que de paso se refrenda en su posición subjetiva.

El planteamiento de que el discurso apunta al Otro es pertinente, además, porque las estructuras discursivas no describen un proceso de comunicación entre el agente y el otro, a manera de emisor y receptor de un mensaje. La comunicación presupone la trasmisión inequívoca del mensaje entre el que habla y el que escucha; por consiguiente, la posibilidad de un entendimiento perfecto entre ambos. El psicoanálisis subraya por el contrario que si hablamos es porque la comunicación es imposible. El deseo trabaja desde adentro al lenguaje y torna la comunicación y el entendimiento proclives al fracaso, al malentendido. Hay una falla central en el lenguaje, un hueco que hace que éste sea estructuralmente incompleto, de ahí que no sea correcto hablar del lenguaje como “sistema” o como “universo”. No hay manera de decir el *Real* por medio del lenguaje: estamos obligados a sugerirlo mostrándolo, a bordearlo con símbolos para poder dar cuenta de él. No se puede decir “todo”, hay algo que escapa siempre, que no es articulable. Si tenemos que hablar y hablar es porque no hay medio de llenar el vacío central del lenguaje y por eso no puede haber comunicación exitosa, a pesar de lo que sostiene la utopía habermasiana de una restauración racional de la comunicación (Habermas, c1984).

Para el psicoanálisis, el agente y el otro están unidos por el goce, aunque este siempre fracasa debido a la acción del “objeto *a*,” que bloquea toda tentativa del agente de experimentar un goce del otro sin límites ni mediación. En su lugar, lo que el agente recibe como magra compensación es el “objeto *a*”, apenas la plusvalía del goce, migajas metonímicas que le procura el *fantasma*, es decir, su forma particular de experimentar goce.

Debajo de la posición del agente se encuentra el lugar de la *verdad* (en minúsculas), que para el psicoanálisis no refiere a ninguna correspondencia entre la proposición y el mundo, que la fórmula medieval consagraba como *veritas is adequatio intellectus ad rem* y que es más bien del orden de la verificación. Se trata de “la verdad del sujeto, de la singularidad (de su) historia individual en el seno de la realidad material” (Mieli, 2002: 44). Esta verdad no se encuentra en el enunciado, sino en el acto de enunciación: en el decir, no en lo dicho. Por eso, la verdad habla siempre en primera persona: *Moi, la vérité, je parle....* decía Lacan. La verdad es siempre particular a cada sujeto y no puede ser nunca puesta en palabras en su totalidad: sólo se expresa a medias. Cuando agujerea el habla del agente la verdad aparece como un enigma, como una ficción, como algo extraño y recóndito que perturba al sujeto, llenándolo de interrogantes en cuanto a lo que pueda significar.

A pesar de las apariencias fenomenológicas de comunicación e

intersubjetividad, la verdad inconsciente comanda el habla del sujeto. La verdad es el aristotélico “primer motor” que pone el lenguaje en movimiento y empuja al agente a hablar. Por su condición inconsciente, es desconocida para el sujeto, quien prefiere atribuir la causa de sus palabras a sus necesidades, a su ego, o a su racionalidad y voluntad. Pero la verdad inconsciente es la fuerza incansable que habla a través de los síntomas del sujeto, de sus lapsus y de sus sueños.

Como se señaló, Lacan identifica cuatro estructuras fundamentales del discurso: del amo, de la universidad, de la histérica y del analista. Los discursos particulares pueden mutar en el tiempo al cambiar el lugar desde el que parten. Un ejemplo de esta transformación es el discurso de la universidad, que en nuestros días se ha transformado en otra versión del discurso del amo al prestar legitimidad racional al poder (Fink, 1995: 129-130; 1998: 33).

He aquí las “cuadrípodas” del discurso tal cual Lacan las formaliza:

Discurso del Amo ($S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \dots$):

S1		S2
-----		-----
\$		a

Discurso de la Universidad ($S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow S1 \dots$):

S2		a
-----		-----
S1		\$

Discurso del Analista ($a \rightarrow \$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \dots$):

a		\$
-----		-----
S2		S1

Discurso de la Histérica ($\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \dots$):

\$		S1
-----		-----
a		S2

Cada discurso determina un tipo específico de configuración y posición subjetiva, de acuerdo con el lugar que se ocupe al interior de la estructura. En el discurso político, que es por excelencia discurso del amo, un líder situado en el lugar del agente construye su imagen frente a sus seguidores (puestos en el lugar del otro) y mueve los hilos del lazo que los une dentro del proceso político. El discurso

de la universidad es el molde en el cual un profesor se efectúa, así como el tipo de vínculo que mantiene con sus estudiantes: ¿es él un *magister*, un mayéutico socrático? Ana O y Dora, las famosas pacientes de Freud, ilustran el discurso histérico, donde el síntoma habla desde el lugar del agente. También Don Giovanni, el seductor de *mille très* mujeres en España, en la ópera de Mozart y Da Ponte, puede ser tomado como prototipo del amante posicionado en el discurso histérico. Por último, tenemos el discurso del analista, que es el discurso que estructura la práctica clínica del psicoanálisis.⁹

Recordémoslo una vez más: en la medida en que los hablantes están atrapados en las estructuras discursivas aun antes de dirigirse al otro, estas estructuras son independientes del contenido semántico del discurso y de las contingencias de la situación de habla concreta: las estructuras discursivas no implican ningún contenido específico.

Pasemos ahora a explicar en detalle lo que está en juego en cada “matema” (relación entre letras) de formalización del discurso en tanto estructura del lazo social.

El Discurso del Amo

$$\begin{array}{ccc} S1 & \rightarrow & S2 \\ \hline \$ & & a \end{array}$$

El discurso del amo es la estructura que se genera a partir de la definición misma del significante como “lo que representa un sujeto para otro significante” (Lacan, 1960. Reproducido en Lacan, 1966: 835). Esta matriz lleva la impronta de la dialéctica del amo y el esclavo, que gravita sobre el pensamiento de un Lacan alimentado por las lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de Alexander Kojève (1947), quien hizo de la dialéctica del amo y el esclavo la piedra angular de interpretación del sistema hegeliano.

En el discurso del amo, la ley, el orden y la autoridad, en tanto significantes amo S1, están en la posición dominante del agente. Este discurso es ante todo el discurso fundacional de los imperativos que tienen que obedecerse sólo porque son los imperativos del amo. Los significantes en los cuales se fundamenta en sí mismo no tienen ningún sentido, son vacíos, pero deben ser obedecidos de manera categórica. Cualquier intento por apuntalar el discurso del amo con argumentos lógicos no anula el hecho de que éste es un discurso de poder y mando, no de razón.

Aquí el lugar de la verdad está ocupado por la subjetividad dividida del amo, \$, castrada y precaria como la de cualquiera, pero enmascarada por la posición fuerte del agente, S1, que le otorga al amo la sensación de estar plenamente constituido y lo vuelve susceptible del delirio de grandeza de quien declara ufano que sólo “el cielo es el límite”.

Desde su lugar, el agente se dirige al otro, S2, y lo pone a trabajar.

Metafóricamente, Lacan asociaba S2 con el esclavo de la dialéctica hegeliana, quien posee el saber y es obligado a trabajar bajo la acción del amo-agente. Como esclavo, tiene que renunciar al goce para salvar su vida luchando hasta la muerte contra el amo; en vez de goce, tiene trabajo compulsivo a realizar. Pero ¿quién es este esclavo que trabaja sin desmayo día y noche? Es el incesante inconsciente, que atesora el saber de la condición del sujeto, la verdad acerca del goce que encierran sus síntomas. La paradoja es que el sujeto mismo no sabe nada del saber inconsciente que lo habita y, de hecho, prefiere no saber nada. Sin duda, el inconsciente como saber no es del orden de la teoría, sino saber “atrapado en la cadena significante que tendría que ser subjetivado” (Fink, 1998: 38).

El resultado del trabajo del esclavo es el “objeto a,” la plusvalía de este proceso, que cae bajo la barra que divide la parte alta y baja del esquema. Como sucede con \$ colocado en el lugar de la verdad, el “objeto a” no está disponible para las representaciones del sujeto debido a su condición de producto inconsciente. A este nivel se inscribe también la conjunción / dis-junción (\diamond) del sujeto respecto al objeto a causa del deseo, la cual define el *fantasma*, que da cuenta del modo particular como el sujeto experimenta goce, aunque no con su pareja sexual, sino con el objeto a, su magro sustituto.

Para ilustrar el funcionamiento del discurso del amo en el terreno de la sociedad, remitámonos al habla política, con su abundancia de performativos e intimaciones. Pero no sólo la enunciación política es de esta suerte, también la científica y la teológica lo son.

Apuntando a interpretar el discurso colonial, Charles Melman (1989, 1990; 1996) ha propuesto una pequeña modificación en la escritura del discurso del amo trazando una línea vertical entre los lados derecho e izquierdo del matema original:

$$\begin{array}{c} S1 \mid S2 \\ \$ \mid a \end{array}$$

Esta formalización daría cuenta del fracaso del discurso colonial en la creación de vínculos entre el colonizador agente S1 y el colonizado otro S2, esto es, del colapso de todo tipo de instancia discursiva que viniera a establecer un lazo simbólico entre ambos. Así, en vez de pacto simbólico que promueva la expectativa de un goce fálico compartido, lo que encontramos del lado del amo colonial es pura violencia y del lado del otro colonizado rebelión.

El Discurso de la Universidad

S2	→	a
-----		-----
S1		\$

El discurso de la universidad es el arquetipo del discurso del “conocimiento racional”, aunque no se asimila *per se* a la ciencia o a la lógica. Este discurso especifica un tipo particular de lazo social en el cual S2, el saber, es puesto en el lugar del agente, que se dirige al otro en forma de elusivo objeto *a*.

Como habremos podido imaginar, con el progreso de la racionalización y el “desencanto del mundo” que caracteriza a los tiempos modernos y post, el discurso de la universidad, bajo el disfraz de la tecnología y del habla de los expertos de todo tipo (incluida la de los sociólogos expertos que compilan datos y más datos para estudiar el crimen, la familia, la pobreza, etc.), parece prevalecer sobre cualquier otro tipo de lazo discursivo. Éste ha venido a organizar el mundo de la vida hasta lo más íntimo, sin contar con que hoy incluso los líderes políticos justifican sus acciones no porque controlan el poder, sino porque sus decisiones cuentan con el respaldo del conocimiento de los expertos (Melman, 1996). El flagrante contubernio entre el conocimiento especializado y el poder político es lo que Foucault señala como lo propio de “la edad moderna del poder”, la “biopolítica”, la convergencia entre saber y poder.

Sin duda, en nuestros días el discurso de la universidad se ha transformado hasta el punto de convertirse en una modalidad más del discurso del amo.

El Discurso del Analista

a	→	\$
-----		-----
S2		S1

El discurso del analista emerge tarde en la historia, apenas en el siglo XIX, con Freud elaborando el psicoanálisis como teoría general del aparato psíquico.

En este matema discursivo el analista funciona en la perspectiva del puro deseo, del objeto *a* puesto en condición de agente, desde donde se dirige al lugar del otro en el cual se sitúa el analizante en tanto sujeto dividido. Por definición, el discurso del analista es el que estructura la clínica psicoanalítica en lo que aparenta ser un lazo binario que une un analizante y un analista. No es así, el lazo es en realidad ternario puesto que implica al Otro (al inconsciente, al significante) como elemento tercero, cuyo reconocimiento bastaría para disipar toda ilusión de que se trata de dos almas gemelas unidas por un diálogo.

Al principio de la cura psicoanalítica, el analista es una simple “x” y el analizante apenas un potencial. En estricto sentido, no hay analista sino cuando

hay acto analítico, es decir, cuando en el *après coup* de una interpretación apropiada por parte del analista, el saber del Otro sale a la luz. En el curso de la cura, el analizante es llamado a seguir la regla fundamental de la “libre asociación” y a decir lo que le venga a la mente sin atenerse a censuras morales o lógicas; de esta manera es empujado a producir aquellos significantes-amo, S1, a los cuales se encuentra “agarrado”, significantes que requerirían ser articulados con significantes binarios, S2, para adquirir sentido. El analista está ahí para leer en las palabras del analizante, tornándolas texto, y para garantizar que el ejercicio de libre asociación tenga sentido, incluso antes de que se revele el sentido de las palabras que éste profiere desde el diván. Lo que el analizante dice, en definitiva, no es para nada arbitrario, sino que está condicionado por el deseo inconsciente: la palabra, para el psicoanálisis, es demanda, deseo, no mera flatulencia que se escapa por la voz.

La estructura discursiva de la que participan analista y analizante define el dispositivo psicoanalítico, cuyo mecanismo eje es la transferencia, que pone al inconsciente en la escena de la cura. La transferencia tiene lugar entre ambos, en cuanto el analizante se sitúa en disposición de búsqueda de la verdad sobre sí mismo, sobre su deseo. Por esa vía, quien se somete al análisis vence las resistencias y da al inconsciente posibilidad de efectuarse (Braunstein, 1988).

No hay aspecto de la biografía de un sujeto que pueda ser considerada importante en sí mismo para la comprensión de sus deseos inconscientes. Sólo después de un largo trabajo de asociación en la cura (*id est*, bajo transferencia) algunos hechos de su vida van a cobrar relevancia para propósitos psicoanalíticos, en especial sus síntomas (ahora apalabrados, contruidos para el analista desde el diván), sus equivocaciones involuntarias, la repetición de sus fracasos, etc. Básicamente, este es un trabajo de reconstrucción retrospectiva (*nachträglichkeit*) y no puede ser de otra manera ya que no hay “contenido” inconsciente que se encuentre de antemano en el psiquismo (o en el cuerpo) a la espera de ser descubierto; de hecho, el inconsciente no es en sí mismo sino una construcción *après coup* que tiene lugar en el espacio transferencial entre analizante y analista.

En general, quien llega al diván de un analista lo hace con el sentimiento de ser un “individuo”, convencido de su unidad e integridad, positivamente seguro de la ecuación entre su ego y su pensamiento. Pero el sujeto sufre y porque sufre duda de la explicación que se da a sí mismo sobre sus males: debe haber algo sobre su condición que no sabe, un saber que esperaría encontrar en el otro, el analista. En términos filosóficos, diríamos que se llega a la cura como sujeto del *cogito*. El psicoanálisis, sin embargo, hace una radical distinción entre ser y pensar: ser es lo que el sujeto logra hacer con su goce, incluso al precio de su salud y bienestar, como lo muestra el sufrimiento psíquico. Pensar, por el contrario, es un atributo de la conciencia y del individuo-ego en tanto “sujeto de los enunciados”. Toda apariencia monolítica del sujeto va pronto a caer en el curso del análisis porque allí éste va a ser interpelado no como “individuo”, sino como sujeto dividido entre representaciones conscientes y deseos inconscientes.

Ese va ser el motivo de la “histerización” del sujeto durante el proceso analítico, que el analista se dirija a él como dividido y contradictorio cuyos pensamientos vienen del Otro, no de su ego. De allí entonces su precaria identidad, la inestabilidad de su condición subjetiva, la ingravidez de su ser.

En estricto sentido, la función del analista durante la sesión es desaparecer como “Yo” (*moi*) frente al “Yo” del analizante, contrarrestando así todo entrapamiento imaginario de tipo compasión o empatía. Su actitud es de *docta ignorantia* puesto que, a diferencia del filósofo, “el analista no dice (...) que nada sabe, no es un ignorante.(...) Pero nada sabe del inconsciente del analizante en presencia. (De hecho,) su saber no coincide con la suposición del analizante” (Oyervide, 1996: 55), esto es, que el analista tiene perfecto conocimiento de la causa de sus síntomas y de su inconsciente: para el analizante, el analista es el “sujeto supuesto saber” y ese supuesto es el motor de la cura analítica ya que constituye la transferencia misma.

El analista debe ubicarse en el lugar del objeto *a*, –el agente real de la cura– para inducir desde allí la producción de significantes-amo por parte del analizante. El analista dirige la cura, no dirige al analizante; por eso, cuando interpreta durante la sesión, lo hace desde la perspectiva del objeto *a*, no de lo que cuenta el analizante. Con frecuencia guarda silencio, lo cual permite al analizante producir nuevos significantes y crea la oportunidad para que el sujeto del inconsciente se manifieste.

Como medio para *escandir* el habla del analizante, el analista puede decidir acortar el tiempo de sesión, jugando así con una temporalidad que no es cronológica sino lógica, es decir, relativa a la lógica del significante. Pero, ante todo, desde el lugar que ocupa el analista está allí para empujar al analizante a hablar, alentándolo a asociar con libertad y contrarrestar así la represión y la censura. En último término, lo que está en juego en la posición del analista es la transformación de su conocimiento teórico en herramienta que trabaja en el registro de la verdad del sujeto. “El problema no es lo que el analista dice”, escribe Lacan en la *Proposition du 9 Octobre 1967*, “sino la función de lo que dice dentro del psicoanálisis”.

Por efecto de la transferencia, el analista es para el analizante el “sujeto supuesto saber”, y el objeto de sus fantasías y deseos. Desde la posición del objeto *a* el analista va a interpelar al otro como \$, –como sujeto en falta, sujeto dividido–, de quien se espera que produzca los significantes-amo, S1, en los que su verdad se encuentra alienada.

El Discurso de la Histérica



En palabras de Lacan, “La histérica es el sujeto dividido mismo; (...) es el inconsciente en operación, que pone al amo contra las cuerdas para que produzca saber” (Lacan, 1970: 89). Recordemos que la *spaltung* (división) del sujeto es el efecto de la dependencia del sujeto al lenguaje, que crea la fisura estructural de donde parte el ímpetu, particularmente notorio en el caso de la histeria, para la búsqueda desesperada de medios para llenar el vacío.

Marc Bracher ha descrito con propiedad el discurso de la histérica. Para él, este discurso se encuentra operando “cuando el discurso es dominado por el síntoma –esto es, por su modo conflictivo de experimentar goce, conflicto que se manifiesta... como fracaso del sujeto (\$) para coincidir con, o ser satisfecha por, el goce que los significantes-amo que la sociedad ofrece”. (Bracher, 1993: 66).

El discurso histérico es el del analizante que habla desde lo más profundo de sus síntomas durante la sesión de análisis. Lo que Freud definió una vez como la “regla de oro” del tratamiento psicoanalítico, la asociación libre, conlleva la histerización del sujeto en análisis, que habla sin racionalizar desde la perspectiva de aquello que hace síntoma. En este sentido, la histeria puede considerarse la condición misma para cualquier progreso en el tratamiento analítico.

El discurso de la histeria, entonces, ubica en el lugar dominante del amo-agente la división subjetiva, el síntoma del sujeto. Desde este lugar, el agente se dirige al otro, al significante-amo, en busca de respuestas que alivien su *mal de vivre*, que suplan su falta-en-ser. Como dice Gérard Wajeman, “la enunciación histérica es preceptiva: ¡Dime mi verdad!” (Wajeman, *op. cit.*: 12); dime la verdad acerca de quién soy..., no importa si en esta búsqueda desesperada el otro sea llevado al límite, a mostrar sus propias carencias..., aunque en ese momento la histérica va seguramente a emprender el movimiento de retirada al comprobar que el otro, el amo, también está castrado. La histérica siempre se colocará ella misma como objeto de goce, como “objeto precioso en una rivalidad con el falo; es decir, (querrá) ser la joya y demandar al hombre simplemente de presentarse o prestarse como caja de la joya” (Brousse, 1999: 51).

En resumen, el sujeto posicionado en el discurso de la histérica busca respuestas que calmen su ansiedad. Interrogada por la levedad de su ser, la cual le resulta insoportable, la histérica se comporta como un investigador científico que procura certezas en su laboratorio, empujando el conocimiento hasta los límites. Con razón, Lacan decía que el discurso de la ciencia es el ejemplo mismo del discurso de la histérica.¹⁰

Conclusiones

Desde sus inicios como campo de reflexión y disciplina académica, la Sociología se ha interrogado sobre lo que hace lazo social al plantear las “relaciones sociales” como el objeto por excelencia de su indagación. En el pensamiento sociológico clásico, de Durkheim a Parsons, éstas se definieron en términos de integración y valores, mientras que Marx las abordó en el marco de la explotación de clase correspondiente a un nivel determinado de desarrollo de las fuerzas productivas. Weber, en cambio, las situó en el proceso de expansión progresiva de la racionalidad instrumental respecto a las formas de racionalidad ligada a valores o a la tradición. Más cerca de nosotros, Touraine ha propuesto referir las relaciones sociales a la acción de actores en conflicto dentro de campos determinados. Y Bourdieu (1982), con mirada objetivista, piensa que todo lo que hay en sociedad son relaciones independientes de la conciencia de los agentes.

Sin duda, los nexos sociales se establecen al interior de la producción, se apoyan en las instituciones, se bañan en los valores que circulan en sociedad, llenan el espacio conflictivo de los actores sociales. Pero aunque parezca que los vínculos son meros desprendimientos de estos contextos, la verdad es que el lazo social es el requisito *sine-qua-non* para que las diferentes dimensiones de la vida social sean posibles: se necesita del lazo para que haya producción e intercambio, división del trabajo, acción y movimiento social, solidaridad entre partes de la sociedad, etc. Y es por eso que, siendo estrictos, deberíamos primero intentar dilucidar la naturaleza del lazo social si queremos luego develarlo en su operación al interior de situaciones, campos, instituciones, etc. Pero entonces veríamos que su naturaleza no es sino la misma que constituye al sujeto como ser social: el lenguaje, que en sí mismo no es de naturaleza social, aunque en su operación discursiva precipita un nexo social. Eso hace toda la diferencia entre las sociedades animales y la humana, ya que es gracias al lenguaje que podemos crear instituciones, actuar y no sólo comportarnos, producir cooperativamente, racionalizar el mundo, etc. Gracias al lenguaje, la socialidad humana es simbólica, no instintiva ni esencial.

Que los seres humanos tengamos lenguaje quiere decir que tenemos la capacidad de introducir diferencias en el *Real*, marcar discontinuidades, establecer discriminación, todo eso por la acción específica del significante que burila el *Real*, lo bordea con símbolos para hacerlo susceptible de ser tratado por medios humanos. Porque operamos con el lenguaje en función discursiva tejemos lazos sociales, usando palabras o sin ellas, aunque el lazo nos establece siempre en un pie no recíproco y no complementario frente al otro.

Es extraño que la Sociología haya permanecido hasta ahora impermeable a este tipo de consideración. Quizá eso se deba a cierta falta de receptividad de su parte a los avances en otras ciencias, en especial del psicoanálisis y su elaboración respecto a la subjetividad y el lenguaje. Sorprende comprobar que en una obra donde se critican teorías contemporáneas del lenguaje como es *Lenguaje y poder simbólico* de Pierre Bourdieu (2001), el nombre de Lacan no

se encuentra mencionado sino una vez (*¿mero name dropping?*), aunque en la obra de Lacan se encuentra una aproximación al lenguaje que pone de cabeza el formalismo de la lingüística moderna... lo que significa, entre otras cosas, un tratamiento no semiológico del lenguaje, la abolición de todo utilitarismo comunicativo y el señalamiento de que el efecto más notable del lenguaje es el sujeto mismo, no el sentido o la significación. Resulta irónico comprobar que en la obra del sociólogo que en Francia llegó a pasar como “el intelectual dominante” en determinado momento no se considera el aporte de Lacan y el psicoanálisis para la comprensión del discurso como fundamento del lazo social, y del sujeto como efecto del lenguaje (del sujeto y, por consiguiente, del “actor”, o del “agente”, como Bourdieu prefiere llamarlo, con lo que de paso incurre en una suerte de “hiper-estructuralismo” que encierra una *contradictio in termini* siendo que en determinado momento él se planteó de manera rotunda contra el estructuralismo).

No es mi planteamiento que la Sociología deba hacer su “giro lingüístico”, como lo han hecho otras disciplinas. La crítica de Perry Anderson a la “*exorbitation of language*” por el estructuralismo me parece válida en su propósito de cuestionar el “imperio de los signos” planteado por algunas tendencias “populares” del estructuralismo, las cuales acabaron nombrando “lenguaje” o “discurso” a cualquier cosa (Anderson: 1984: 42). La referencia al lenguaje en la perspectiva de Lacan dista mucho de eso, para comenzar porque para el psicoanálisis recurrir al lenguaje no es sino el medio para pensar el sujeto, su verdadero asunto. Tal propósito muestra una vía ejemplar para la Sociología pues sería de desear que ésta se libere del legado durkheimiano de tratar los hechos sociales como cosas para enfocarse en el estudio de los efectos subjetivos de la vida social. Apoyándonos en el psicoanálisis, los sociólogos podríamos aprender a “leer” el texto social, lo cual nos llevaría a abordar los fenómenos de sociedad desde la perspectiva de su inscripción significativa. También aprenderíamos a ver los vínculos que ligan a los sujetos no por su simple condición objetiva, sino por la condición que los instaura y los torna positivos, esto es, el discurso.

NOTAS

1. En mi artículo “El reverso del sujeto sociológico”, publicado en el no. 58 de la revista *Estudios Sociológicos* de El Colegio de México (enero-abril 2002), desarrollo una crítica a la formulación del sujeto en la Sociología. Analizo allí la formulación de Alain Touraine del movimiento social como sujeto para desmontarla a partir del sujeto del inconsciente teorizado por Lacan. Una versión sin los errores de edición de esta publicación está disponible en Internet en la revista *Acheronta* no. 15, julio del 2002 <<http://www.acheronta.org/>>.

2. Gilles Deleuze definió un *dispositive d' énonciation* como una "máquina" (un artefacto, un ingenio) "que hace que algo pueda ser visto y que obliga a hablar" (Deleuze, 1990: 155). La traducción de esta cita y de las que siguen es mía.

3. "He señalado con frecuencia que desde antes de su nacimiento, el sujeto ya está situado, no solamente como emisor, sino como átomo del discurso concreto. Se encuentra en la línea de danza del discurso; él es, si se quiere, un mensaje por sí mismo. Se le ha escrito un mensaje sobre la cabeza y todo él se sitúa en la sucesión de mensajes. Cada una de sus opciones es un caso de habla" (Lacan, 1954-1955: 326).

4. Lacan llama "Otro" al lenguaje (y al inconsciente, en la medida que está "estructurado como un lenguaje"), mientras que el "otro" es simplemente el *alter ego*. Llamar Otro al lenguaje es reconocer que los significantes que lo componen remiten siempre a otros significantes, sin significación específica. Si el lenguaje fuera compuesto no por significantes sino por signos, como postulan los lingüistas, entonces no cabría llamarlo Otro, porque los signos remiten a una significación particular ("los signos significan algo para alguien", decía Ch. S. Peirce). Véase Melman, Charles (1992) 2002: 80.

5. *Imaginario* en el sentido tanto del Lacan del "estadio del espejo" (1949), como del de Benedict Anderson (1991).

6. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han propuesto interpretar el *Real* en la esfera de lo social y político como "antagonismo" y "dislocación" (Laclau y Mouffe, 1985). En este campo, el *Real* es lo que transforma los oponentes políticos en enemigos, es la fuerza agonista que irrumpe en la sociedad como asonada política o motín social y echa por tierra las instituciones sociales. Finalmente, el trabajo del *Real* puede ser inferido en fenómenos de anomía y psicosis social, como aquellos de asesinos en serie, consumo adictivo de droga, suicidio colectivo, etc.

7. La noción lacaniana de goce hunde sus raíces en el concepto freudiano de pulsión que lleva a la repetición y que anula cualquier "armonía pre-establecida entre los principios de placer y de realidad" (Lacan, 1954-1955: 34). Freud introdujo esta teoría en su segunda tópica del aparato psíquico, desarrollada en su libro *Más allá del principio del placer* (1920). En este texto capital, puso en correspondencia la repetición de los síntomas neuróticos con la pulsión de muerte, sosteniendo que hay una ganancia subjetiva de placer conectada con los síntomas (Véase Lacan, Seminarios I (1953-54) y XI (1964); Braunstein, 1990).

8. Recuérdese que Lacan diferencia el "Otro", escrito con O mayúscula, del "otro". Mientras que el "Otro" refiere al registro *Simbólico* (lenguaje, inconsciente. Véase nota 4), el "otro" designa al alter ego, al *partner*. El lugar en lo alto a la derecha, que escribo como "otro" siguiendo el Seminario XX - *Encore* y *Radiophonie*, es escrito "Otro" en el Seminario XVII - *L'Envers*. La aparente inconsistencia se disipa fácilmente si pensamos que cualquiera

que pretenda encarnar con su propia persona al Otro (e.g. la madre para el niño, el amo para el esclavo, el Otro sexo, etc.) no es sino "otro". Además, si el lugar del otro puede ser escrito como Otro por Lacan es para expresar la dialéctica del deseo, por la cual deseo es siempre deseo del Otro (deseo de ser deseado, como decía Hegel) y eso en varios sentidos: deseo del niño por su madre, deseo del niño de ser deseado por su madre, pero también deseo de la madre por su hijo, deseo de que su hijo desee su propio deseo, etc. En última instancia el deseo es el real agente del discurso.

9. Vale aclarar, en atención a la tradición sociológica, que las cuatro formalizaciones que Lacan avanza no son "tipos ideales" a la manera weberiana, que nos ayudarían a entender por aproximación los discursos concretos. Se trata de "matemas", de relaciones formalizadas entre letras que representan los elementos de la estructura.

10. "Ni hablar del discurso histórico, es el mismísimo discurso científico" (Lacan, 1971-1972 (a): 32).

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Perry. (1984). *In the Tracks of Historical Materialism*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Austin, J. L. (1962). *How to do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Barthes, Roland. (1977). *Fragments d'un discours amoureux*, Paris: Seuil.
- Benveniste, Emile. (1966). *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre. (1982). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.
- _____. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Fayard, Seuil, col. Points Essais.
- Bracher, Mark. (1993). *Lacan, Discourse and Social Change*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Braunstein, Néstor. (1991). Freud desleído. *La Cosa Freudiana*. Mexico: Siglo XXI.
- _____. (1988). The Transference in the Four Discourses. *Prose Studies* 11 (3), diciembre. London: Frank Cass.
- _____. (1990). *Goce*, México: Siglo XXI.
- Brousse, Marie-Hélène. (2000). *Los Cuatro Discursos y el Otro de la Modernidad*, Cali: Letra.

- Castoriadis, Cornelius. (c1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Darmon, Marc. (1990). *Essais sur la topologie lacanienne*. Paris: Association Freudienne Internationale.
- Deleuze, Gilles. (1990). Qué es un dispositivo. En Balibar, Deleuze *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, [s.p.]. Barcelona: Gedisa.
- Dijk, Teun van. (1986). *Estructuras y funciones del discurso*. México: Siglo XXI.
- Durkheim, Emile. (1897). *Suicide*. New York: The Free Press, 1979.
- _____. (1839). *Division of Labor in Society*. New York: The Free Press, 1984.
- Ferry, Luc, y Alain Renaud. (1985). *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Fink, Bruce. (1995, 1997). *The Lacanian Subject, between Language and Jouissance*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- _____. (1998). The Master Signifier and the Four Discourses. En Dany Nobus (ed.), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, [s.p.]. New York: Other Press.
- Foucault, Michel. (1971). *L'ordre du discours*. Lección inaugural en el Collège de France dictada el 2 de diciembre de 1970. Paris: NRF, Gallimard.
- _____. (1975). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- _____. (1968). Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. (1969). Qu'est-ce qu'un author. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- Frank, Manfred. (1990). Sobre el concepto de discurso en Foucault. En Balibar, Deleuze *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, [s.p.]. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, Jürgen. (c1984). *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- Jacobson, Román y Morris Hale. (1956). *Fundamentals of Language*. La Haya: Mouton.
- Kojève, Alexandre. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Lacan, Jacques. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. En *Ecrits*, [s.p.]. Paris : Seuil, 1966.
- _____. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. En *Ecrits*, [s.p.]. Paris: Seuil, 1966. También llamado Rapport de Rome.
- _____. (1953-1954). *Le Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.

- _____. (1954). Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud. [S.l.: s. ed.]
- _____. (1954-1955). *Le Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. (1964). *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.
- _____. (1966). *Ecrits*, Paris: Seuil.
- _____. (1967). Preposition du 9 octobre 1967. *Ornicar*, N. 13. Paris: abril, 1978.
- _____. (1968). La méprise du sujet supposé savoir. *Scilicet*, N. 1. Paris: Seuil, 1968.
- _____. (1969-1970). *Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. (1970). Radiophonie. *Scilicet*, N. 2/3. Paris: Seuil, 1970.
- _____. (1970-1971). *Le Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*. (Inédito).
- _____. (1971-1972a). *Le Séminaire XIX, ...Ou Pire*. (Inédito).
- _____. (1971-1972b). *Le Savoir du Psychanalyste, entretiens de Sainte-Anne*. Paris.
- _____. (1972-1973c). *Le Séminaire XX, Encore*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. (1973-1974). *Le Séminaire XXI, Les non-dupes errent*. (Inédito).
- _____. (1974). Du discours psychanalytique. Conferencia dada en la Universidad de Milan, Italia. Publicada en *Lacan en Italie, 1953-1978*. Milan: La Salamandra, 1978.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. (1985). *Hegemony and socialist strategy : towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- Laurent, Eric y otros. (1992). *Lacan y los discursos*. Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, Claude. (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*. La Haye, Paris: Mouton, 1967.
- Mangueneau, Dominique. (1976). *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours, problèmes et perspectives*. Paris : Hachette.
- Mauss, Marcel. (1923-1924). Essai sur le Don. En *Sociologie et Anthropologie*, [s.p.]. Paris: PUF, 1978.
- Melman, Charles. (1990). Casa grande e sensala y Le complexe de Colomb. *D'un inconscient post-colonial s'il existe*. Colloque franco-brésilien, Maison de l'Amérique Latine (Juillet 1989) [Coloquio franco-brasileño, Casa de la América Latina (julio de 1989)]. Paris: Association Freudienne Internationale.

- _____. (1996). El discurso en el colonialismo. *La Letra*, Quito, 26 de Junio de 1996, [s.p.].
- _____. (2002). *El complejo de Colón, clínica psicoanalítica y lazo social*. Bogotá : Cuarto de vuelta.
- Mieli, Paola. (2002). *Sobre as manipulações irreversíveis do corpo e outros textos psicanalíticos*. Rio de Janeiro: Contra capa / Livraria do Corpo Freudiano de Rio de Janeiro.
- Milner, Jean-Claude. (1995). *L'oeuvre claire*. Paris: Seuil, 1995.
- Oyervide, Pedro. (1996). El psicoanálisis y su trasmisión. En vv. aa., *Constancia del Psicoanálisis*, [s.p.]. México: Siglo XXI,.
- Pêcheux, Michel. (1969). *L'Analyse automatique du discours*. Paris: Dunod.
- Roudinesco, Elizabeth. (1993). *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris: Fayard.
- Saussure, Ferdinand. (1916). *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1980.
- Searle, John. (1969). *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press.
- Sluga, Hans. (1986). Foucault à Berkeley: l'auteur et le discours. *Critique XLII*, agosto-septiembre. (Paris: Revue générale des publicaciones françaises et étrangères. Tome XLII. Août – Septembre).
- Verhaeghe, Paul. (1995). From Impossibility to Inability: Lacan's Theory on the Four Discourses. *The Letter: Lacanian Perspectives on Psychoanalysis*, primavera [s.p.]. Dublin: Center for Psychoanalytical Studies.
- Verón, Eliseo y Silva Sigal. (1986). *Perón o muerte : los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Legasa.
- Wajeman, Gérard. (1988). The Hysteric's Discourse. *Lacan Studies Notes 6-9*. Número especial. New York, Paris,.
- Wittgenstein, Ludwig. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. F. Pears y B. F. McGuinness, (trads.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1993.
- Zizek, Slavoj. (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge and London: MIT Press.
- Zlotzky, Andrés. (1996). Antigone and the Real: Two Reflections on the Notion of Coherence. *Umbr(a): A Journal of the Unconscious*, [s.p.]. Buffalo, NY.