

## Pensar la heterogeneidad desde Bataille y Laclau

Lic. Ana Laura Pinto

UNR-UCSF (Argentina)

### 1. Acechado en mi propia morada. Consideraciones freudianas en torno al devenir social y subjetivo

En sus comienzos, el individuo es puro goce; todo es su propio cuerpo en tanto es uno solo con su entorno. No distingue entre sí mismo y los otros sino que se encuentra en un estado de indiferenciación producto de que aún no se ha constituido como sujeto. Por entonces, el lactante aprecia su cuerpo como totalidad, percibiendo unidad donde hay fragmentación. Esta situación de partida, absoluta, no sabe de topes ni de mercados de renuncia. El goce es del orden de lo continuo, de lo que no tiene forma ni objeto. Ese primer continente universal, “es la imagen (...) del cuerpo de la madre, imperio total de la primera realidad infantil” (Lacan, 1982: 132).

307

Luego el lactante aprenderá progresivamente, a partir de diversas incitaciones, a distinguirse a sí de un mundo de sensaciones que le afluyen. En este sentido, manifiesta Sigmund Freud “tiene que causarle la más íntima impresión el hecho de que muchas de las fuentes de excitación en que más tarde discernirá sus órganos corporales pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras –y entre ellas la más anhelada, el pecho materno- se le sustraen temporariamente” (2001: 68). Con ello comienza por oponerse al yo un “objeto”, en forma de algo que se encuentra “afuera” y para cuya aparición es menester una acción particular, como el llanto en reclamo de asistencia.

FEBRERO  
2016

En este punto, Jacques Lacan introducirá posteriormente la idea de un “estadio del espejo” como experiencia evolutiva universal en la formación del yo. Entre los seis y los dieciocho primeros meses, la forma total del cuerpo le es dada al lactante por una exterioridad a partir de la identificación con un objeto a modo de aprehensión, apropiación. Hasta entonces, el cuerpo no es percibido más que como una serie de sensaciones fragmentadas. El niño, al ver su imagen en el espejo o bien la imagen de otro niño, adquiere la idea de completitud de su

cuerpo. Se percibe a sí en la imagen identificatoria bajo la forma: “yo soy esa imagen”. En este sentido, la identificación es entendida como “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan, 1971: 87). Ésta es, para Lacan, la forma primordial y anterior a la adquisición del lenguaje, que será el núcleo de las identificaciones secundarias. El yo se precipita a partir de una identificación imaginaria, de modo que “lo Imaginario” es el nombre que Lacan da al registro en el que ocurre esta identificación, evidenciando que el estadio del espejo “cumple también una función ejemplar porque nos revela algunas de las relaciones del sujeto con su imagen como Urbild del yo” (1982: 121).

Luego, toda constitución identitaria prosigue su proceso de conformación a través de la incorporación del lenguaje, lo cual contribuirá también a la interiorización de la Ley.

Así, frente a ese placer irrestricto que se derramaba de modo anárquico, el desenvolvimiento del Complejo de Edipo indicará el momento de adquisición del lenguaje por medio del cual se determinan los objetos y los modos de satisfacción accesibles al hablante.

El niño, “desarrolla una investidura de objeto hacia la madre, que tiene su punto de arranque en el pecho materno (...); del padre el varoncito se apodera por identificación” (Freud, 1984: 33). De allí que exprese un particular interés hacia su padre en tanto querría ser como él; “toma a su padre como su ideal” (Freud, 1992b: 99). Lo mismo vale para la niña, con las correspondientes sustituciones. Valga advertir que, para Freud, es la identificación-padre la forma primera de identificación y la de mayor valencia para el individuo.

Ahora bien, mientras por la investidura, el objeto representa para el sujeto lo que éste quiere tener; en el caso de la identificación, el objeto es lo que se quiere ser. Tanto las investiduras de objeto como las identificaciones son modalidades de ligazón afectiva o libidinal con otras personas. Con el término libido, Freud refiere a la “energía, considerada como magnitud cuantitativa -aunque por ahora no medible-, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como ‘amor’” (1992: 86). El nódulo de lo que se denomina “amor” se halla constituido por el amor sexual, cuyo fin último es la cópula. La libido es, por tanto, la energía que activa la pulsión sexual, presentando diversas formas según esté dirigida a los objetos -libido de objetos-, o bien al propio yo -libido narcisista-. Narcisismo refiere, entonces, a la investidura libidinal del yo -hogar originario de la libido- la cual luego se

vuelca a los objetos pudiendo, no obstante, posteriormente volver a mudarse en libido narcisista.

Por pulsión se entiende un impulso endógeno que se inicia con una excitación corporal, un estado de tensión, y cuya finalidad última es precisamente la supresión de dicha tensión. De este modo, el complejo de Edipo nace del refuerzo de los deseos sexuales hacia la madre y ante la percepción del padre como un obstáculo para los mismos. Es por ello que, “la identificación-padre cobra ahora una tonalidad hostil, se trueca en el deseo de eliminar al padre para sustituirlo de su lugar junto a la madre. A partir de allí, la relación con el padre es ambivalente (...)” (Freud, 1984: 33). No obstante, Freud también ha sostenido que “desde el comienzo mismo, la identificación es ambivalente” (1992: 99). La superación de dicho complejo, considerándolo aquí en su forma simple, implica la resignación de la investidura de objeto de la madre, resultando en una identificación con la madre o bien, en un refuerzo de la identificación-padre. El Edipo viene a mostrarle al niño que él no es todo para su madre, forjando la salida del estado de fusión inicial, al advertir que él y su madre son seres separados así como también que la atención de su madre puede focalizarse en otros objetos.

Nos interesa, puntualmente, remarcar que el Edipo como experiencia social señala el momento de la incorporación del lenguaje, punto de imposible retorno para el sujeto. Sujeto es, aquí, quien está atravesado por el lenguaje, por el orden de lo simbólico, el mundo de las relaciones con los otros.

A su vez, el complejo edípico indica la instancia de ingreso al mundo de las sustituciones, al orden de los objetos, donde se abandona una situación de satisfacción total alucinatoria a cambio de otra en la cual es preciso pedir y esperar. De allí que, el sujeto se constituya renunciando a los objetos primeros, reemplazándolos por símbolos de la totalidad perdida, de modo que la madre pasa a ser un significante susceptible de asumir otras significaciones. Así, la entrada en la esfera de la Ley fuerza a la pérdida del goce siendo su recuperación, justamente, el motor de las construcciones identitarias.

El lenguaje, entonces, no sólo participa de la construcción del sujeto sino que, para y en ese proceso, también posibilita la formación del deseo. Ello, ya que “el sujeto nace por estar exiliado (...) del goce no simbolizado, y se orienta hacia un ‘primado genital’ que no es otra cosa que la primacía del significante” (Braunstein, 2006: 43). Estamos sometidos a un juego

de tensión-distensión constante en tanto la tensión es displacentera y exige ser resuelta a fin de experimentar placer.

Un estado de tensión da lugar -como mencionamos anteriormente- a impulsos endógenos denominados por Freud, pulsiones. Distingue dos tipos de pulsiones, la pulsión de vida, “Eros”, y la pulsión de muerte, “Tanatos”, ambas presentes en el ser humano en proporciones variables. La primera pugna por conservar la sustancia viva y reunirla en unidades mayores, mientras que la segunda pretende disolver las unidades y llevarlas al estado inerte. La satisfacción de la pulsión de muerte “se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en tanto enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia” (Freud, 2001: 117).

La pulsión de vida da lugar al deseo ligado al orden discursivo que se expresa como una demanda a otros por ser reconocido como deseante. En cambio, el goce es la abolición de toda demanda. Mientras el deseo corresponde al orden del lenguaje, el goce no está vinculado a nada que lo signifique. El mundo del deseo es el mundo de las carencias, frente a la no admisión de parcialidades por parte del goce. Mientras el deseo procura llegar a un equilibrio, bajar la tensión, el goce es del orden de lo continuo, inconmensurable.

310

El deseo es siempre falta, no se satisface plenamente. El goce es, así, deducido a partir del deseo en tanto se erige como producto de su fracaso. “El goce existe a causa del significante y en la medida en que el significante lo detiene y lo somete a su norma (...)” (Braunstein, 2006: 79). El lenguaje produce el goce como lo que había antes de su intervención, de modo que la prohibición del incesto, de reintegración con la madre, es el efecto del lenguaje que crea el goce y lo define como perdido. Goce y palabra, entonces, se imbrican de un modo inextricable.

FEBRERO  
2016

Es así que, “si el goce tiene que ver con la pulsión es en la medida en que la pulsión deja un saldo de insatisfacción que anima a la repetición” (Braunstein, 2006: 65). El goce como saldo del movimiento pulsional alrededor del objeto denota el tropiezo con un resto que siempre permanece insimbolizado<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cabe aclarar, no obstante, que Freud a fin de referir al resto pre-simbólico, ligado a una aspiración de satisfacción total y sin mediaciones, no sólo empleó el concepto de goce sino también los términos de placer y

Precisamente, el principio del placer nos impone el programa irrealizable de alcanzar un estado de goce. No obstante, no es posible resignar los esfuerzos por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para ello, se puede anteponer la ganancia de placer o la evitación de displacer, si bien de ninguna manera alcanzaremos todo lo anhelado dado que “estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar el contraste y muy poco el estado” (Freud, 2001: 76). Ello supone que sólo podemos experimentar placer como un fenómeno episódico por la satisfacción más bien espontánea de necesidades retenidas.

Por lo tanto, lo perdido, lo reprimido, no se olvida, es el fundamento de la compulsión de repetición; de un anhelo infinito por su recuperación que se manifiesta en el discurso del inconsciente que alimenta y perturba a la cadena significativa. El descubrimiento del inconsciente, supuso la afirmación de que no hay sujeto soberano y transparente a sí, sino que todo sujeto está siempre ya descentrado. El sujeto, podríamos decir, no es dueño de su propia morada. Lo más íntimo, le es Otro, ya que el inconsciente tiene la peculiaridad de ser interno al sujeto y exterior a toda forma de dominio por el pensamiento consciente.

El sistema inconsciente está constituido en gran parte (pero no solamente) por contenidos reprimidos a los que se les ha impedido el acceso a la conciencia, pero que se revelan en una serie de formaciones como los sueños, los lapsus, los chistes, los actos fallidos y los síntomas. Es por ello que, el inconsciente es el refugio de lo reprimido, lo radicalmente excluido en toda organización social y subjetiva.

De este modo, advertimos que una de las primeras condiciones para la producción del sujeto es la restricción respecto a la tendencia natural a un despliegue ilimitado de las pulsiones. En este sentido, Freud encuentra que “el horror al incesto” (1948: 11), que observa en pueblos primitivos, es la forma de dimensionar la existencia de una tendencia a recuperar lo perdido, la situación de plenitud absoluta. En otros términos, el horror al incesto es la otra cara del deseo de incesto, de transgresión, en consonancia con la tesis del complejo edípico, ya que “las primeras mociones sexuales (...) son, por regla general, de naturaleza incestuosa” (Freud, 1948: 126).

---

pulsión, sin distinguir exhaustivamente entre estos conceptos. En cambio, el goce -tal como aquí se lo entiende- ha sido un núcleo primordial del pensamiento de Jacques Lacan.

El incesto como idea evoca la posibilidad de acceder a una articulación con la naturaleza no mediada por la simbolización. Refiere, asimismo y concomitantemente, a la no existencia de límites en la realización pulsional. Es la fantasía de retornar al origen, de ser el padre de uno mismo, y así escapar al orden de la Ley.

En este sentido, Freud presenta a la prohibición de incesto como uno de los tabúes “fundamentales” en tanto fundantes de la sociedad como un todo. Las fuentes del tabú brotan allí donde nacen las pulsiones humanas más primitivas y, al mismo tiempo, más duraderas (Freud, 1948). Por lo tanto, en la base de la obediencia al tabú se vislumbra una renuncia a las pulsiones naturales.

El tabú tienta a ser violado con una fuerza ensalmadora y contagiosa. El placer de violar un tabú subsiste en lo inconsciente, por lo cual quienes obedecen un tabú manifiestan una actitud ambivalente ya que la transgresión les suscita, simultáneamente, repulsión y fascinación.

Ante la interrogación por cómo surgen las prohibiciones fundamentales, Freud presenta el modelo de la horda, donde un padre despótico, que al apropiarse de todas las mujeres y gozar de infinitos privilegios, despertaba tanto la atracción como la repulsión de sus hijos. Así los hermanos, forjando un lazo afectivo a partir de su sentimiento de exclusión respecto al goce total, matan al padre y lo devoran. Ante el sentimiento de culpa y arrepentimiento que ello les suscita, nace la instauración del tótem y, conjuntamente, la prohibición de darle muerte y comerlo. El tótem se constituye, así, en un elemento sagrado, representante del padre muerto.

A partir de allí, comienza un periodo fratricida producto de la rivalidad nacida de la pretensión de ocupar el lugar del padre. En ese marco, nace la ley de la exogamia y la figura de un tercero, la autoridad, que sólo puede funcionar en tanto el lugar del padre no sea encarnado plenamente puesto que, en tal caso, se regresa a la situación inicial de ambivalencia.

Este modelo permite a Freud esquematizar el nacimiento de las prohibiciones fundamentales: incesto, asesinato y canibalismo, entendiendo que éstas se ligan a las apetencias más fuertes e intensas de los pueblos primitivos en términos coincidentes, como vimos, con los deseos primordiales del niño y con los crímenes de Edipo: haber matado a su padre y tomado a su madre como su mujer (Freud, 1948).

El tabú, entonces, refiere a algo que participa de lo sagrado, lo santificado y, al mismo tiempo, de lo peligroso, ominoso, impuro y prohibido. En términos generales, el tabú atañe al carácter sagrado (o impuro) que se confiere a determinadas personas o cosas; a una serie de restricciones de contacto que resulta de ese carácter por temer al contagio y; finalmente, a la sacralidad (o impureza) producto de violar esa prohibición ya que “quien ha violado un tabú, por ese mismo hecho se convierte en tabú” (Freud, 1948: 29).

Finalmente, antes de pasar al abordaje del pensamiento batailleano, nos resta una última consideración. Tanto en el desarrollo del complejo edípico, esquema primordial de la formación del sujeto, como en el modelo de la horda, ilustración de la constitución de la sociedad, hallamos que la ambivalencia, producto de la co-presencia de afectos contradictorios entre sí, fascinación y repulsión, juega un rol primordial.

Ello en tanto, como nos muestra la concepción dual de las pulsiones, “todo investimento afectivo apasionado también entraña una dimensión más siniestra, la del odio y la agresividad” (Stavrakakis, 2010: 221), ya que la inclinación agresiva es una disposición pulsional originaria del ser humano. Puntualmente, “esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte” (Stavrakakis, 2010: 118). Es así que, la hostilidad es el trasfondo de todos los vínculos de amor entre los seres humanos. De allí que Néstor Braunstein hable de la “omnipresencia de la pulsión de muerte como sustrato último de toda acción humana en lo individual y en lo colectivo” (2006: 53). En palabras de Freud: “casi toda relación afectiva íntima y prolongada contiene un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que sólo en virtud de la represión no es percibido” (1992: 96).

Precisamente, la reunión de los sujetos, puede ser un recurso que facilite una vía de escape a las tendencias agresivas, a partir de la hostilización de aquellos que quedan fuera del conjunto. “Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles su agresión” (Freud, 2001: 110). Así, vemos que el sentimiento de hostilidad es temporalmente acallado hacia el interior de un grupo por su desplazamiento más allá de la frontera de exclusión. Sin embargo, la agresividad subsiste en tanto toda ligazón afectiva está atravesada por la ambivalencia. Pulsión de vida y pulsión de muerte se enlazan en el desarrollo de la humanidad.

Habiendo transitado esta breve presentación de algunos núcleos primordiales del pensamiento freudiano en lo que atañe a los orígenes -en consonancia- del sujeto y la sociedad, creemos que estamos en condiciones de avanzar en la elucidación de la matriz teórica de Georges Bataille, valiéndonos de las herramientas conceptuales presentadas hasta aquí en tanto fuertes raíces sobre las que se funda la prosa batailleana.

## 2. La concepción batailleana de la heterogeneidad

### 2.1. Entre la fascinación y el horror, allí donde los límites se erigen y, a la vez, se esfuman.

Adentrarnos en el pensamiento de Georges Bataille exige, a nuestro parecer, partir de una primera distinción que será la base sobre la que se construya gran parte, sino toda, su argumentación posterior. Nos referimos puntualmente a la diferenciación entre el “mundo profano” o de la práctica y el “mundo sagrado”.

El mundo de lo profano es el reino de la técnica y el intercambio, de la medida y la regularidad. Profano es aquel espacio social caracterizado por la conmensurabilidad e intercambiabilidad generalizada de los elementos que lo integran ya que, como sostiene Sergio Tonkonoff, “aquí ningún término posee una composición diferencial tan acentuada como para sustraerse al intercambio –o presentarse- como un valor en sí mismo. Aquí ningún ser o actividad es válido en sus propios términos, sino que se vincula a otro según una relación de funcionalidad medio-fin y de equivalencia económico-jurídica” (2010: 241).

La medida común para esta intercambiabilidad generalizada es el dinero que, aplicable a los diferentes productos de la actividad colectiva, convierte al hombre en una función de los mismos. Profano, así, es el espacio donde cada hombre vale lo que produce, dejando de ser una existencia para sí mismo y deviniendo en una existencia para algo o alguien más. En otros términos: él no es más que una función de la producción colectiva (Bataille, 1979).

En este contexto, el individuo es siempre medio y no fin en tanto el principio que rige su accionar es la utilidad. Más específicamente, todo placer se haya subordinado en él al principio de utilidad, y así, a la conservación y continuación de la actividad productiva. Toda descarga es, entonces, necesariamente mediada y moderada (Tonkonoff, 2010: 242).



Sin embargo, esta forma de consumo, reducible al mínimo necesario para la continuación de la vida individual y social, no agota la cuestión del gasto puesto que la actividad humana no es enteramente explicable por referencia a procesos de producción y conservación. Así, Bataille reserva la noción de “gasto” para aquellos gastos improductivos como “el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas” (1987). Gastos absolutos focalizados en una pérdida que debe ser lo más grande posible para que revele su sentido.

Por tanto, es preciso distinguir el gasto reproductivo, ligado al consumo, del gasto como dilapidación -vinculado a la pulsión de muerte- que tiende a la hecatombe sin poder ser acumulado ni recuperado. Desde esta perspectiva, la producción y el consumo, si bien relevantes para la comprensión de los procesos históricos, no son más que medios subordinados al gasto, revelando así su carácter secundario con respecto a este último (Bataille, 1987).

El gasto, con claras reminiscencias freudianas, remite a las fuerzas excesivas que han de ser excluidas de las organizaciones social y subjetiva si ellas han de ser posibles, dado que precisamente éstas se asientan en la exclusión de los afectos y representaciones ligados a una economía del exceso. La puesta a distancia instituye, como veremos, una categoría especial de objetos, basculares, en el límite no-objetos.

En relación a aquello que resulta excretado, Bataille reserva el nombre de “lo heterogéneo” como “lo que, al mismo tiempo, es rechazado del mundo de la práctica (en tanto que podría destruirlo) y valorizado por liberarse de la subordinación propia de este mundo” (1996: 78).

La mencionada exclusión, también en línea con el planteo freudiano, opera por medio de la instauración de prohibiciones fundamentales que adquieren ese carácter en tanto fundantes del cuerpo social e individual. Corresponde a las prohibiciones, también llamadas *tabúes*, la tarea de apartar y regular la potencia caótica, que amenaza toda constitución social e individual, instaurando a tal fin no sólo los límites de lo representable dentro de ese sistema sino también lo que debe ser valorado y execrado. En este sentido: “las prohibiciones son reglas de

exclusión que delimitan un ámbito de interioridad societal, a la vez que otorgan validez a un conjunto de valores trascendentes y repudian sus anatemas” (Tonkonoff, 2011: 51).

Estas prohibiciones refieren esencialmente a la muerte, al mismo tiempo que, a la actividad sexual. En esta línea, el autor francés postula: “si en las prohibiciones esenciales vemos el rechazo que opone el ser a la naturaleza entendida como derroche de energía viva y como orgía del aniquilamiento, ya no podemos hacer diferencias entre la muerte y la sexualidad.

La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres; y ahí sexualidad y muerte tienen el sentido del ilimitado despilfarro al que procede la naturaleza, en un sentido contrario al deseo de durar propio de cada ser” (Bataille, s/a: 44).

Nos referimos, por lo tanto, a exclusiones motivadas en una pretensión de homogeneidad, frente a la cual se delimita la parte maldita de la vida social, el reino del heteros. Si, entonces, la sociedad puede ser pensada como una grilla de clasificación y valoración, con el fin de su homogeneización, son expulsados los afectos perentorios que viven en el cuerpo (individual y social) y que se presentan como fines en sí mismos, por cuanto sólo buscan su descarga inmediata.

Como reemergencia de esa tendencia del cuerpo a la descarga inmediata que la socialización busca sujetar, el gasto, lo sagrado, aparece esencialmente ligado a lo heterogéneo, a lo radicalmente otro. En palabras de Bataille, “(...) lo sagrado se puede considerar como una forma restringida de lo heterogéneo”<sup>3</sup> (1979, 69).

En este sentido, es posible afirmar que el mundo heterogéneo está compuesto principalmente del mundo sagrado. No obstante, más allá de los elementos propiamente juzgados como sagrados, el mundo heterogéneo incluye, asimismo, todo lo que resulta de gastos improductivos, es decir, todo lo rechazado por la sociedad homogénea como residuos o valor trascendente superior. A saber: los desechos del cuerpo humano y materias análogas -como la basura-; las partes del cuerpo, personas, palabras o actos que tienen un valor erótico sugerente; diversos procesos inconscientes como los sueños o las neurosis; numerosos elementos o formas sociales que la sociedad homogénea no asimila: los parias, las multitudes,

---

<sup>3</sup> La traducción del texto en inglés es propia.

las clases aristocráticas y, en general, quienes rechazan la Ley – pudiendo ser así identificados los locos, ciertos líderes y poetas. Cabe destacar, no obstante, que lo heterogéneo no tiene contenido positivo. Es aquello que fue postulado como lo radicalmente otro, el sin sentido, lo innombrable, cuya emergencia indiferencia, desclasifica, abre a la indeterminación, siendo siempre en la ruptura.

La heterogeneidad social no existe en un estado informe y desorientado. Por el contrario, constantemente tiende a una estructura escindida, de modo que lo heterogéneo constituye una región caracterizada por la oposición de dos polos extremos: puro e impuro (Bataille, 1979). Ello, en tanto la exclusión funda las creencias que se consideran intocables y lo que manifiestamente aparece como repulsivo y peligroso.

Lo heterogéneo, es ambivalente, en un sentido freudiano, ya que es repulsivo y atractivo a la vez y la ambivalencia se registra en ambos polos (puro e impuro).

Asimismo, en el esquema batailleano encontramos no sólo ambivalencia sino también reversibilidad y presuposición mutua. Por la primera se entiende que lo puro puede volverse impuro y a la inversa, mientras que la segunda refiere a que la producción de una sacralidad pura supone la producción de lo excretado impuro en tanto se funda en y a partir de su exclusión.

De igual modo, lo heterogéneo constituye una fuerza tan disolvente como cohesiva, antiestructural y estructurable, (Tonkonoff, 2007: 92), de allí que, no se oponga a la sociedad de modo lineal en el sentido de que donde hay sociedad no hay violencia, sino que representa esa región liminar que no puede ser dicha por el sistema de representaciones de lo homogéneo y que, no obstante, actúa sobre éste. Es, ciertamente, aquello expulsado de la homogeneidad social pero que continúa operando como una exterioridad paradójicamente íntima a la sociedad y al sujeto, que los amenaza tanto como los fascina.

Ello en la medida que, la heterogeneidad no es solamente lo que se excluye para delimitar el espacio de una interioridad, sino también una fuerza cohesiva que liga a los elementos de ese conjunto por la vía del investimento afectivo, dando cuenta de las bases no contractuales del lazo (Tonkonoff, 2007).

## 2.2. El Heteros –Soberano- como representación mitológica.

Si un individuo es sagrado es porque es objeto de la afectividad colectiva siendo así, actuado por la imaginación social en tanto la efervescencia colectiva se posa sobre él determinándolo. Ello en la medida en que las fantasías y el deseo, no son individuales sino del orden de la objetividad social. Ahora bien, no hay objeto pre-determinado a ser el depósito de lo sagrado; no hay nada en él del orden de lo necesario. Se constituyen como objetos liminares, basculares, que participan de la realidad insimbolizable. De allí que se los vincule al disfrute de un goce irrestricto, imposible para los individuos sujetos a la rutina de la producción y el intercambio.

El líder político, el paria o el gran delincuente, son todos ellos función de la multitud. Así, “todo Gran Individuo (puro o abyecto) es un resultado de estados de multitud. Constituye el ‘lugar’ donde las emociones y las imágenes colectivas desatadas encuentran una figura paradójica, y en ella se concentran” (Tonkonoff, 2007: 100). De allí que, la ligazón de cada individuo con este objeto liminar, situado fuera de la masa, es también la causa de la ligazón que los une a todos.

Por lo tanto, es el conjunto lo que produce sacralidad en momentos en que el gasto tiene lugar, y el individuo entra en efervescencia, fundiéndose en la multitud de modo ritual y material.

La multitud como estado es un modo de sociabilidad que se ubica entre la vigilia y el sueño. Su pensamiento se sustenta, fundamentalmente, en ideas-imágenes siendo dominado por asociaciones basadas en el principio de contaminación más que en el de identidad y no-contradicción, donde una cosa es una cosa y su contrario al mismo tiempo. Por lo tanto, resulta fundamental señalar a los fines de este trabajo que, para Bataille, en lo heterogéneo también hay representaciones pero éstas no se hallan estructuradas por el lenguaje de los roles sino por el discurso de los afectos excluidos: el miedo, el asco, la fascinación, el terror. Esto es: son representaciones mitológicas, que convocan los sentimientos de la multitud y los inflaman.

Lo heterogéneo no puede ser objeto de un estudio científico puesto que el dilema que se plantea es cómo conocer lo completamente otro, el afuera. Lo heterogéneo sólo puede ser

abordado míticamente. Tanto el discurso racional como el mítico organizan posibilidades de enunciación y decibilidad, pero mientras el primero se guía por el principio de identidad, el segundo se rige por leyes análogas a las que Freud develara en relación con el mecanismo del sueño: a saber, *las lógicas de la condensación y el desplazamiento*, que rigen también el funcionamiento del inconsciente.

Entonces, se nos impone una breve digresión a fin de dar cuenta de estas lógicas de funcionamiento que encontramos se manifiestan en el discurso mítico, así como en el sueño en tanto expresión del inconsciente. Freud afirma que “el sueño es escueto, pobre, lacónico si se lo compara con la extensión y la riqueza de los pensamientos oníricos” (1987: 287). El contenido manifiesto de un sueño es sumamente corto, conciso, incomprensible, no obstante, a partir de allí pueden derivarse cadenas asociativas que conducen a los pensamientos latentes, siendo éste el primer paso para acceder a los pensamientos inconscientes, que son los que verdaderamente forman el sueño, pero que no se encuentran expuestos cabalmente en el contenido manifiesto del mismo. De este modo, la “condensación” permite explicar el trabajo de compresión que se produce en el sueño al hacer converger diversos pensamientos latentes en algunos contenidos manifiestos. El sueño que recordamos, entonces, no sería más que un resto del trabajo onírico total ya que “la condensación adviene por la vía de la ‘omisión’, pues el sueño no sería una traducción fiel ni una proyección punto por punto de aquellos pensamientos, sino un reflejo en extremo incompleto y lagunoso” (Freud, 1987: 289). No obstante, ello no implica que se produzca una pérdida de información así como tampoco una relación de representación proporcional. Valga advertir, asimismo, que el grado de condensación es indeterminable.

Así, sólo ingresan en el sueño aquellos elementos que condensan la mayor cantidad de cadenas asociativas, por lo que “han sido recogidos en el contenido del sueño porque pueden exhibir los contactos más ricos con la mayoría de los pensamientos oníricos, y por tanto figuran ‘puntos nodales’ donde se reúnen muchísimos de los pensamientos oníricos (...) Cada uno de los elementos del contenido del sueño aparece como ‘sobredeterminado’, como siendo el subrogado de múltiples pensamientos oníricos” (Freud, 1987: 291).

Por otra parte, el “desplazamiento”, es el efecto de la censura onírica en la medida en que opera como mecanismos de defensa del yo frente a aquellos pensamientos a los que el yo no

quiere hallarse expuesto. Sucede aquí “una transferencia y un desplazamiento de las intensidades psíquicas de los elementos singulares” (Freud, 1987: 313) en tanto en la formación del sueño se despoja de intensidad a los elementos esenciales sobre los que recae un gran interés, sustituyéndolos en su lugar por otros de valor ínfimo en los pensamientos oníricos.

Ahora bien, “entre el mundo mítico y el onírico existe, sin embargo, una importante diferencia: sólo el primero es capaz de promover una relación directa entre las emociones, ideas e imágenes (percibidas, sugeridas o imaginadas) y la acción” (Tonkonoff, 2011: 52). El mito es un tipo de discurso que constituye materialmente un campo capaz de estructurar fuertemente las posibilidades de acción, la percepción y los afectos de los sujetos a los que interpela.

La sociedad deviene, así, una constante productora de residuos inconscientes, en tanto modo de producción de sí misma. Nos encontraremos entonces, con una región liminar que, si bien no puede ser dicha por el orden de lo homogéneo, éste no obstante procura nombrarla, nombrar lo innombrable, para asignarle un lugar, no pudiendo hacerlo más que por un discurso ambivalente, fronterizo, imposible, que da lugar a la construcción de seres imposibles como el hombre-lobo o el loco-moral.

320

FEBRERO  
2016

La producción de Grandes Individuos constituye, por tanto, un modo de producir la sociedad ya que éstos representan la total transgresión o el total goce, como lo que está prohibido, y así implican un modo de tratar los afectos reprimidos, en tanto los individuos gozan por su intermedio. En este sentido, la multitud y el ser mito-histórico son parte de un mismo dispositivo: el líder es una función de la multitud en tanto proyección colectiva de afectos reprimidos, a la vez que la multitud se constituye a partir de la identificación con el líder.

Lo heterogéneo, entonces, es capaz de encarnarse en existencias diversas, entre las cuales se establecen formas múltiples de comunicación y contagio dando lugar, a partir de su intersección, a la emergencia de la creatividad y de configuraciones originales, como lo será el Fascismo para Bataille (1987).

Grandes Individuos los cuales despliegan la función social de representar lo radicalmente otro, para los seres sujetos a la rutina de la producción y el intercambio. Por consiguiente,

en tanto dispositivo mítico, el Gran Individuo es, por tanto, Soberano en tanto imaginizado como quien dispone de una existencia ilimitada, de una condición no alienada. “Operación que constituye para los espectadores una especie de fiesta vicaria, por persona interpuesta” (Tonkonoff, 2010: 244). Así, proyectando sobre él, un gasto desenfrenado e inútil, los individuos se reconocen y se funden en un movimiento donde prima una comunicación sensitiva e irracional. De modo que el Individuo soberano refleja -pero también desencadena- esta emoción colectiva dado que es el punto de imputación de estos estados de multitud.

Por ello mismo, el Gran Individuo acostumbra a ser el topos de la transgresión absoluta como gasto de riquezas, de energías, de vida propia o ajena. Es una función del gasto que representa lo que los individuos -seres sujetos a un proyecto y al ahorro- no pueden alcanzar.

Finalmente, advertimos que el espacio homogéneo y el espacio heterogéneo, no constituyen esferas diferenciadas que se excluyan mutuamente, sino que entre ambas se producen vínculos estrechos, que denotan la imposibilidad de pensar la constitución de una separada de la otra. “El topos del soberano es, en este sentido, el borde de la significación: frontera de –y pasaje al- sinsentido. (...) No pertenece al adentro pero tampoco exactamente al afuera, su lugar es el umbral, la zona de tránsito entre el sentido y su exterioridad, entre la ciudad y su afuera, y entre el individuo y su pérdida” (Tonkonoff, 2007: 95).

### **3. Los avances laclauianos en torno a la heterogeneidad**

#### **3.1. La lógica de la hegemonía: reminiscencias lacanianas.**

Arribados a esta instancia, y a fin de adentrarnos a la reconstrucción del pensamiento de Ernesto Laclau en relación a la heterogeneidad, partimos de su énfasis coincidente con el planteo batailleano en la necesidad de pensar al orden social no como mera estructura cognitiva o lingüística, sino también afectiva, siendo ese goce -imposible y no obstante operante- lo que le da forma, la informa. El goce (o el gasto en términos batailleanos), es visto aquí también como aquello que no se puede simbolizar, algo distintivo, irreductible al sentido, a lo simbólico. En términos sociales, representaría esa plenitud mítica concentrada en una totalidad transparente a sí.

Se trata, por tanto, de un elemento constitutivo, que pese a ser extirpado mediante el proceso de socialización, no cesa de influir en las subjetividades e identificaciones. Así, para Laclau,

el orden del goce, del afecto, tiene un rol primario en la construcción discursiva de lo social. Es por el ello que afirma: “(...) no considero al discurso como algo limitado a lo lingüístico en su sentido más restringido, sino como un complejo relacional del que el goce es un elemento constitutivo” (Laclau, 2008: 375).

Así, las identidades se encuentran “(...) constitutivamente dislocadas” (Laclau, 1997: 73) dado que, como vimos, una incompletitud constitutiva afecta al orden discursivo de modo que su cierre total es una imposibilidad no fáctica sino estructural. Todo sistema padece de una falta que le es inherente en tanto se erige en torno de un lugar vacío, que impide la presencia de un fundamento último a partir del cual construir identificaciones. Por tanto, coincidentemente con Bataille, ese goce perdido y no obstante operante, supone la imposibilidad de actualizar plenamente la unidad de la sociedad en la medida en que, nos dirá Laclau, existen actos parciales de institución política, de producción contingente del lazo social, que nunca cristalizan en un “efecto Sociedad”. Entonces, dicha dislocación muestra el carácter contingente de las identificaciones.

Más aún, las diferentes operaciones de significado bastarían solo para explicar las “formas” que adoptan las suturas parciales y contingentes del sistema pero no la “fuerza” de las mismas.

322

FEBRERO  
2016

En este sentido, emerge la noción de “hegemonía” como la investidura en un objeto parcial de una universalidad imposible, de modo que dicho objeto “no es una parte de un todo, sino una parte que es el todo” (Laclau, 2009:146).

Al respecto, Laclau apela al legado psicoanalítico haciendo hincapié en la mutación radical que Lacan introduciría con respecto al pensamiento freudiano a partir de la introducción del “objeto a” como objeto de la pulsión.

En este sentido, Lacan identifica a lo Real como aquello que escapa a la simbolización. Impensable e irrepresentable, puede ser captado por la negativa, por las alteraciones que se suscitan en el orden de lo Simbólico ya que las experiencias disruptivas denotan la incapacidad constitutiva de dicho orden para representar lo Real. Esta falta en lo Simbólico, en la cadena significante, es falta de lo Real, del goce castrado en el curso de la socialización.



La realidad, en cambio, “(...) no es otra cosa que montaje de lo Simbólico y lo Imaginario” (Lacan, mimeo).

Es así que, Lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico son para Lacan tres órdenes de la existencia, tres registros que se encuentran relacionados en un nudo borromeo, inescindibles y sin vinculación cronológica entre sí.

Ahora bien, hay restos de cuerpo que permanecen no simbolizados, que son del orden de lo Real, condensan el goce y se constituyen en motores de deseo. Por lo tanto, designan el exceso sobre la satisfacción, el efecto real que se produce por el orden discursivo. Es la medida del goce faltante y por ello, lo que el sujeto pierde y, a la vez, la razón de su movimiento pulsional.

Ello implica trascender la díada madre/hijo y con ello la mera evocación a un goce perdido e irrecuperable, adicionando un tercer elemento (simbolizado en el pecho materno pero susceptible de asumir diversas configuraciones), el cual deviene objeto de pulsiones pasibles de ser satisfechas parcialmente. En este sentido, argumenta: “la totalidad mítica, la díada madre/hijo, corresponde a la plenitud no alcanzada, evocada -como su opuesto- por las dislocaciones ocasionadas por las demandas insatisfechas. La aspiración a esa plenitud o totalidad, sin embargo, no desaparece simplemente, sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos, esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de la universalidad imposible” (Laclau, 2009:147).

En el proceso de articulación hegemónica, ese objeto parcial que encarna una plenitud mítica -y por tanto, deviene el nombre de una ausencia-, se constituye en objeto de goce. Más aún, el orden de lo afectivo alimenta ese proceso, no habiendo afecto que no se constituya sino a través de una operación catéctica en el interior de una cadena significativa.

### 3.2. Topos de lo heterogéneo

En este punto resulta crucial exponer algunas líneas en cuanto a la lectura de Laclau respecto de la lingüística saussureana. El planteo estructuralista de Saussure postula que un signo lingüístico es una entidad biplánica compuesta por un significante y un significado siendo su relación de modo tal que para determinar el significado de un significante debemos remitirnos

a otro significante cuyo significado debemos buscar y así sucesivamente. Todo significante, por tanto, remite a otros, para atrás y para adelante, y así se significa pero sin posibilidad de encontrar una huella inicial, un fundamento último, no hay telos ni arjé. Es decir, cada signo significa por la diferencia de significados con otros signos. De este modo, un principio esencial de la lingüística saussureana sostiene que el lenguaje es un sistema de diferencias. De allí que Saussure, haya introducido la idea del carácter arbitrario del signo así como del carácter relacional del lenguaje. En otras palabras, “ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultado de este sistema” (Derrida, 1968). Ello implica que no hay presencia antes y a la cual puedan referir el significado ni el significante. No hay plenitud del sentido, ni sujeto, sustancia, ente o cosa a priori del juego de las diferencias. En otros términos, el sentido es efecto de un momento de sutura dentro de ese mismo juego que permite sedimentaciones siempre contingentes.

En este sentido, si todo elemento ocupa una posición diferencial y los valores no se definen más que por su diferencia, las partes son inscriptas en una estructura que trasciende y explica sus elementos. En este marco, cada acto de significación implicaría a una totalidad cerrada y plenamente constituida.

Frente a ello, Laclau postula que el límite no puede ser una diferencia más sino una “exclusión”, que se oponga a la totalidad del sistema de diferencias. Este elemento excluido se erige así como límite del juego de diferencias y será precisamente lo que le permitirá a las mismas constituirse como sistema.

De este modo, reconociendo el principio saussureano de que cada elemento del sistema constituye su identidad en la medida en que es diferente de los otros y, por tanto, de que toda identidad lleva inscripta en sí algo diferente de sí porque se constituye como diferencia, Laclau continúa su argumentación y se distancia de Saussure, sosteniendo que es necesario que esas diferencias se cancelen para entrar en una relación de equivalencia, y ello lo permite el hecho de que esos elementos diferentes comparten la pertenencia al lado interno de la frontera de exclusión. De allí que, lo que está más allá del sistema lo amenace y, paradójicamente, lo constituya.

Encontramos, entonces, que cada uno de esos elementos diferenciales va a encontrarse escindido sobre la base de dos tipos de lógicas: de la “diferencia” y de la “equivalencia”. Por la primera, se hace mención a que “cada elemento del sistema sólo tiene una identidad en la medida en que es diferente de los otros” (Laclau, 1996:72), mientras que por la segunda, se produce cierta equivalencia entre dichos elementos en la medida en que, a pesar de su identidad diferencial, coinciden en su oposición a un exterior constitutivo que es precisamente el que posibilita la sistematicidad del sistema.

Ahora bien, “una cadena equivalencial no sólo se opone a una fuerza o un poder antagónico sino también a algo que no tiene acceso al espacio de la representación como tal” (Laclau, 2009:175). No obstante, oposición no supone aquí negatividad (como en la relación antagónica) sino un mero “dejar aparte”, de modo que lo que está fuera no da forma de ningún modo a los que está dentro. Por lo tanto, se trata de una ruptura más radical que aquella implicada en la exclusión antagonística puesto que ésta presupone la existencia de un espacio común sobre el cual se erige la diferencia. Diferencia que es así representable. Es, precisamente, en esa exterioridad respecto del espacio de representación como tal donde Laclau ubicará la heterogeneidad.

Un buen ejemplo de ello, serían los “pueblos sin historia” de Hegel, que no determinan en modo alguno cuáles son los pueblos históricos en tanto están fuera de la historia como tal. Esta es una de las formas de la heterogeneidad social: no posibilidad de ser representada en ninguna ubicación estructural dentro de los dos campos antagónicos.

No obstante, los pueblos sin historia de Hegel denotan que cuando el problema de lo heterogéneo es visto desde una perspectiva de la representabilidad plena, de una lógica totalizante (la historia como un relato unificado por la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas), conlleva su desestimación, negándoles su historicidad. Dado que esta perspectiva requiere suponer un espacio saturado, lo heterogéneo debe quedar reducido a una presencia marginal.

Sin embargo, para Laclau, el campo de la representación es “un espejo turbio y roto, interrumpido constantemente por un real heterogéneo al cual no puede dominar simbólicamente” (Laclau, 2009:177).

De allí que avance en una segunda aproximación hacia la noción de heterogeneidad a partir de la exploración del término lumpenproletariado en Marx, tamizada por la lectura de Stallybrass al respecto. Ello conduce a Laclau a sostener que la heterogeneidad anida también en la relación antagónica (Laclau, 2009).

El lumpen aparece inicialmente ligado a la exterioridad pura, cuya expulsión del campo de la historicidad “es la condición misma de posibilidad de una interioridad pura, de una historia poseedora de una estructura coherente” (Laclau, 2009:181). Ello por cuanto remite a los sectores de la sociedad que no tienen una inserción clara en el orden social, caracterizados por su distancia del proceso productivo.

Ahora bien, la categoría de lumpen extiende sus efectos sociales más allá de los sectores bajos, en tanto el parasitismo del lumpen es reproducido en la cumbre de la sociedad burguesa por la aristocracia financiera cuya riqueza no deriva de actividades productivas. Así, en la medida en que se va ampliando ese espacio de exterioridad respecto de la esfera de la producción, se ve amenazada la coherencia interna del mundo “histórico”.

Simultáneamente, el lumpen como lo heterogéneo deja de representar una exterioridad pura, inasimilable.

326

FEBRERO  
2016

Ello quedaría claramente de manifiesto en la caracterización marxista del Bonapartismo en tanto de la lectura de “El Diociocho Brumario de Luis Bonaparte” es posible inferir que aquel no habría sido la expresión de un interés de clase sino que se habría sustentado en una base social heterogénea. Heterogeneidad que no puede ser subsumida bajo una única lógica interna.

De allí que, bajo la lectura de Stallybrass, el lumpen constituye no una clase sino más bien un grupo susceptible de articulación política, siendo ésta absolutamente constitutiva del lazo social. Esto es: un grupo cuya identidad emerge sólo a posteriori de la articulación política.

Arribado a esta instancia, Laclau avanza en la identificación de formas de lo heterogéneo que se encuentran operando no ya en los márgenes del diagrama sino, por el contrario, dentro de él.

Así, entiende que “el antagonismo presupone la heterogeneidad” (Laclau, 2009:188) puesto que la resistencia de la fuerza antagonizada no puede derivarse lógicamente de la definición conceptual del trabajador como vendedor de su fuerza de trabajo sino del trabajador concreto que resiste la extracción de plusvalía. Por lo tanto, el antagonismo no es inherente a las relaciones de producción. Igualmente, de ello se sigue que los puntos de disputa sólo pueden definirse contextualmente y nunca a priori.

En otros términos, la heterogeneidad así entendida reside también en “la materialidad del significante que resiste la absorción conceptual” (Laclau, 2009:191).

Por otra parte, la heterogeneidad también es ubicada en el particularismo de las demandas equivalenciales, así como en el particularismo que impide a otras incorporarse a la cadena equivalencial.

Por lo tanto, en términos laclaunianos, nos encontramos, primeramente con la heterogeneidad como puro exceso; absolutamente deslindada del espacio de interioridad societal en tanto mero producto de un “dejar aparte”. Por tanto, imposible de representar de algún modo.

Ahora bien, en la pretensión de ser consecuente con su planteo de la imposibilidad de la “Sociedad”, debe señalarse que la exterioridad habita en el corazón del orden social, siendo constitutiva del lazo social. De modo que, nada sería completamente externo o interno.

327

FEBRERO  
2016

De allí que, Laclau afirme que esa radical otredad no es puro exterior sino que está ya siempre operando en la relación antagónica, como ese vacío que hace posible la significación. Así, la heterogeneidad es identificada a lo Real en términos lacanianos.

De este modo, el lugar que se reserva a la heterogeneidad en el pensamiento laclauniano, coincidentemente con los postulados batailleanos, recuerda a ese goce irrestricto anterior a toda simbolización y que paradójicamente permanece como una “extimidad íntima” (Lacan, 1988: 171), núcleo de imposibilidad encerrada como lo más íntimo y, no obstante, lo más inaccesible al sujeto. “Extimidad” (Alain Miller, 2010) que, podría afirmarse sin titubear, funda el psicoanálisis freudiano y laciano en tanto habilita la posibilidad de pensar un sujeto no idéntico a sí.

Ahora bien, en un esfuerzo de topologización a fin de dar cuenta del carácter constitutivo de la heterogeneidad con respecto a lo social, Laclau la ubica en la materialidad y el particularismo propio de las demandas equivalenciales. Este último desplazamiento, podría aducirse desdibuja – a la vez que resta potencia explicativa- al concepto de heterogeneidad, fundamentalmente a su dimensión radical.

Ello, puede advertirse más claramente, en comparación con el planteo batailleano, quien partiendo igualmente de una heterogeneidad constitutiva, éxtima, habilita la posibilidad de asir un concepto de heterogeneidad que reaviva su radicalidad al tiempo que manifiesta mayor riqueza analítica. Cuestión que, consideramos no sólo se liga a la tan mentada dualidad anidada en la concepción batailleana de la heterogeneidad, sino más bien a la interpretación dual de la noción de representación, lo cual permite trabajar con una otredad irrepresentable conforme los cánones de lo homogéneo que, no obstante, insta –en tanto fuerza igualmente amenazante y cohesiva- a ser representada por medio de un discurso que no puede sino crear seres imposibles.

#### **4. Más allá de los parecidos de familia....**

En el recorrido que hemos propuesto advertimos, primeramente, que problematizar los límites de lo social implica, desde una perspectiva freudiana-batailleana, dar cuenta de las prohibiciones estructurantes de ese orden. Ello en tanto son estos imperativos de exclusión los que fundan la ficción de la sociedad como un todo. Si ésta es una estructura cognitiva y valorativa -economía restringida de los afectos, la producción y el saber- sólo lo es en la medida en que expulsa fuera de sí la afectividad radical, esa potencia caótica relegada a lo inconsciente, que amenaza toda constitución social y subjetiva.

Por ello, no nos encontramos en el planteo batailleano con un exterior completamente ajeno al espacio de interioridad societal que en nada lo interpele, ni con una exterioridad íntima a dicho espacio devenida en expresión de la materialidad y el particularismo de demandas.

Se erige, en cambio, la heterogeneidad como gasto a fondo perdido, no recuperable, que se tiene a sí mismo como fin. Violencia que, sin contenido positivo que la predetermine, se define como la “parte maldita” de la vida social, lo excluido para que ésta funcione, pero que no se le opone de modo lineal, sino que pervive en toda constitución subjetiva.

Por el contrario, recuperando la lectura freudiana de la hostilidad como indisociablemente unida a la atracción libidinal por intermedio de la pulsión de muerte-pulsión de vida, Bataille piensa una exterioridad paradójicamente íntima que amenaza tanto como fascina, siendo por ello mismo, disolvente y, a su vez, cohesiva. Esto dado que, lo heterogéneo, no es solamente lo que se excluye para delimitar el espacio de interioridad societal, sino también una fuerza religante que liga a los elementos de ese conjunto.

Otredad radical que es encarnada en sus dos extremos: puro e impuro, lo que debe ser valorado y lo que debe ser execrado, a partir de seres mito-históricos, puntos de condensación de la afectividad colectiva.

Heterogeneidad irrepresentable, entonces, conforme los patrones discursivos de lo homogéneo, “impensable” en esos marcos. No obstante, precisamente su radicalidad compele a su representación, no pudiendo dar lugar más que a discursos ambivalentes, híbridos, donde las imágenes tienen un rol prioritario. Podríamos decir que, de algún modo, Bataille desdobra la noción de representación, diferenciando entre la forma de representación propia del discurso racional y aquella guiada por la contaminación en tanto representación mitológica de objetos basculares. Por lo tanto, para Bataille, la representación opera también allí pero conforme un discurso paradójico que pretende nombrar aquello que no puede ser dicho.

329

FEBRERO  
2016

En términos similares, si nos remitimos al pensamiento lacaniano también encontramos en el proceso de investimento del “objeto a” la asignación de un lugar prioritario al orden de lo Imaginario. Por ello, si como vimos anteriormente la lógica laclauiana de la hegemonía operaría en los mismos términos que la lógica del “objeto a”, cabe advertir, no obstante, que para Lacan ésta última se halla íntimamente ligada a la lógica del fantasma, cuestión relegada en la prosa laclauiana.

En este sentido, siguiendo el planteo de Braunstein, Lacan nos hablaría de dos goces del cuerpo, fuera del orden de lo Simbólico, inefables, que en tanto tales coinciden en su oposición al “goce lenguajero”, regulado por el significante. La distinción entre dos formas de goce corporal se sostiene en el corte entre lo Real previo y lo Real posterior al discurso que éste mismo engendra si bien lo Real posterior se mantiene ajeno a lo discursivo. En este sentido, introduce la noción de “goce del Otro” para hacer referencia a un goce corporal, que

no se pierde sino que emerge paradójicamente producto del paso por el lenguaje pero fuera de él.

Lo que vivenciamos como la realidad siempre falla, es decir, nunca logra recubrir totalmente lo Real. Ahora bien, “este real (la parte de la realidad que permanece no simbolizada) regresa bajo el aspecto de apariciones fantasmales” (Žižek, 2007: 118).

Es así que, se vislumbra la necesidad de distinguir al goce del Otro, del goce del ser: “el goce se ha refugiado en la fantasía inconsciente (...) que evoca un goce del Otro sofocante y devorador vinculado por la ‘tripera’ al cuerpo mítico de la Madre (...)” (Braunstein, 2006: 75). En términos similares Stavrakakis (2010) diferencia dos tipos de *jouissance*. Por un lado, *jouissance* del cuerpo, pre-simbólica, plena, extirpada durante el proceso de socialización, y por otro lado, *jouissance* fantasmática, que se asienta en la promesa imaginaria de recuperar nuestro goce perdido/imposible.

El goce, mítico y ligado a lo Real, anterior a la significación fálica, es declinado. No obstante, reaparece en el inconsciente que “trabaja con una materia prima que es el goce y la transforma en un producto que es discurso (...). El inconsciente consigue pasar algo de su contrabando gocero (...)” (Braunstein, 2006: 74).

330

FEBRERO  
2016

El soporte de los fantasmas se funda en la promesa de recapturar con plenitud el goce que se perdió en forma irreparable en el curso de la socialización. Dicho en otros términos, el fantasma da cuerpo a aquello que escapa a la realidad, a la brecha que separa la realidad de lo Real, impidiendo el cierre de aquella en un todo autosuficiente. De allí que emerja una “relación (...) estructurada mediante las fantasías” (Žižek, 2007: 44).

Lacan identifica la fórmula “\$ ? a” como la lógica del fantasma. Al respecto, manifiesta: “recuerdo que la \$ representa, tiene el lugar en esta fórmula de lo que retorna concerniente a la división del sujeto, se encuentra al principio de todo el descubrimiento freudiano y consiste en esto: que el sujeto está por una parte barrado de lo que lo constituye propiamente en tanto función del inconsciente.

¿Esta fórmula es algo que tiene un lazo, una conexión entre este sujeto así constituido y otra cosa que se llama a? Es un objeto del que yo extraigo la lógica del fantasma que consistirá en determinar el estatuto en una relación lógica” (Lacan, mimeo).



El fantasma representa la falta mediante la función de lo que Lacan llama el objet petit a, el objeto causa de deseo, que plasma en un doble movimiento la falta en el Otro y la promesa de un encuentro milagroso con la jouissance perdida. En otros términos, el objet petit a, encarna el vacío que motiva el deseo, y es simultáneamente el elemento que oculta este vacío en tanto pretensión de colmarlo.

El fantasma promete un recubrimiento completo de la falta. Ahora bien, contiene una dimensión obscena que se concentra en el “robo del goce”, por medio de la idea de que Otro ha sustraído nuestra jouissance. “Preserva nuestra fe en la existencia del goce perdido y en la posibilidad de recuperarlo –una fe fortalecida por el goce parcial que obtenemos de nuestra experiencia-, pero proyecta su realización plena en el futuro, cuando logremos recobrarlo del Otro que nos la ha robado” (Stavrakakis, 2010: 225). Es así que, “el Otro con mayúsculas, es representado siempre para el sujeto por alguien en lo Imaginario, por otro con minúsculas” (Braunstein, 2006: 58), de modo que “hay goce de uno que goza atribuyendo un goce al Otro que lo tomaría a él como su objeto” (Braunstein, 2006: 107). El yo toma función de objeto en el fantasma.

Este goce del Otro, precisamente porque pertenece al registro del fantasma no deja de tener efectos inhibitorios, angustiantes, a veces estimulantes motivados en la imposibilidad de acceder, descifrar y apropiarse del goce ajeno. Así, la expresión goce del Otro refiere al Otro como sujeto del goce, es decir, al Otro como el que goza y no al Otro como objeto del goce de uno ya que es imposible gozar del Otro.

A su vez, el fantasma es un recurso frente al deseo del Otro y, por consiguiente, un remedio contra la angustia que genera la incertidumbre de no poder descifrarlo y, en última instancia, contra la posibilidad de la existencia de un goce incommensurable.

Para finalizar, señalamos por lo tanto que resta inexplorada en la producción de Ernesto Laclau, si ha de ser consecuente con la apropiación lacaniana, la ligazón existente entre la hegemonía, la heterogeneidad y la lógica del fantasma, a través de la lógica del “objeto a” como su punto de encuentro. Así mismo, el lugar que en ello corresponde al orden de lo Imaginario es igualmente desestimado. Ello lo conduce a teorizar sobre la heterogeneidad imbuido de una necesidad, prácticamente formal, de explicitación, de asignarle un lugar en su

esquema conceptual pero sin dimensionarla en toda su potencialidad, lo cual, en cambio, creemos que el planteo batailleano aborda más acabadamente.

## Bibliografía

- Bataille, Georges (1987) “La Noción de Gasto”, en *La Parte Maldita*, Barcelona, Icaria.
- (s/a) “Lo Prohibido y la Transgresión” en *El Erotismo*. Scan Spartakku, Revisión TiagOff.
- (1996) *Lo que Entiendo por Soberanía*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- (1979) “The Psychological Structure of Fascism” en *New German Critique*. Número 16, Winter, pp. 64-87.
- Braunstein, Néstor (2006) *El goce: un concepto lacaniano*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (1968) “La Différance”, conferencia dictada en la *Sociedad Francesa de Filosofía*, 27 de enero de 1968. <http://web.archive.org/web/20071010073159/www.jacquesderrida.com.ar/> [13 de mayo de 2014].
- Freud, Sigmund (1992a) “Dostoievski y el Parricidio” en *Obras Completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2001) “El malestar en la cultura” en *Obras completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1984) “El yo y el ello” en *Obras completas*. Vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1992b) “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1948) “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” en *Obras completas*, Vol. II, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lacan, Jacques (1971) “El estadio del espejo como formador de la función del Yo” en *Escritos I*, México, Siglo XXI.
- (mimeo) *Seminario XIV, La lógica del fantasma (1966-1967)*.
- (1982) “Tópica de lo Imaginario” en *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Buenos Aires, Paidós.
- Laclau, Ernesto (2008) “Atisbando el futuro” en Marchart, Oliver, Critchley, Simon, *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (1997) “Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía” en *Ágora, Cuadernos de Estudios Políticos*. Número 6.
- (2009) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Miller, Jacques (2010) “Enemigos éxtimos” en *Página 12*, 8 de abril de 2010, Sección Psicología. <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-143452-2010-04-08.html> [11 de noviembre de 2015].
- Stavrakakis, Yannis (2010) *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Tonkonoff, Sergio (2007) “Acerca del Crimen, el Criminal y las Reacciones que Suscitan” en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. Número 23, Buenos Aires, pp. 123-156.
- (2010) “Batailleanas. Notas para una sociología del margen” en Sozzo, Máximo (Comp.), *Por una sociología del control social: ensayos en honor a Juan S. Pegoraro*, Buenos Aires, Del puerto.
- (2011) “Mito-lógicas. La cuestión criminal en el centro de la cultura” en Gutiérrez, Mariano (Comp.), *Populismo punitivo y justicia expresiva*, Buenos Aires, Fabián J. Di Plácido Editor.
- Žižek, Slavoj (2007) *El acoso de las fantasías*, Buenos Aires, Siglo XXI.

