

LA PULSIÓN DE MUERTE: APUNTES PARA UNA INVERSIÓN SEMÁNTICA DEL PARADIGMA INMUNITARIO DESDE EL PSICOANÁLISIS

José Cabrera Sánchez*
*Escuela de Psicología,
Universidad Austral de Chile,
Puerto Montt, Chile*

Resumen: Dada su privilegiada participación en el dispositivo de sexualidad, el psicoanálisis sería parte de una profusa red de tecnologías disciplinarias y normalizadoras comprometidas con el despliegue despolitizante de la biopolítica. Propondremos una interpretación del polémico concepto freudiano de pulsión de muerte desde la perspectiva del paradigma inmunitario desarrollado por Roberto Esposito. La pulsión de muerte participaría del carácter aporístico de lo inmunitario, ya que permite una apertura a la productividad de lo negativo y a la inclusión de la alteridad en el tejido del sí mismo.

Palabras clave: Biopolítica. Psicoanálisis. Pulsión de muerte. Paradigma Inmunitario.

Introducción

Foucault (2008), en *La voluntad de saber*, le asegura al psicoanálisis una dudosa membresía al interior del *dispositivo de sexualidad*, prerrogativa que se arrogaría al ser considerado como una técnica privilegiada para producir un saber sobre lo sexual, y que, simultáneamente, es una forma sutil y eficiente para incluir – y produ-

* E-mail: jcabrera@spm.uach.cl

cir – a los sujetos dentro de los límites de acción del *biopoder* debido a los efectos disciplinantes y normalizadores que se derivan de su ejercicio. Es este el espacio conceptual donde Foucault ubicará al psicoanálisis, en una forma tal de compromiso que llega a afirmar que la “historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis” (Foucault, 2008, p. 125).

Debido al protagonismo que Foucault le atribuye al psicoanálisis dentro del dispositivo de sexualidad, éste parece condenado a ser el blanco de un cuestionamiento político que ve en él una refinada técnica de sujeción, ya que su accionar resultaría indisociable de toda una serie de efectos de subjetivación que arraigan a los sujetos de tal forma dentro del campo del biopoder que sus líneas de fuerza atraviesan “materialmente en el espesor mismo de los cuerpos ... [ya que existe] una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural” (Foucault, 1992, p. 156).

Según la interpretación que Foucault realiza, hay razones fundadas para dudar de los efectos políticos que se desprenden del saber y praxis del psicoanálisis. Empero, nuestra intención es poner de manifiesto que el discurso psicoanalítico puede aportar en la reflexión que actualmente se produce dentro del campo de la biopolítica, particularmente en lo que se refiere a la formulación de estrategias de resistencia capaces de oponerse a la reducción del sujeto a su pura condición de vida desnuda (Agamben, 1998), con los efectos de desfundamiento político y ético que resultan de tal reducción, y que parecen ser el destino del ser humano bajo las condiciones que le son impuestas por la organización biopolítica del poder.

Intentaremos mostrar la posibilidad de que un concepto esencial del psicoanálisis, como lo es la pulsión de muerte, resulte una figura factible de analizar desde una perspectiva que lo haría partícipe de las aporías del paradigma inmunitario desarrollado por Roberto Esposito (2003, 2005, 2006a), como parte de su concepción de una biopolítica afirmativa, y que en tanto tal, hace posible suponer que la participación del psicoanálisis en el campo biopolítico acepta una reformulación crítica respecto de los efectos de subjetivación que es capaz de promover. Sin negar la participación del psicoanálisis dentro de los márgenes de la biopolítica y sus dispositivos, sería factible sostener, en clave foucaultiana, que su participación *en* el dispositivo es también su posibilidad de resistir *al* dispositivo.

El paradigma inmunitario: implantación y negatividad productiva

El desarrollo teórico de la noción de biopolítica ha seguido una serie de caminos que, partiendo desde un presupuesto compartido, resul-

tan divergentes y hasta contrapuestos. Un ejemplo de lo recién señalado se aprecia al comparar las perspectivas elaboradas por Agamben (1998, 2010a, 2010b) con las de Hardt y Negri (2000), cuyas expresiones más elocuentes se encuentran establecidas en textos como *Homo sacer*, del primero, e *Imperio*, de los segundos. Para Agamben, el desenlace lógico de la biopolítica es una *tanatopolítica*, punto de llegada de un poder soberano que ha hecho del estado de excepción la regla permanente de su funcionamiento y que encuentra la expresión de su lógica ya no en la *polis* sino en el campo de exterminio. Para Hardt y Negri, en tanto, es posible una reformulación de la biopolítica que haga de ella una estrategia de resistencia que se fundamenta en el carácter positivo y productivo de la propia vida, un carácter que la hace potencialmente indómita a los avances de un poder que pretende regularla e infiltrarse en cada uno de sus intersticios para asegurar su eficacia.

Las dos grandes dimensiones en que la biopolítica, después de Foucault, parece desplegarse han sido calificadas respectivamente como biopolíticas negativas, cuando suponen una consumación trágica y mortífera, o como biopolíticas afirmativas, cuando admiten un potencial liberador y productivo. Entre estas dos dimensiones podemos situar los planteamientos de Roberto Esposito, los que si bien podrían ser ubicados directamente dentro de las filas de la biopolítica afirmativa, encarnan a nuestro juicio una aporía en que se conjugan ambas posibilidades de desarrollo de la biopolítica, fusionando –al mismo tiempo que distinguiendo– en la figura de la inmunidad tanto las formas de una administración de la vida que la conducen a su disolución, como también la posibilidad de una intrincación entre la vida y la negatividad capaz de mostrarse productiva y abierta a la alteridad.

Esposito delimita la especificidad conceptual de la categoría de inmunidad a partir de la deconstrucción de la noción de comunidad (Esposito, 2003). Habitualmente el término latino *communitas* ha sido interpretado desde la perspectiva del adjetivo *communis*, que forma parte del concepto. Esta interpretación enfatiza la idea de la comunidad como aquello que, en oposición a lo *propio*, es lo *común*, “lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es «público» en contraposición a «privado», o «general» (pero también «colectivo») en contraste con «particular»” (Esposito, 2003, p. 26). Sin embargo, el término encierra otro elemento, el componente *ominoso* de la categoría, ya que se encuentra configurado también por el concepto *munus*, cuya significación, elidida por la mayor parte de los comunitarismos, apunta hacia un horizonte de sentido político muy distinto del que se desprende de una acentuación del adjetivo *communis*.

Según el análisis etimológico de Esposito, el término *munus* remite a otros tres conceptos: *onus*, *officium* y *donum*. Lo que une a estos tres términos es que hacen referencia a un deber y a un don, debiendo en-

tenderse a este último como una ofrenda obligatoria y no simplemente una donación voluntaria hacia la comunidad. Como señala Esposito, el *munus* de la comunidad alude a un “don que se da porque *se debe* dar y *no se puede no dar*” (2003, p. 28). Si se sigue esta vía de análisis semántico, se puede apreciar una nueva forma de encarar la condición política de la comunidad, ya que en lugar de imaginarla desde la dimensión de un compartir en común, es factible de concebir como el efecto de la puesta en relación de una deuda o deber. Si la comunidad, abordada desde el *munus*, implica un sacrificio, podemos rastrear su par opuesto en la exención de este sacrificio fundante: el dominio de la *inmunitas*, una dispensación del gravamen que se paga necesariamente para conformar la *communitas*. Afectación o exención del don, es en tal ámbito donde se juega la posibilidad de existencia comunitaria.

A partir de la noción de *inmunitas*, Esposito introduce una concepción de lo negativo que requiere ser contextualizada y explicitada, tanto porque nos permitirá acercarnos más detalladamente a su perspectiva afirmativa de la biopolítica, como también porque este será un punto fundamental para sustentar la articulación entre el concepto freudiano de pulsión de muerte y el paradigma inmunitario de Esposito.

La idea de negatividad resulta polisémica en la tradición filosófica occidental, cuestión que dificulta su utilización en tanto su amplitud de significaciones termina por transformarlo en un término elusivo. Sin embargo, existen intentos de establecer algún elemento común que permita aunar las diversas concepciones filosóficas de la negatividad; para los fines que nos hemos propuesto la investigación genealógica de la noción de negatividad realizada por Coole (2000), resulta particularmente útil, ya que su análisis se centra en la relación entre la negatividad y la política, mismo terreno en el que se desarrolla la teorización de Esposito acerca de la comunidad y la biopolítica. Coole señala que el sentido más obvio del término negatividad es su condición de oposición a lo positivo, pero lo relevante de esta aparentemente simple contraposición binaria es que permite una distinción conceptual esencial: negatividad no es sinónimo de negativo. Para Coole una de las particularidades de la noción de negatividad estriba en su naturaleza afirmativa, ya que entraña una paradójica y simultánea productividad que contribuye a deconstruir el dualismo positivo/negativo. Según esta autora, la idea de negatividad se haya implicada en una serie de formulaciones teóricas contemporáneas, entre las que enlista nociones como: dialéctica, no-identidad, diferencia, *différance*, lo invisible, lo semiótico, lo virtual, lo inconsciente, la voluntad de poder y lo femenino (Coole, 2000). Todas estas concepciones teóricas se caracterizarían por el carácter productivo que en ellas adquiere la negatividad, lo que Coole denomina el carácter performático de la negatividad.

Otra de las características que para Coole constituyen uno de los denominadores comunes de la negatividad es su resistencia a la representación, o dicho de otro modo, su resistencia a una inscripción semántica positiva. Esto significa que la negatividad solo es representable de manera indirecta por medio de figuras retóricas como la alusión, la metáfora o la invocación (Coole, 2000). Tal carácter general de la negatividad coincide con el territorio conceptual en el que Esposito intenta situar el paradigma inmunitario, a saber: el espacio de lo impolítico. Esposito (2006b) señala que “de lo impolítico siempre se puede hablar a partir de lo que no representa” (p. 29). Referirse a lo impolítico es entonces ubicarse en un lugar de oposición a las formas de representación de lo político, para desde ahí pensar la crisis de las categorías actuales de la política. Esposito propone una opción que no es una nueva representación de lo político, ya que lo impolítico es “lo otro, lo que queda obstinadamente fuera de ella” (p. 35).

La negatividad del paradigma inmunitario en tanto categoría impolítica, se vuelve más evidente cuando Esposito se ve llevado a utilizar una analogía biológica para exponer su modo de operación. En su sentido biológico la inmunidad se refiere a la capacidad de una entidad viviente para defenderse cuando se ve enfrentada a un agente invasor, a algo otro de sí que ha ingresado dentro de los márgenes que delimitan la interioridad de su estructura y funcionamiento biológico. Esta capacidad inherente a los organismos vivos funciona para Esposito como una metáfora del accionar biopolítico negativo, ya que implica un cierre identitario sobre el cual fundar una distinción entre exterioridad e interioridad –entre lo propio y lo ajeno–, a partir del cual se establece el proceso inmunitario, ya que el organismo requiere de esta diferencia para poder instituir una capacidad defensiva que se basa en el ataque de aquello que lo amenaza desde su condición de alteridad. Podemos rápidamente apreciar cómo la metáfora bio-inmunitaria integra los dos aspectos que definen la negatividad de lo impolítico: la representación indirecta, en este caso por intermedio de un concepto desplazado de su contexto original, y el carácter opositivo del mismo, es decir, su referencia tanto a aquello que es ajeno, la oposición entre sistema inmune y agente externo, como también el carácter irreductiblemente antagonico y simultáneamente afirmativo de lo inmunitario como lógica de defensa ante lo extraño. La metáfora bio-inmunitaria supone una abolición de la experiencia comunitaria, ya que la *communitas* se ve anulada por el repliegue inmunitario en su defensa a ultranza en contra de lo distinto.

Sin embargo, los efectos del paradigma inmunitario no se agotan en una clausura ante lo ajeno y un repliegue sobre lo propio, ya que de él se deducen consecuencias aporéticas: mientras más eficaz es el organismo (social y subjetivo) en su defensa ante lo ajeno, más se acerca también a la posibilidad de su propia destrucción, ya que, inoculado contra todo

lo otro, termina por desconocer su propia extrañeza. Esta extrañeza respecto de sí puede entenderse como efecto de la “normatividad vital” de la vida (Canguilhem, 1978), es decir, la permanente generación de nuevas normas que conducen a una variación continua del equilibrio orgánico, lo que implica que toda forma de vida, en la medida de que se encuentra sujeta a esta regla que la empuja a una permanente revolución de su homeostasis, está imposibilitada de coincidir plenamente consigo misma, en tanto su normatividad, lo que no es otra cosa que su vitalidad, determina esta variación permanente de sus límites y formas de funcionamiento. Desde la perspectiva de la «normatividad vital» de Canguilhem, una defensa inmunitaria llevada hasta sus límites termina por volverse contra el propio organismo, ya que buscando desembarazarse de la amenaza que la diferencia o la varianza implican, no hace sino poner fin a la fuente misma de inestabilidad del sistema, que no es sino la propia vida y su lógica de apertura y modificación incesante.

Puestas así las cosas pareciera que *communitas* e *inmunitas* se contradijeran de forma tal que la afirmación de una coincide con la negación de la otra, operando como pares antitéticos que se anulan mutuamente. Pero esta oposición de términos no resulta así de simple para Esposito, ya que una comunidad no puede sostenerse en el cierre absoluto sobre sí misma, debiendo protegerse de un exceso de auto-identificación que la llevaría a perder su capacidad inmanente de producción de *sustancia comunitaria*, producción que se sostiene a partir de un pliegue interno a la comunidad, el que le impide, desde la extrañeza de su propio interior, coincidir consigo misma. En este sentido, Esposito (2006a) señala que “para sobrevivir, la comunidad, toda comunidad, está obligada a introyectar la modalidad negativa de su propio opuesto” (p. 84).

Pareciese que el paradigma inmunitario se encuentra afectado por una contradicción insalvable en tanto Esposito afirma por un lado que la inmunidad es el atolladero de la comunidad, pero al mismo tiempo ésta última requiere para su sustentación de verse infiltrada por una negatividad que coincide con su opuesto. Esta contradicción interna del paradigma inmunitario da cuenta del sentido aporético del mismo, ya que la inmunidad puede ser entendida como un fenómeno en que lo propio y lo ajeno se conjugan de una forma tal que se hace imposible el reconocimiento de lo mismo sin una inclusión de lo otro, y de lo otro sin una mixtura con lo mismo. Esposito (2005) contesta positivamente a la siguiente pregunta: “¿es posible imaginar una filosofía de la inmunidad que, sin negar su contradicción intrínseca e incluso profundizando más en ella, invierta su semántica, dirigiéndola en un sentido comunitario?” (p. 234).

Esposito, indagando en los desarrollos recientes de la biología respecto del funcionamiento del sistema inmune, encuentra un concepto clave para entender cómo la propia inmunidad puede permitir una in-

versión semántica orientada a la inclusión de la alteridad. Este concepto es el de tolerancia.

La tolerancia es una disminución específica de la respuesta inmunitaria, la que se produce como efecto de una exposición previa del sistema inmune a un agente extraño. Esta respuesta del sistema inmunitario revela que éste, lejos de ser un sistema cerrado, se encuentra en continua evolución producto del intercambio con el medio al que se ve expuesto. Lo central de los descubrimientos biológicos es que la tolerancia no es una falla del sistema inmune, sino una parte integral de su funcionamiento. Las observaciones de la inmunología moderna le permiten a Esposito (2005) concluir que “la tolerancia es un producto del propio sistema inmunitario mismo, ello quiere decir que este último, lejos de ser un repertorio unívoco de rechazo de lo otro-de-sí, lo incluye en su interior no sólo como su motor, sino también como un efecto suyo” (p. 238).

Las conclusiones de la biología contemporánea permiten pensar al sistema inmune como un sistema capaz de incluir, como efecto de su propio funcionamiento, aquello que le resulta externo. Esta concepción derriba la posibilidad de distinción entre interioridad y exterioridad, cara a la tradición biológica, lo que en el plano tanto de ésta como de la reflexión filosófica que se nutre del recurso metafórico a la ciencia de lo vivo, hace a lo menos necesario repensar los criterios clásicos sobre los que se fundaba la distinción entre sí mismo y otro.

Sin negar los efectos autodestructivos que la inmunidad desbocada puede acarrear, es posible pensar desde una perspectiva distinta el proceso inmunitario, ya que el equilibrio del sistema inmune – un equilibrio que implica su imposibilidad de coincidencia permanente consigo mismo– hace patente que éste “antes que como barrera de selección y exclusión respecto de lo externo, funciona como caja de resonancia de su presencia en el interior del yo” (Esposito, 2005, p. 240). La aporía del paradigma inmunitario permite pensarlo no sólo como pura negación –anulación o destrucción de lo diferente – sino como una figura en que la negatividad se vuelve afirmativa o productiva: la vida se sostiene sólo cuando se conjuga con una diferencia que es al mismo tiempo aquello que la amenaza, o dicho de otra forma, no hay vida sin la inclusión de una potencialidad mortífera dentro de sus propios mecanismos.

La pulsión de muerte y la productividad de lo negativo

Cuando se aborda la cuestión de la pulsión de muerte en Freud se tiende a poner atención sólo en una parte de su argumento, básicamente la especulación que señala que todo lo vivo tiende a retornar a un estado previo, y que este estado no sería otro que el de la condición inorgánica,

un estado más simple y en el cual la tensión del sistema ha alcanzado un nivel de ausencia total de excitación; sin embargo, cuando el argumento freudiano se lee desde esta perspectiva se está incurriendo en un error por omisión o *parcialidad* (tal vez la propia parcialidad de la pulsión). Freud se cuida de decir intención o simplemente tendencia hacia la muerte, ya que habla de pulsión de muerte, lo que significa comprender de entrada que su especulación hace referencia a las características de la pulsión y no sólo es una reflexión acerca de la muerte como destino inscrito en lo más íntimo de la vida; esto implica vincular a la muerte con lo característico de la pulsión: su condición intrínsecamente parcial y la búsqueda de satisfacción como su fin.

Esta segunda parte del argumento freudiano significa que la pulsión de muerte, dada su parcialidad, se encuentra afectada por una imposibilidad estructural de alcanzar de forma directa su objetivo. Joan Copjec (2006), basándose en las ideas de Lacan acerca de la pulsión de muerte, señala que la dimensión a menudo elidida en las interpretaciones de la pulsión de muerte freudiana es la paradójica forma en que ésta encuentra su satisfacción; al respecto afirma: “la pulsión de muerte obtiene satisfacción al *no* alcanzar lo que ambiciona” (Copjec, 2006, p. 54). La autora interpreta que esta imposibilidad de la pulsión de muerte para alcanzar su meta no es efecto de algo que bloquee su avance *desde afuera*, debiendo entonces entenderse esta impotencia pulsional “como parte de la *actividad* propia de la pulsión” (p. 54). El argumento de Copjec respecto de la pulsión de muerte indica que lo definitorio de la actividad de la pulsión de muerte es la inhibición del logro de su fin, ya que “la pulsión, *como tal*, es *Zielgehemnt*, es decir que es inhibida, o sublimada, y la satisfacción de la pulsión a través de la inhibición de su objetivo es la definición misma de sublimación” (p. 54).

En una línea coincidente con Copjec encontramos los argumentos de Ragland (1995), quien indica que para Lacan los objetos del deseo *causan* el deseo al funcionar como pulsiones parciales que buscan recobrar la forma de esos objetos que dieron origen por primera vez al deseo. La pulsión, identificada con estos objetos parciales, intenta completar el vacío de la pérdida sin conseguirlo jamás. Es en este sentido que Ragland entiende el aserto lacaniano de que todas las pulsiones son pulsiones de muerte, ya que su existencia no es otra cosa que la indicación de una falta imposible de recomponer. De manera muy similar a Copjec, Ragland (1995) afirma: “Las pulsiones parciales siempre fallan su objetivo: asegurar una satisfacción permanente cerrando el vacío de una vez por todas” (p. 107).

La impotencia pulsional para llenar el vacío dejado por la experiencia mítica de una primera satisfacción debe ser comprendido como la forma en que la pulsión aporta satisfacción: recomenzando una y otra vez. En este punto resulta particularmente instructivo retomar el ampliamente comentado juego del carretel del nieto de Freud. Para Freud la

particularidad del juego del *fort-da* radica en que pone en entredicho al principio del placer, en tanto es la repetición de algo – la partida de la madre – que bajo ningún aspecto pudo ser placentero, y que por lo tanto reproduce una escena originalmente displacentera. Pero hay un punto que no debe pasar desapercibido, ya que aun cuando en su origen lo que se repite fue displacentero, Freud se cuida de no tildar al juego como sufriente, muy por el contrario, en la repetición compulsiva del abandono el niño obtenía satisfacción: “Esa era, pues, el juego completo, el de desaparecer y volver. Las más de las veces sólo se había podido ver el primer acto, repetido por sí solo incansablemente en calidad de juego, aunque *el mayor placer, sin ninguna duda, correspondía al segundo*” (Freud, 1920/2004a, p. 15, el subrayado es nuestro).

¿Qué podemos concluir de la cita precedente? Lo que Freud parece indicar es que la pulsión de muerte (o el más allá del principio de placer) no es una negación del placer, sino la posibilidad de obtener una ganancia pulsional, una satisfacción, por medio de la repetición de un sufrimiento originario. A una conclusión de este tipo arriba Bersani (2011) en su lectura de *Más allá del principio del placer*, en la que encuentra un obstinado retorno a aquello que el título del texto parece querer impugnar, es decir, el placer. Para Bersani (2011), lo que Freud hace en sus intentos por cuestionar el dominio del principio del placer es finalmente lograr una definición propiamente psicoanalítica del placer, lo que este autor interpreta como el descubrimiento por parte de Freud de una colusión imposible de disociar entre el placer y su revés. Según el argumento de Bersani, la pulsión de muerte no debe ser entendida como antagonica al placer, sino como la constitución de un concepto propiamente psicoanalítico del placer que devela el carácter necesariamente masoquista de éste, o en otras palabras, que la compulsión a la repetición no es simplemente la recreación de un displacer previo, ya que en ella se pone en juego una satisfacción en el propio displacer.

La aproximación de Lacan al problema de la pulsión consistió en entenderla fundamentalmente como pulsión de muerte, cuestión que queda bastante clara en la forma en que Lacan se dirige al público de su seminario: “la pulsión, la pulsión parcial, [es] intrínsecamente pulsión de muerte, y representa por sí misma la porción que corresponde a la muerte en el ser viviente sexuado” (Lacan, 1964/1999, p. 213). Dean (2003) plantea que la teoría lacaniana de la pulsión de muerte permitió el desarrollo de una concepción psíquica de la negatividad a través de la mediación de un término ausente en Freud: el goce (*Jouissance*). Para Dean (2003), “el goce positiviza la negatividad psíquica, revelando una paradójica forma de placer que puede ser encontrada en el sufrimiento” (p. 248). Esta positivización habría que entenderla como la capacidad del goce para producir una movilidad permanente del sujeto en pos de objetos con los que pretende recuperar esa pérdida original en la que se encarna lo

negativo. A una conclusión muy similar arriba Žižek (2007), para quien la satisfacción aportada por la pulsión es efecto de su circuito permanente en torno a un objeto del deseo imposible de alcanzar, en tanto “el movimiento infinito en círculo reemplaza al anhelo infinito” (p. 320).

Uno de los acercamientos más claros al problema de lo negativo en psicoanálisis se lo debemos a André Green (2006), quien nos ofrece una clarificación de la polisemia del concepto. Al respecto Green aísla cuatro grandes sentidos de lo negativo: el primero alude al carácter opositivo del término; el segundo sentido se refiere a una relación de simetría contraria y equivalente; el tercer sentido apunta a la condición de existencia de una cosa que continúa existiendo aun cuando ya no resulta perceptible, “aquello que incluso debe haber sido olvidado, es decir, privado de cualquier fuerza de representación y borrado inclusive, como si no hubiese existido jamás” (pp. 34-35); el cuarto y último sentido de lo negativo es el de «nada», lo que significa que en este caso algo no se opone a su contrario, sino a una ausencia. Para Green, esta polisemia de lo negativo encuentra un anclaje en la manera en que el psicoanálisis piensa la actividad psíquica, es decir como campo de conflicto, ya que la tensión entre consciente e inconsciente hace manifiesta la permanente polémica entre estados e instancias – el primer sentido de lo negativo–, pero también la naturaleza de lo inconsciente remite al tercer sentido de lo negativo, aquello en estado de latencia y presente como ausencia. El cuarto sentido de lo negativo se hace presente en el intento fallido por “conjurar los poderes de algo negativo que no debería tener derecho de ciudadanía” (p. 36), lo que podríamos interpretar como la relación del sujeto con la inextinguible pulsión de muerte.

Respecto de la relación entre negatividad y pulsión, Green repara en un aspecto que, a su juicio, Freud luego de haber indicado no terminó de desarrollar, al que llama una negativización inhibitoria respecto de ambas clases de pulsiones (de vida y muerte), respecto de la cual concluye: “Freud se haya lejos de pensar la pulsión como pura positividad que, en ausencia de cualquier intervención que limite su influencia, pudiera expresarse completamente con plena expansión de sus capacidades” (Green, 2006, p. 45). Podemos apreciar que los argumentos de Green respecto de la negatividad inherente a las pulsiones parecen coincidir con las ideas de Copjec previamente expuestas, en el sentido de que algo que no es de un orden exterior a la pulsión, obstaculiza o detiene *desde adentro* el completo despliegue de la pulsión.

Otro recurso para comprender la noción de negatividad en psicoanálisis proviene del campo de cierta teoría política que se ha valido de conceptos psicoanalíticos para el análisis de su objeto de estudio. Stavrakakis (2010), un autor que se ha hecho conocido por trabajos en que se cruzan el análisis político contemporáneo con categorías centrales del pensamiento de Lacan, indica que “la dialéctica lacaniana entre la

falta y el deseo es una herramienta crucial para clarificar el estatus de una ontología de la negatividad” (p. 291). Para Stavrakakis, la falta remite a la pérdida de un goce absoluto que míticamente suponemos como previo a nuestro ingreso en la trama social. Previamente habíamos señalado cómo a través del concepto de goce (*Jouissance*) Lacan reformula la pulsión de muerte freudiana como una satisfacción irreductible e inseparable del sufrimiento –esa formulación propiamente psicoanalítica del placer, según Bersani–, lo que hace del goce, en la interpretación de Stavrakakis, una negatividad, en tanto su origen reside en una renuncia o castración de nuestra excesiva energía corporal (libido) y que además se confronta antagónicamente con el puro y simple placer, pero que paradójicamente moviliza una producción incesante en tanto busca recobrar nostálgicamente ese goce sacrificado; en otros términos, el goce puede ser entendido como negatividad según tres de los sentidos esclarecidos por Green, en tanto se *opone* al placer, en tanto referencia a una *nada* o pérdida original en la que se funda, y en tanto *latencia* representada en los nostálgicos intentos por retornar a algo cuya existencia no es evidente. Stavrakakis cita a Coole, quien señala que “la negatividad sugiere un proceso ontológico, en tanto indica un devenir, una productividad que engendra y destruye toda forma distintiva, como una destemplanza creativa y destructiva” (Coole, 2000, p. 230).

Otros autores que ha hecho de la noción de negatividad un concepto central en su trabajo son Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987), conocidos por la importación de conceptos de raigambre psicoanalítica para pensar los actuales escenarios políticos. Un concepto central en el trabajo de los autores antes referidos es el *antagonismo*, el cual se refiere a una relación que muestra el límite de la construcción objetiva de lo social, es decir, aquello que indica el límite de lo social, la imposibilidad de la sutura o el cierre que permitirían la plenitud de lo social. Para estos autores el antagonismo es la forma en que la negatividad se cuela en la sociedad, pero lo que queremos rescatar de su argumento es que esta negatividad lejos de ser una fuerza que anula la posibilidad de constitución de la sociedad, es aquello que anima la dialéctica de posibilidad/imposibilidad de constitución de los objetos sociales pero que permanece “conceptualmente irrepresentable” (Laclau, 2007, p. 110).

Lacan (2003) consideraba a la pulsión de muerte como una “sublimación creacionista” (p. 257) que crea *ex nihilo*, encontrando su fuente en una nada que es la señal tanto de que la pulsión se encuentra fuera de la naturaleza como también más allá de la cadena signifiante. La pulsión es una potencia que no sólo se dirige hacia los objetos sino que es capaz de crearlos, tal como Freud pone de manifiesto cuando atribuye a la pulsión la capacidad de crear un cuerpo erogeneizado a partir de su encabalgamiento en determinados puntos de paso y apertura (Freud, 1905/2007).

La pulsión de muerte se expresa en un movimiento continuamente renovado, y es este carácter repetitivo su particular forma de exponer la positividad de su negatividad. Si lo propio de la pulsión de muerte es su tendencia a retornar a lo inorgánico, si su meta es la muerte, no cabe duda de que Freud la concibe como una noción esencialmente negativa, en el sentido de su orientación a una completa anulación de la vida o a la desorganización de la complejidad; sin embargo, esta negatividad intrínseca se despliega aporísticamente, ya que al resultar indisociable de la repetición, termina por empujar una producción continua y compulsiva. La repetición es entonces la expresión tanto de una orientación hacia la disolución en lo inorgánico, lo propio de la pulsión de muerte, como también la manifestación de un trabajo incesante que busca ligar una energía excesiva capaz de abolir el funcionamiento del aparato mental. Si ha de aceptarse la dualidad pulsional planteada por Freud debe ser asumiendo el intrincamiento afirmativo entre pulsiones, en el cual la negatividad disolutoria de la pulsión es parte fundamental del engranaje productivo que se pone en juego en el intento de ligadura de la compulsión a la repetición.

En la compulsión a la repetición podemos apreciar cómo la modalidad negativa de la pulsión de muerte moviliza el intento de ligadura, en una suerte de tolerancia inmunitaria, que lleva al aparato psíquico a incluir como parte positiva de su funcionamiento a aquello que lo desborda y lo pone en riesgo. La compulsión a repetir puede ser entendida como un quehacer del aparato mental que opera obligatoriamente con la valencia negativa de la pulsión de muerte, haciéndola parte necesaria de su funcionamiento aun cuando encarna aquello que tiende a la desorganización del balance psíquico, ya que el intento de ligadura del exceso energético del trauma hace manifiesta “una función del aparato anímico que, sin contradecir el principio de placer, es empero independiente de él y parece más originaria que el propósito de ganar placer y evitar displacer” (Freud, 1920/2004, p. 31). Esposito señala que la mantención de la vida requiere de una inclusión de lo ajeno como parte del repertorio de lo propio, lo que significa entender que lo inmunitario “lejos de ser un repertorio unívoco de rechazo de lo otro-de-sí, lo incluye en su interior no sólo como su motor, sino también como un efecto suyo” (Esposito, 2005, p. 238). La negatividad productiva de la pulsión de muerte la transforma en una figura inmunitaria, ya que representando aquello que se opone a los intereses “de aquel “organismo” que, en el ser humano, representa los intereses del organismo biológico, es decir, el yo” (Laplanche citado en de Lauretis, 2008, p. 90, la traducción es nuestra), es sin embargo necesaria para preservar la experiencia del sujeto más allá de los límites que le impone su existencia biológica. El yo, como representante de los intereses biológicos del organismo, terminaría por coincidir con el *zoe*, esa forma de vida no calificada que los griegos atribuían indistintamente a una

planta o ser humano (Agamben, 1998), si no se viera «parasitado» por la pulsión de muerte. El yo debe establecer una relación de «mutualismo», si se nos permite la analogía ecológica, con la pulsión de muerte, a través de la cual logra incorporar la modalidad negativa que se le opone como una parte constituyente de su propio funcionamiento. Esta introyección de lo negativo de la pulsión de muerte puede interpretarse como una forma de tolerancia inmunitaria, ya que incluyendo en sus equilibrios funcionales aquello que encarna una fuerza desestructurante permite el devenir psíquico, ya que el funcionamiento del aparato mental para el psicoanálisis no consiste en una expulsión o anulación de la valencia destructiva de la pulsión de muerte, sino por el contrario, es todo el andamiaje psíquico el que se estructura en torno a ella, una configuración que se esfuerza por tramitar lo inasimilable de la pulsión de muerte, y cuyos avatares no son otra cosa que la propia vida psíquica, una forma de vida dotada de cualidad, una *bios* (Agamben 1998), que obtiene su particularidad humana por efecto de un conflicto que le brinda su posibilidad de existencia. Si es lícito atribuirle la condición de viviente al aparato mental, cabría señalar que dicha vida psíquica, una vida sostenida en el intento de ligar la energía libre con la representación, se ubicaría del lado del *bios*, una vida cualificada, y no en la desnudez orgánica del *zoe*.

La pulsión de muerte: implantación, alteridad e inmunidad

Un peligro que se presenta al intentar defender la posibilidad de que la pulsión de muerte resulte un concepto estratégico para sostener alguna forma de resistencia a la biopolítica – en el sentido foucaultiano del término *resistencia* –, es que esta noción freudiana se encuentra permanentemente asediada por el riesgo de retornar a una biologización del funcionamiento psíquico, peligro que parecía haber sido tempranamente conjurado a través de la construcción de un modelo organizado por la función de la palabra y la relación con el semejante, como puede apreciarse en textos como el estudio sobre la afasia (1891/2004) y en el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895/2006). En la siguiente cita, extraída de *Más allá del principio de placer*, podemos apreciar una prueba de este riesgo de biologización de lo psíquico al que nos referimos: “Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo.... una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica” (Freud, 1920/2004a, p. 36, el subrayado es nuestro).

Creemos que esta forma de plantear la novedad de la pulsión de muerte viene a debilitar el carácter subversivo que la noción de pulsión inicialmente comportaba, el cual se debía a la claridad de su distinción

entre lo pulsional y lo instintivo, lo que según Davidson (2004, p. 130), inaugura un nuevo espacio conceptual que desestabiliza el discurso sobre la sexualidad organizado dentro de la psiquiatría de la perversión. Si la pulsión en su versión anterior era claramente distinguible del instinto, ahora, en su versión mortífera, aparece como una tendencia general de los seres vivos, una condición que hunde tan profundamente sus raíces en lo orgánico que llega convertirse en la condición que dirige, según una teleología negativa, sus diversas acciones, estableciéndose como un destino inmanente de todo aquello cuanto vive.

Los aportes de Laplanche (1998), quien denuncia un *extravío biologicizante* en las formulaciones más tardías de la teoría freudiana, resultan de gran utilidad para ayudarnos a salir del atolladero conceptual que resulta del retorno a un biologicismo en la segunda teoría pulsional de Freud. Para Laplanche, si la pulsión adquiere el carácter de un fundamento endógeno es debido a que somos ciegos para discernir su origen en lo ajeno: "la relación de la pulsión con el cuerpo y las zonas erógenas, lejos de ser concebida como originándose en el cuerpo, es el efecto de *objetos-fuentes* reprimidos en el cuerpo" (Laplanche, 1999, p. 132, la traducción es nuestra). El argumento de Laplanche apunta a discernir el origen de la pulsión no en una *fuentes* interna y asimilable en último término al sustrato orgánico, sino que se trataría de un *objeto*, con lo que se denota su condición de exterioridad respecto del sujeto, que ha sido internalizado en el cuerpo, de forma tal que se transforma en un *objeto-fuentes*. Tendemos a considerar la *fuentes* de la pulsión como endógena por efecto de la represión, la cual impide el reconocimiento de la implantación del *objeto* en el propio cuerpo. Desde la perspectiva de Laplanche la fuente de la pulsión encuentra su origen en un objeto que ha sido implantado desde un otro, comprensión que hace de la pulsión un concepto que escapa a toda clausura que apele a un origen biológico o endógeno.

Cabría argumentar, en contra de Laplanche, que lo recién expuesto hace referencia a una comprensión general de la pulsión y que, por tanto, no rescata lo particular de la pulsión de muerte; pero para este autor, el dualismo pulsional es una dicotomía interna de la pulsión sexual, lo que implica que "pulsiones de vida y pulsiones de muerte deben ser distinguidas de acuerdo a la naturaleza de sus *objetos-fuentes*. En la pulsión de muerte, el objeto se encuentra "reducido a un aspecto independiente, unilateral, fragmentado, excitante, incluso destructivo" (Laplanche, 1999, p. 133, la traducción es nuestra). Según Laplanche, tanto las pulsiones de vida como las de muerte encuentran su origen en *objetos-fuentes* implantados por la mediación de un semejante, dependiendo su especificidad del carácter del objeto, lo que implica entonces que la distinción esencial entre pulsiones de vida y muerte debe ser rastreada en la singularidad del objeto internalizado. Esta concepción del dualismo pulsional se distancia radicalmente de las lecturas biologicistas que conciben la relación

entre pulsiones de vida y muerte como una suerte de homeostasis entre dos fuerzas contrapuestas e intrínsecas al organismo.

La crítica de Laplanche a Freud no debe ser entendida como un intento de abolir íntegramente la teoría freudiana de la pulsión, sino como una tentativa de rescate de los argumentos que, a su juicio, dotan al discurso freudiano de un carácter novedoso y subversivo que correría el riesgo de perderse en un retorno encubierto a la biología. La biologización de la pulsión de muerte en *Más allá del principio de placer* puede ser evitada si se toma en consideración un aspecto que en el texto resulta esencial en la argumentación de Freud: la implantación traumática de la pulsión de muerte. Dos de los ejemplos de tal implantación son expuestos a través de las referencias al juego del *fort-da* y las neurosis de guerra; ambas referencias ponen de manifiesto que el carácter compulsivo que identifica a la pulsión de muerte depende de una situación traumática, la cual no se aloja en el *interior* del sujeto, sino que por el contrario, es indisociable de una relación con algo establecido por *fuera* de éste. El riesgo de que la pulsión de muerte introduzca una biologización de la experiencia psíquica es resuelto si se apuesta por una de las oscilaciones argumentativas de Freud, la que en este caso consiste en rescatar la alteridad de lo traumático como aquello que funda la pulsión de muerte, en lugar de suponer que el origen de ésta se hunde en lo orgánico y es generalizable a todo lo viviente.

Para Laplanche (1999, 2001) es precisamente el trauma aquello que organiza el funcionamiento inconsciente a partir de la implantación del *objeto-fuente* de la pulsión. Ese *cuerpo extraño* con que Freud identifica al trauma en *Estudios sobre la histeria* (1893-95/2006), es entendido por Laplanche (2001) como un significante enigmático, un mensaje que se implanta sobre el niño como efecto de la intrusión seductiva del otro – lo que permite comprender por qué para Laplanche toda pulsión no es sino pulsión sexual – y cuya condición no resulta indescifrable sólo para él, sino también para el adulto desde quien proviene este mensaje. Este significante enigmático implantado por la acción de otro (*Der Andere*), hace que lo inconsciente sea del orden de lo otro en nosotros (*Das Andere*), una intromisión que da al inconsciente el estatuto de un núcleo excéntrico. El significante enigmático al estar desconectado de un significado estable y final, somete a la maquinaria representacional del yo (la que funciona según una dinámica de ligazones) a un *impasse* en la medida en que jamás podrá ligar este significante a un significado preciso respecto de lo sexual. La tendencia a la desligazón, propia de la pulsión de muerte, es entonces el efecto de la implantación enigmática de lo sexual, haciéndose manifiesta en la incapacidad del yo para ligar/metabolizar este elemento devenido interno pero que se mantiene como permanentemente ajeno, fragmentario, amenazante y excitante.

Conclusiones

Concebir la pulsión de muerte como el efecto de la implantación enigmática de un mensaje proveniente de un otro, nos permite pensarla como una figura de la tolerancia inmunitaria en el sentido que Esposito le atribuye al término. El paradigma inmunitario supone que una protección de la vida basada en el rechazo de todo aquello que no es propio al organismo, termina por coincidir con la negación de la misma vida que el sistema inmune pretende defender, ya que éste, en el paroxismo de su efectividad, termina por volverse contra el propio organismo. Sin embargo, Esposito supone que el paradigma inmunitario admite una inversión, la cual puede apreciarse en los fenómenos de tolerancia inmunitaria, en los cuales el organismo es capaz de aceptar el implante de algo que le resulta extraño sin atacarlo y finalmente incluyéndolo en su propio balance vital; en tal sentido, el sistema inmune

no puede ser reducido a una simple función de rechazo frente a lo extraño, sino que a lo sumo debe ser interpretado como su caja de resonancia interna, como el diafragma a través del cual la diferencia nos involucra, y nos atraviesa, en cuanto tal. (Esposito, 2005, p. 30)

La pulsión de muerte, según la perspectiva de los diversos autores en que nos hemos apoyado, puede ser interpretada como una manifestación de la implantación de algo otro dentro del sí mismo, la inclusión de una extrañeza irreductible y cuyo efecto, a un tiempo excitante y disolutivo, empuja a un trabajo incesante de tramitación. Desde esta perspectiva la pulsión de muerte se inscribe en la lógica inmunitaria, participando también en la posibilidad de inversión semántica de esta última, ya que su intervención en la economía psíquica puede conducir tanto hacia la desorganización autodestructiva – en la cual la inclusión de su negatividad termina por producir la desestabilización del funcionamiento psíquico –, pero también puede ser incluida productivamente en los balances del aparato mental. La pulsión de muerte encarna una inquietante exterioridad sexualmente traumática que moviliza el trabajo compulsivo de un aparato mental que intenta ligarla y metabolizarla representacionalmente.

Si la pulsión de muerte representa una valencia negativa devenida interna a partir de su implantación traumática, entonces es posible suponer un modo de subjetivación que no se base en un intento de anulación o expulsión de dicha potencia negativa, subjetivación fundada en la apertura productiva del sí mismo a aquello que es pura diferencia e incluso tendencia a la anulación, una forma de subjetivación que no busca purgar la tendencia desintegradora y mortífera de la pulsión, sino que la incluye como una parte del funcionamiento psíquico; podemos enten-

der entonces a la pulsión de muerte no sólo como una fuerza originaria e interna que amenaza la continuidad del aparato mental, sino también como aquello que expone la vida psíquica a lo ajeno y mórbido.

Si la pulsión de muerte es una figura que muestra la imposibilidad de clausura del aparato psíquico y la necesaria inclusión de la negatividad en los balances de la vida mental, la subjetivación de la pulsión de muerte es una vía posible para señalar el potencial afirmativo del psicoanálisis dentro de los límites del dispositivo biopolítico. Al hacer de la pulsión de muerte una figura de la inversión semántica del paradigma inmunitario, podemos responder a la duda política que Foucault hizo caer sobre el psicoanálisis en los propios términos en que éste último pensaba la resistencia, es decir, como una posibilidad interna a los mecanismos de poder: si el psicoanálisis es parte del dispositivo biopolítico, entonces desde su propio interior puede oponer resistencia, produciendo vida al operar con una potencia mortífera que no es anulada sino incluida como parte de los paradójicos mecanismos de la existencia psíquica.

A pulsão de morte: notas para uma inversão semântica do paradigma imunitário a partir da psicanálise

Resumo: Dada sua privilegiada participação no dispositivo da sexualidade, a psicanálise seria parte de uma ampla rede de tecnologias disciplinares e normalizadoras comprometidas com a expansão despolitizante da biopolítica. Propomos uma interpretação do polêmico conceito freudiano de pulsão de morte a partir da perspectiva do paradigma imunitário desenvolvido por Roberto Esposito. A pulsão de morte participaria do caráter aporístico do imunitário, já que permite uma abertura à produtividade do negativo e à inclusão da alteridade no tecido de si mesmo.

Palavras-chave: Biopolítica. Psicanálise. Pulsão de morte. Paradigma imunitário.

The death drive: notes for a semantic inversion of the immune paradigm in psychoanalysis

Abstract: Due to its privileged position in the apparatus of sexuality, psychoanalysis is part of a profuse network of disciplinary and normalizing technologies engaged in the de-politicization display of bio-politics. However, we propose an interpretation of the polemic Freudian concept of the death drive from the perspective of the immune paradigm put forth by Roberto Esposito. The death drive informs the aphoristic nature of immunity, in so far that it allows for an opening-up to the productivity of the negative and the inclusion of otherness within the composition of self.

Keywords: Biopolitics. Psychoanalysis. Death drive. Immunitarian paradigm.

La pulsión de mort: notes pour une inversion sémantique du paradigme immunitaire à partir de la psychanalyse

Résumé: étant donné sa participation privilégiée dans le *dispositif de sexualité*, la psychanalyse ferait-elle partie d'un abondant réseau de technologies disciplinaires et normalisatrices engagées avec le déploiement dépolitisant de la biopolitique. Nous proposerons une interprétation du polémique concept freudien de la pulsion de mort dans la perspective du paradigme immunitaire développé par Roberto Esposito. La pulsion de mort participe au caractère aphoristique de l'immunitaire car elle permet une ouverture à la productivité du négatif et a l'inclusion de l'altérité dans le tissu de soi-même.

Mots-clés: Biopolitique. Psychanalyse. Pulsion de Mort. Paradigme immunitaire.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010a). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III* (2a ed.). España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010b). *Estado de excepción. Homo sacer II*, (2a ed.). España: Pre-Textos.
- Bersani, L. (2011). *El cuerpo freudiano: psicoanálisis y arte*. Buenos Aires, Argentina: El Cuenco de Plata.
- Canguilhem, G. (1978). *Lo normal y lo patológico* (2a ed.). México: Siglo XXI.
- Coole, D. (2000). *Negativity and politics. Dionysus and dialectics from Kant to Poststructuralism*. Londres, UK: Routledge.
- Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Davidson, A. (2004). *La aparición de la sexualidad*. Barcelona, España: Alpha Decay.
- De Lauretis, T. (2008). *Freud's drive: Psychoanalysis, literature and film*. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Dean, T. (2003). Lacan and queer theory. In *The Cambridge Companion to Lacan*. New York, NY: Cambridge University Press.

- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006a). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006b). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder* (3a ed.). Madrid, España: Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2004)
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2004)
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber* (2a ed.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976)
- Freud, S. (2004a). Más allá del principio de placer. In *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 28, pp. 3-62). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920)
- Freud, S. (2004b). *La afasia*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1891)
- Freud, S. (2006a). Proyecto de psicología. In *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 1, pp. 323-446). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original de 1895, Trabajo original publicado en 1950)
- Freud, S. (2006b). Estudios sobre la histeria. In *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 2, pp. 1-315). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895)
- Freud, S. (2007). Tres ensayos de teoría sexual. In *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 7, pp. 109-223). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905)
- Green, A. (2006). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Imperio*. (E. Sadier, trad. de la edición de Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000). Edición electrónica de Escuela de Filosofía Universidad Arcis: www.philosophia.cl
- Lacan, J. (1999). *El seminario de Jacques Lacan. Libro XI: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Trabajo original publicado en 1964)
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960)
- Laclau, E. (2007). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* Madrid, España: Siglo XXI.
- Laplanche, J. (1998). *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Laplanche, J. (1999). *Essays on otherness*. Londres, UK: Routledge.
- Laplanche, J. (2001). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Argentina: Amorrortu.
- Ragland, E. (1995). *Essays on the pleasures of death: From Freud to Lacan*. USA: Routledge.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2007). *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Recebido: 09/01/13

Aceito: 24/7/2013