

Celos y segregación

ARMANDO COTE*

Centro de atención Primo Levi, París, Francia

Celos y segregación

Los celos engañan. Lo propio de los celos se inscribe en el discurso del amo. Freud y Lacan estudiaron los celos para mostrar su fuerza y su implicación constante en toda formación humana, y constataron que su salida es la segregación o la muerte. Es por esta razón que el discurso analítico propuso, desde Freud, atender a otro afecto para producir un corte verdadero con respecto al deseo del Otro; se trata de la angustia, afecto que no engaña y que permite una separación no segregativa.

Palabras clave: angustia, celos, deseo del Otro, discurso del amo, segregación.

Jalousie et ségrégation

La jalousie trompe. Le propre de la jalousie s'inscrit au discours du maître. Freud et Lacan se sont intéressés à la jalousie pour en montrer la force et l'implication constante dans toute formation humaine, et ils ont pu constater que ses issues sont la ségrégation ou la mort. C'est pour ça que le discours analytique a proposé, depuis Freud, de s'occuper d'un autre affect pour produire une vraie coupure d'avec le désir de l'Autre: l'angoisse, qui ne trompe pas et qui ouvre à une séparation non ségrégative.

Mots-clés : angoisse, jalousie, désir de l'Autre, discours du maître, ségrégation.

Jealousy and Segregation

Jealousy deceives. The characteristics of jealousy are registered into the master's discourse. Freud and Lacan studied jealousy to show its strength and constant involvement in all human formations, and found that the way out of it is either segregation or death. This is why the analytical discourse suggested, from Freud, that another type of affection be attended so as to produce a real cut with respect to the desire of the Other; it is angst, an affection which does not fool and allows a non-segregating separation.

Keywords: angst, jealousy, desire of the Other, discourse of the master, segregation.



* e-mail: armando.cote@orange.fr

© Ilustraciones: Lorenzo Jaramillo

“El discurso analítico (es mi camino) es justamente
aquel que puede fundar un lazo social limpio
de toda necesidad de grupo”

JACQUES LACAN

Entre los celos y la segregación existen lazos profundos; en las líneas que siguen trataremos de referirnos a algunas características que Freud y Lacan pudieron aclarar en sus obras, principalmente a la construcción imaginaria del miedo hacia el otro, miedo que induce el sentimiento profundo de desprecio y odio: ¿cómo es posible llegar a la segregación y a la destrucción humana? La respuesta de Imre Kertész: “Con la ayuda del odio, sin duda; con el odio que, junto con la mentira, se ha convertido en el requisito indispensable, en el alimento psíquico más importante de nuestra época”¹. El discurso analítico propone seguir, no el camino de los celos que llevan siempre a la destrucción, sino el tiempo de la angustia, el cual produce como efecto una separación no segregativa.

La idea de “hombre universal”, propuesta por la ciencia es una idea inhumana, tan inhumana como el mandamiento evangélico “Amarás a tu prójimo” que Freud repudió como un imperativo excesivo. En su obra “El malestar en la cultura”, dice que lo que le sorprende más de dicho mandamiento es el “como a ti mismo”, y se detiene frente a ese “como” con un cierto horror, porque sabe que el amor hacia sí mismo es muy grande. Lo que el ser humano ama no es tanto su cuerpo, sino su imagen, imagen que lo engaña al mostrarle su unidad y su forma. Sea bello o feo, grande o pequeño, fuerte o miserable, finalmente el amor hacia sí mismo es un desconocimiento esencial, por eso no hay nada de sorprendente en que la especie humana ame a su semejante porque se ama en el otro: el altruismo es una de las formas más conocidas del amor al prójimo. Lacan describió todo este proceso en su “estadio del espejo”.

Mucho tiempo pasó antes de que el hombre comprendiera que el mundo no fue fabricado a su imagen; es aquí donde encontramos la importancia decisiva del discurso de la ciencia, sobre todo la ciencia física que vacía el universo de Dios. Freud



1. Imre Kertész, *Dossier K* (Barcelona: Ediciones Acantilado, 2007), 184.

tuvo razón en detenerse en el mandamiento del amor al prójimo, porque lo que nos muestra la experiencia analítica es la ambivalencia con la que el odio le hace sombra a todo amor por el prójimo, quien es, al mismo tiempo, el más extranjero. Para ilustrar esta extrañeza detengámonos sobre un afecto muy importante que se encuentra en el origen de la segregación: los celos.

Para Freud el origen del *Judenhass*, del antisemitismo, está relacionado con el destino de los celos fraternos. En la historia del pueblo judío, el significante “El favorito” constituye el origen del odio que suscita como pueblo.

Aventuro la tesis de que todavía hoy los otros pueblos no han superado los celos frente a aquel que se presentó como el hijo primogénito y predilecto de Dios Padre, ni más ni menos como si hubiera dado crédito a esa pretensión.²

El hermano que se supone elegido por el padre es objeto del odio secular hacia el pueblo judío al que aquel pertenece. El pueblo que se presenta como el hijo primero y preferido de Dios.

La energía que surge de los celos funda la psicología de masas, en la medida en que todo grupo intenta sobrepasarlos. Recordemos que el mito fundador del padre todo poderoso está centrado en los celos del padre hacia sus hijos, los cuales eran castrados o asesinados si representaban un peligro para mantener su exclusividad. Los celos se fundan en la lógica del Uno, lógica que es la causa de la psicología de masas; la identificación con el Uno es lo que hace masa, grupo. El héroe es aquel que protegió a los otros de los celos del padre y que por ese medio ganó el amor de la madre. La unidad entre los hermanos y hermanas se funda a partir del asesinato del padre. Lévi-Strauss, en su famoso libro *Las estructuras elementales del parentesco*, demostró que el matrimonio y la circulación de las mujeres reposan sobre la prohibición del incesto, es decir, que el intercambio se genera a partir de la prohibición que pesa en el grupo sobre una mujer, para que otra mujer pueda venir en su lugar; ese fue el principio de la sociedad humana. Un hombre puede obtener una mujer solamente bajo la forma de una hija o una hermana. Hoy asistimos a la modificación de este principio gracias al cambio de la posición de las mujeres en la sociedad. Sin embargo, esta libertad y las nuevas formas de la familia no eliminan los celos como principio del intercambio sexual; incluso las parejas o grupos que renuncian a los celos se constituyen simplemente en grupos de intercambios sexuales que regulan sus goces pero, entonces, surge la pregunta: ¿cuál es el tipo de deseo que existe en ese tipo de grupos sin prohibición?

El padre de la horda primitiva, el *Urvater*, es un ser único en su especie porque tiene el poder de destruir a todo aquel que se interpone en su camino; esta posición de excepción genera celos, lazos de odio y rivalidad a partir de la identificación con

2. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]), en *Obras completas*, vol. xxiii (Madrid: Amorrortu, 1997), 88.

el rival. Cotidianamente encontramos estos sentimientos entre la figuras de “colegas” de trabajo, de “compañeros” de clase, e incluso de “condiscípulos”, los que tienen la misma profesión. La sustitución de los celos en un sentimiento de masa es lo que caracteriza al ser humano. Freud hace referencia al desplazamiento que ocurre desde el cuarto del niño celoso al salón de la escuela y, todavía, a un grupo de amigos. La rivalidad escolar va a sustituir la rivalidad entre hermanos y hermanas y con los padres. Los diplomas y éxitos de trabajo son llevados a la casa como trofeos y vestigios de la historia posesidípica. Centrémonos en un planteamiento de Goethe relatado por Freud.

Cuando queremos recordar lo que nos sucedió en épocas más tempranas de la niñez, hartas veces damos a confundir lo que hemos escuchado decir a otros con lo que efectivamente poseemos por experiencia propia, habiéndolo contemplado nosotros mismos. Johann Wolfgang Goethe [...].³

Con esta cita Freud introduce un comentario a la autobiografía de Goethe que retomamos, a su vez, para introducir nuestro aporte. En el texto de Freud se trata de analizar un recuerdo de infancia de Goethe y de mostrar cómo el inconsciente trabaja para hacer olvidar los hechos más terribles de nuestra niñez. Esta misma lógica se encuentra en la historia de los pueblos y las formaciones colectivas. Recordemos que lo que se aplica a lo individual tiene para el psicoanálisis la misma resonancia en el ámbito de los grupos.

Cuando Freud leyó la autobiografía de Goethe encontró algo muy curioso: Goethe solo hace referencia a un episodio de su infancia. Resumamos dicho episodio. A la familia de Goethe le gustaba recordar las aventuras que él tuvo con los tres vecinos, los hermanos von Ochsenstein. El único recuerdo que él guarda de todas las aventuras es el siguiente: un día, cuando todos dormían, se encontraba jugando en la sala de la casa, con una vajilla pequeñita que la familia compró para los niños, al mismo tiempo que adquirió una vajilla en terracota para la casa. Sin ninguna otra explicación Goethe escribe: “viendo que no obtenía nada de ellos, arrojé una pieza a la calle, regocijándome su linda manera de hacerse añicos”. A cada lanzamiento, los tres vecinos exclamaban “¡otro más!”. Cuando terminó con la pequeña vajilla, se dirigió a la cocina y comenzó a arrojar por la ventana los platos y jarras de la vajilla en terracota, los vecinos instigadores estaban muy contentos; poco tiempo después alguien de la casa apareció, pero ya era muy tarde.

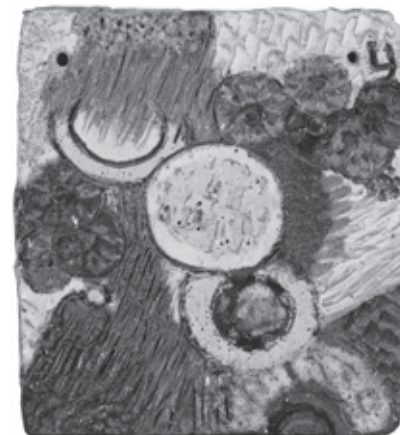
Este tipo de recuerdo no llamaría la atención en los tiempos preanalíticos, pues se tenía como presupuesto que el recuerdo conservaba lo más significativo de la infancia. Freud pudo demostrar cómo estos *recuerdos encubridores* sustituyen otro contenido. Por regla general, el acontecimiento olvidado es el más importante. En el

3. Sigmund Freud, “Un recuerdo de infancia en *Poesía y verdad*” (1917), en *Obras completas*, vol. xvii (Madrid: Amorrortu, 1997), 141.

4. *Ibíd.*

caso del recuerdo de Goethe, Freud no tenía ninguna manera de ir más lejos para interpretar el recuerdo de la destrucción de la vajilla. Sin embargo, el azar hizo que un paciente trajera un recuerdo infantil parecido de manera mucho más transparente.

Se trataba de un joven de 26 años que estaba afectado por un conflicto con su madre, lo que le impedía severamente avanzar en su vida amorosa y en su autonomía. El conflicto se remontaba muy atrás en su infancia. Hasta sus cuatro años, el paciente vivía como en un paraíso, no compartía con ningún otro la ternura de su madre. Cuando aún no había cumplido esa edad nació un hermano; como reacción frente a este episodio se convirtió en un niño testarudo, rebelde, que provocaba a su madre. Fue gracias al tratamiento analítico que el recuerdo de los celos hacia su hermano pudo aparecer: un atentado contra el lactante en su cuna. El paciente también pudo inferir también que las graves lesiones que ocasionó a los animales domésticos, el perro y el pájaro, fueron ecos de sus sentimientos hostiles hacia su hermano menor. En esa misma época, se acordó que un día en la casa de campo tenía tanta rabia que arrojó por la ventana todas las piezas de la vajilla que pudo. El relato de este paciente incitó a Freud a continuar la búsqueda de una explicación al recuerdo de Goethe. Según Freud, la explicación que Goethe da de la incitación de sus vecinos, los hermanos Ochsenstein, no justifica tal acto. Con ayuda de sus amigos médicos, Freud se procuró la lista de hermanos y hermanas de Goethe, así como las fechas respectivas de nacimiento y de muerte prematura en algunos de ellos. De esta manera pudo deducir que el nacimiento de su hermano Hermann Jakob, aconteció cuando Goethe tenía 3 años y tres meses, época que corresponde a la crisis de celos descrita. Otro hecho curioso que Freud encontró en los archivos de los médicos, fue el de los comentarios de los padres con respecto a la reacción de Goethe frente a la muerte de ese mismo hermano. Este tenía seis años y Johann Wolfgang Goethe diez, sus padres estaban muy sorprendidos por la ausencia de sentimientos frente a esta muerte y por el hecho de que, al contrario, se ponía muy bravo cuando ellos lloraban. La madre le confió al médico que Johann Wolfgang se comportaba como un padre frente a su hermano Hermann Jakob, y que le había preparado toda suerte de cuadernos para instruirlo él mismo. Esta actitud constituye una forma típica de controlar los celos por medio de la dominación. Freud concluye entonces que la acción de arrojar la vajilla por la ventana es una acción simbólica de destrucción del hermano. Y pudo confirmar esta hipótesis en otros casos donde la reacción es de arrojar, no solo las vajillas, sino cualquier bien que simbolice al intruso al que hay que poner afuera, al que hay que destruir. Este ejemplo nos permite introducir un afecto que Lacan trabajó a lo largo de toda su enseñanza: los celos.



Encontramos incluso que la estructura a partir de la cual Lacan creó su Escuela está atravesada por la pregunta de los celos y la destrucción del Otro. En 1980, en el seminario de Caracas⁵, después de disolver su Escuela y frente a un nuevo público, “sus lectores”, Lacan recuerda las bases del nudo borromeo y la función del “por-lo-menos-tres”⁶. Recuerda también la importancia del deseo indestructible, que habla a partir de *lalengua* y que no puede ser atrapado por el nudo. Al final de su intervención de Caracas, algunos meses antes de morir, Lacan hace alusión al número como punto central en los celos:

Lo sorprendente es que el número nos sea dado en *lalengua* misma. Con lo que lleva de real. Por qué no admitir que la paz sexual de los animales, tomo el caso del rey, el león, es posible porque el número no se introduce en el lenguaje.⁷

Esto vale para cualquier lenguaje animal.

Encontramos la alusión al león en momentos bien precisos de la enseñanza de Lacan. En efecto, es en su *Seminario 4, La relación de objeto*, donde habla por primera vez de la revelación que tuvo un día en un parque zoológico cerca de Londres; observando un león y tres magníficas leonas se pregunta: ¿por qué no hay rivalidad entre ellos? La respuesta que aporta es la siguiente: “porque el león no sabe contar hasta tres”⁸.

Lacan explica este fenómeno por medio de la irrupción del significante en la vida del *parlêtre*, del ser hablante. Otro efecto del significante es que produce un tipo de memoria distinto al de la memoria vital, como vimos en el caso de Goethe, que había olvidado completamente lo que le ocurrió en su infancia. La introducción del significante le da la impresión de que su vida ha sido tramada, contabilizada. Lacan concluye en este seminario que todo el esfuerzo del ser humano consiste en poder atravesar el espacio entre el dos y el tres, es decir antes del Edipo y después del Edipo.

Los celos están relacionados con la castración. Solo el objeto de la castración puede ser numérico, su calidad es que puede ser localizado en un espacio topológico y necesita un doble rizo, una repetición radical y un tiempo lógico. En 1932 Lacan propone su traducción del único texto freudiano que tradujo íntegramente; se trata de un texto sobre los celos —“Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad”—⁹, en el que Freud sostiene la idea de que todo hombre experimenta los celos. Es un estado normal y presente en la conducta de todos los hombres y solo gracias a la represión una gran parte de personas no lo experimentan.

Freud distingue tres tipos de celos: celos de concurrencia, celos normales, y dos clases de celos patológicos, los proyectados y los delirantes, que siguen la lógica de la proyección. Lacan dedicó su tesis de medicina a este tema con el famoso caso Aimée.

5. Jacques Lacan, *Almanach de la dissolution* (Paris: Navarin Éditeur, 1986).

6. *Ibíd.*, 82.

7. *Ibíd.*, 85.

8. Jaques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IV, La relation d'objet* (1956-1957) (Paris: Le Seuil, 2004), 237.

9. Véase Sigmund Freud, “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad” (1922 [1921]), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1998), 213.

En sus primeros escritos a partir de su tesis, Lacan trató el tema de los celos a través del concepto de *envie* (envidia). Momento importante, porque los celos solo pueden surgir cuando la concurrencia vital ha sido superada. Con respecto a este tema de los celos infantiles, vamos a hacer un último comentario antes de entrar en el tema de la segregación. Se trata de una observación de San Agustín que Lacan comentó a lo largo de sus seminarios y escritos. El primer comentario lo encontramos en 1938 y el último en 1975. La observación es la siguiente: *Video et expertus sum zelatem parvulum; nondum loquebatur et in tuebatur pallidus amare aspectu conlacteum suum*¹⁰.

“Yo he visto con mis propios ojos, y bien visto, a un pequeñito presa de los celos, no hablaba aún y ya contemplaba con una amarga mirada a su hermano de leche”¹¹.

Es una observación muy importante para nosotros; en ella Lacan muestra cómo los celos aparecen antes del aprendizaje de la lengua. El bebé no habla aún, *non loquebatur*, es un niño que solo es mirada. Justamente el cambio de la mirada, *amare aspectu*, y el aspecto pálido del niño que mira, indican cómo se produce un goce en el cuerpo, una transformación que trasciende al bebé, el niño está reducido a mirar, mirar ¿a quién? No a un hermano, sino a un otro con el cual comparte el seno. Un detalle muy importante de esta observación es que el bebé celoso, acaba de comer, es decir que ya no tiene hambre, lo cual lo sitúa en condición de ponerse celoso, porque los celos son justamente el deseo de algo más, que el sujeto supone que el otro tiene.

Según Lacan, este momento es un drama necesario que permite la constitución del yo y la aparición del “arquetipo de los sentimientos sociales”¹². La viñeta clínica agustiniana resume una tragedia escópica que se juega en la infancia de todo ser hablante. Toda la dialéctica del deseo se condensa en esta escena. En 1946 y 1948, en “Acerca de la causalidad psíquica”¹³ y “La agresividad en psicoanálisis”¹⁴ respectivamente, Lacan propone una nueva traducción de la frase de San Agustín en la cual se ve reflejada ya la experiencia de la guerra: no solo la mirada amarga se transforma en una mirada envenenada, sino que se introduce además la idea de un tiempo de anticipación, de una agresividad original. Es la versión lacaniana de la ambivalencia propia del estadio del espejo, en la que la agresividad se reabsorbe en la imagen del otro, tema central de la identificación. Es a partir de las implicaciones de esta ambivalencia que el mandato cristiano del “amor al prójimo como a sí mismo” no se puede exigir.

En 1951 y 1959 Lacan retoma la misma escena agustiniana en dos textos: “Algunas reflexiones sobre el ego” y el seminario sobre el “Deseo y su interpretación”. En ellos insiste en su insatisfacción con respecto a la traducción del latín al francés, pero lo más importante es que, en ese momento de su enseñanza, le da un estatuto crucial y general a ese acontecimiento: el rostro pálido marca el primer momento en el cual el sujeto es privado del objeto de su fantasma. Los desarrollos en torno al seno



10. Saint Augustin, *Confessions, Livre I* (Paris: Desclée de Brouwer, 1983), 293.

11. Jacques Lacan, *Seminario 6. El deseo y su interpretación* (1959). Clase 12 del 11 de febrero de 1959. Inédito.

12. Jacques Lacan, “Los complejos familiares en la formación del individuo”, en *Otros escritos* (París: Seuil, 2001), 43.

13. Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1* (Madrid: Siglo XXI, 1995), 142-183.

14. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos 2* (Madrid: Siglo XXI, 1995), 94-116.

son esenciales en esta etapa. El seno como objeto de deseo y al mismo tiempo sustituto de la madre. Esta fase corresponde a la fase depresiva descrita por Melanie Klein.

En el seminario sobre la identificación, en la sesión del 14 marzo 1962, Lacan pone en paralelo la observación de San Agustín y la observación que hace Freud de la sobrina de 18 meses. Dieciocho siglos separan las dos observaciones; ambas hacen referencia a la relación con el Otro. Pero es en el seminario 11 donde los celos serán traducidos como *invidia*. La palidez es un efecto de la envidia, del objeto de la envidia. Recordemos que el objeto de la envidia es un objeto que no tiene ningún uso y del cual se ignora la naturaleza, que es lo que caracteriza a los objetos del discurso capitalista, objeto que Lacan en su *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, llama *gadget*. La palidez es la contemplación de la falta de falta, es decir de la completud, el sentimiento de no ser nada, de no sentirse en vida, por eso la etimología de la palabra envidia corresponde, mejor que los celos, a lo que ocurre en ese momento: en francés *envie*, se puede simplemente separar y escribir *en-vie*, que quiere decir estar en vida. El hermano de leche es entonces el objeto más odiado y más próximo a la vez. El observador se confunde con otro, esa ambivalencia y ese balanceo entre su deseo y el deseo del otro es un momento fundador. En este punto Lacan habla de un odio celoso que es imaginario y propio a todos los seres humanos, un odio particular que es el que tiene que ver con lo real.

La envidia precede a los celos, si bien es difícil separarlos; ella es primera, pero no resulta obvio. La envidia es inherente a los celos porque empuja hacia el objeto envidiable. Algunos analistas hacen la diferencia entre la envidia, que tiene que ver más con los objetos, y los celos que tienen que ver con las personas; sin embargo, clínicamente nos damos cuenta de que en la relación de objeto, sobre todo en el campo escópico, las cosas son más complejas. La propiedad de alguien puede constituirse en el motivo de odio y de pena para alguien. Difícil separarlos, pero hay que hacerlo para comprender mejor el mecanismo. Gracias a Melanie Klein, Lacan pudo hacer, como ya lo hemos visto, una diferencia radical a partir de la relación de dos en la envidia, relación de objeto en la que no hay mediación ni presencia de un tercero, y la importancia radical de ser por lo menos tres para que los celos puedan entrar en juego. Los celos sexuales implican que el sujeto sepa contar.

La envidia consiste en un juego de miradas: es a partir de la mirada que el otro puede convertirse en peligroso o no. Todos los desarrollos de Freud sobre lo ominoso tienen relación con este punto. Notemos que la sociedad de consumo basa su principio en este esquema de miradas. La moda y todos los objetos que la publicidad nos vende pasan primero por la mirada. La envidia es la que nos impulsa a comprar, para tener lo que el otro tiene.

Para Lacan hay una relación entre el origen del mal y el origen de los celos: el mal originario toma forma de los celos hacia el otro. Es la versión lacaniana del traumatismo del nacimiento: el verdadero traumatismo es el momento en el que descubrimos que nuestro deseo depende del deseo del Otro.

Otra observación importante que tenemos que hacer es el cambio de temporalidad que se introduce en ese momento fundador: se comienza a vivir a partir del tiempo del otro. El hermano de leche descrito por San Agustín se convierte al mismo tiempo en el más amado y el más odiado de todos. Las horas pasan según la presencia o no del otro. El tiempo descrito por Proust en su obra *La búsqueda del tiempo perdido* está basada en este principio.

Otro punto importante es la relación entre los celos y el duelo. El yo que se encuentra en duelo crea la cuna de los celos. El niño que ignoraba su estatuto, que se creía rey, lo descubre cuando se da cuenta de que hay otro en el trono, al lado del seno de su madre, pero en ese momento ya es muy tarde. Es el mismo dolor que siente el niño que ve alejarse a su madre, es el grado cero de la angustia, de una angustia que no lo abandonará nunca y que intentará contornear a través del juego, del fantasma y del síntoma.

En 1973, cuando Lacan vuelve a comentar el pasaje de San Agustín, crea un neologismo para mostrar la implicación del cuerpo en este asunto de los celos. Habla de la *jalouissance*, celo-goce y de la *hainamoration*¹⁵, odio-enamorarse. Lacan hace la diferencia entre el odio celoso y el odio puro. El celoso paranoico no puede cubrir su deseo, lo elude, no tiene en cuenta el semblante, no lo tiene en cuenta y toma el signo al pie de la letra. Su relación con la verdad es incondicional, los paranoicos pasan el tiempo en investigaciones cada vez más precisas, pero son incapaces de asumir la pérdida, por eso la importancia de la multiplicación de los falsos índices. Este punto es importante para nosotros en otro sentido: en muchos casos, la justificación de la violencia se basa en la búsqueda de una verdad para liberar al pueblo de la opresión. La justificación de la muerte del otro está fundada en una estructura psicótica paranoica, donde todo es signo y pide pruebas. En los regímenes totalitarios, la búsqueda de una verdad falsa es casi de rutina y está sostenida por una lógica paranoica en la que todo lo que el inculcado diga es prueba de su culpabilidad.

En literatura el caso más claro y tortuoso a la vez es el de Marcel Proust, en donde el signo final de los celos es la confesión. Lacan retoma el mito proustiano de Albertina para mostrar cómo este tipo de deseo es inagotable y está basado en una estructura homosexual. El sujeto se agota en seguir el deseo del otro, al que no podrá nunca atrapar como su propio deseo. Este tipo de relación, en la mayoría de los casos, termina en la aniquilación del otro. La lógica es muy clara: o el deseo del otro o el



15. Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore* (1972-1973) (Paris: Seuil, 1975), 91.

deseo del sujeto; en este tipo de relación el “ser de sujeto” se disuelve, desaparece, se es prisionero del Otro, como lo describe muy bien Proust. La psicología del ídolo se explica de esta manera, como una forma de deseo perverso que “se apoya en el ideal de un objeto inanimado”¹⁶. El mito de Albertina es una prolongación de la relación agustiniana, es decir, de una relación recíproca de aniquilamiento, de una relación mortal estructurada por dos abismos: o el deseo se acaba o el objeto desaparece. La relación con la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel es muy clara, y es el *impasse* de la sociedad humana, porque los lazos sociales no pueden reducirse solamente a relaciones de objeto; la sociedad capitalista de consumo constituye el ejemplo mayor. Mientras más se consume, menos lazos se crean. En 1978 una auditora le propone a Lacan traducir, *amare aspectu*, no como una mirada venenosa, sino como una mirada “enlutada”, Lacan aprueba la traducción y dice: “la palabra enlutado se refiere a lo que se llama, propiamente hablando, el duelo, es decir un síntoma, finalmente. Es por eso que yo soy optimista, un síntoma, levanta el vuelo, pasa”¹⁷. Es decir que para Lacan los celos deben tratarse como un síntoma, como una solución pasajera que puede desaparecer.

Los celos nos engañan; seguir el camino de los celos implica mantenerse en una relación de rivalidad, cuya única salida es, lo sabemos, la eliminación. Lo propio de los celos es el discurso del amo, una relación imaginaria se instala. En todo síntoma una parte opaca se instala, un afecto que mantiene un lazo patológico con el otro. Freud y Lacan estudiaron los celos para mostrar su fuerza y su implicación constante en toda formación humana, pero se dieron cuenta de que el camino de los celos no tiene una salida diferente a la segregación o la muerte. Es por esta razón que el discurso analítico, desde Freud, propuso seguir otro afecto diferente, no ya los celos, para producir un corte verdadero con respecto al deseo del otro; dicho afecto es la angustia, afecto que no engaña y que permite la separación.

Antes de concluir el presente artículo, profundicemos un trazo de la forma moderna de los celos: la crueldad. Robert Antelme en su libro *La especie humana* dice que lo cruel es eso que se agrega al sufrimiento que existe, lo que Primo Levi llamaba la violencia inútil¹⁸. La crueldad tiene como objetivo la ruptura de los lazos sociales, es decir la segregación. El discurso analítico permite intentar sacar al sujeto de esta lógica loca a condición de tener en cuenta la existencia profunda y el origen de una pulsión cruel hacia el otro.

Lo propio del discurso del amo es un tipo de violencia, de violencia inútil, es decir, un tipo de crueldad que no deja de manifestarse. Reducir a otro ser humano a la condición de objeto es su pretensión. Antes de morir, la víctima debe ser degradada a fin de que el asesino sienta menos el peso de la falta. Negar la subjetividad del otro es una manera de afirmar su propia subjetividad.

16. Véase Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)* (Barcelona: Paidós, 1986), 324.

17. Jacques Lacan, “Conférence chez le professeur Deniker à Sainte Anne”, *Bulletin de l'Association Freudienne* 7 (1984): 3-4.

18. Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés: Quarante ans après Auschwitz* (Paris: Gallimard, 1989), 124.

La crueldad implica una instrumentalización política del sufrimiento. Siempre se habla del más allá, del bien y del mal, de lo peor, pero la pregunta que sugiere la crueldad es la pregunta por el secreto, por el pudor, pues la obscenidad que la caracteriza muestra lo que el pudor impone cubrir.

La pasión de la crueldad se anuda en lo colectivo, a partir de lo simbólico del discurso del amo, lo imaginario del cuerpo y lo real del goce. La tesis de Freud sobre la cuestión oscila entre la autodestrucción y la heterodestrucción, razón por la cual la violencia cambia todo el tiempo. Freud pudo constatar que la violencia disminuye cuando el sujeto hace parte de un grupo (horda, clan, tribu, el Estado...); sin embargo, la historia ha mostrado que la ley, el derecho, no disminuye la violencia, simplemente la desvía. La violencia hace parte de nuestra condición de seres hablantes. La violencia funda el poder; al tiempo, se oculta y se niega en el discurso. En toda política hay una negación discursiva de la violencia.

Desde la óptica de la violencia puede entonces pensarse la segregación. Freud sostenía que los procesos de segregación son el resultado de la pulsión de muerte, propia de la naturaleza del hombre. La interpretación de Lacan es otra e incluye la civilización, en razón de lo cual la segregación no es solo un efecto de la pulsión de muerte que se encuentra en cada uno de nosotros, sino un efecto de la ciencia y su evolución en el orden social y económico.

Lacan mostró cómo, por ejemplo, la bella causa de los derechos del hombre entra en conflicto con las exigencias de goce del individuo, en razón de lo cual pudo asociar a Kant, la razón crítica, con Sade¹⁹, quien introduce el goce que no obedece a las exigencias universales. Debemos constatar el fracaso que ha sido para Occidente el intento de establecer los derechos del hombre que, si bien son necesarios y no se trata de luchar en su contra ni de negarlos, todo lo contrario, son también el fruto de un cambio en la sociedad. Por eso es necesario mostrar lo que ellos ignoran: los modos de goce. Es por esto que puede decirse que el goce es el límite de los derechos del hombre.

Los derechos del hombre están asociados con el capitalismo y el individualismo. En nombre de los derechos del hombre se colonizan países y territorios, se justifican las guerras, se habla incluso de guerras justas. La película *Zero Dark Thirty*²⁰, cuyo personaje principal es la tortura, muestra claramente este dilema. Los Estados democráticos justifican el empleo de la tortura para poder combatir el terrorismo, lo cual es una paradoja. Todo lo que está ocurriendo hoy nos hace pensar, guardando la distancia necesaria, en las cruzadas, que se sirvieron del nombre de Dios para cometer las peores masacres, o en el descubrimiento de América, que fue del mismo orden.



19. Jacques Lacan, "Kant con Sade", en *Escritos 2* (Madrid: Siglo XXI, 2006).

20. Kathryn Bigelow, *Zero Dark Thirty* (EE. UU.: Columbia Pictures, 2012), película.

Lo que caracteriza a nuestro siglo es una segregación ramificada, reforzada, en todos los niveles, que ha propagado una precariedad de los lazos sociales como efecto de la globalización y del universalismo. Lacan considera la segregación como “el problema más ardiente de nuestra época”²¹ y, justamente, la pregunta a la cual intentó responder a partir del psicoanálisis fue ¿cómo hacer para que en los grupos humanos y sobre todo en las familias, se mantenga el principio de la separación? Efectivamente, sin la separación fundamental introducida por el Otro, las fronteras no existen y las jerarquías no funcionan, y el otro, el extranjero, se convierte en un intruso o un enemigo.

La globalización y la mundialización tienen, sin duda alguna, un impacto sobre las formas de segregación. Cuerpos sin lazo social, es lo propio de nuestro síntoma social contemporáneo. ¿Cómo crear lazo más allá de la diferencia de los sexos? En 1976 en la conferencia sobre Joyce, Lacan sostenía que “todos somos proletarios”, en el sentido de que no tenemos con qué hacer lazo social. Nuestro deber es inventarlo.

El discurso capitalista, al tiempo que destruye los lazos sociales, crea una multiplicidad de medios de comunicación inéditos a nivel planetario. Hay una ligera compensación entre la precariedad de lazos y la multiplicidad de medios. Pero el capitalismo no une los cuerpos; por el contrario, los separa, los reduce a un cuerpo sin lazo social. Es la definición de “proletario” que Lacan dio en su conferencia de Roma, “La tercera”, donde dice que el discurso contemporáneo no nos da nada para hacer lazo social, lo que nos sume en una profunda soledad. No es suficiente ocupar el mismo espacio para hacer un lazo social, se necesita otra cosa.

Lo común hoy es el deslazo y no el lazo social; cotidianamente en el trabajo, en la familia y en las relaciones amorosas el deslazo reina. Hoy no podemos contar más con las promesas de antaño que decían que las relaciones de amor duran en el tiempo, o que el empleo es estable..., nada lo puede asegurar. El desempleo es una forma de exclusión social por medio del trabajo, como también lo es la implantación de técnicas de evaluación a toda la escala social, cuyo único objetivo es mejorar la producción. Estas técnicas han producido el desmoronamiento de todas las formas de solidaridad entre las personas; así por ejemplo, los obreros, los empleados, los ejecutivos ya no se identifican con la empresa, la cual no garantiza nada frente a la precariedad. Judith Butler propone la precariedad “como condición compartida de la vida humana”²², en correspondencia con la proposición de Lacan según la cual “todos somos proletarios”²³. Lo más reciente es la destitución de la familia, que hasta hace poco era un grupo estable. Observamos, en efecto, una gran precariedad de las familias y del matrimonio en el mundo entero. Las relaciones de parejas unidas por el amor han sido reemplazadas por deseos efímeros que dependen de encuentros cada vez más anticipados y programados. La independencia económica de las mujeres es

21. Jacques Lacan, “Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil”, en Maud Mannoni et ál., *Psicosis infantil* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1980), 152.

22. Judith Butler, *Ce qui fait une vie, essai sur la violence, la guerre et le deuil* (Paris: La Découverte, 2010), 19.

23. Jacques Lacan, *La Troisième*, (conférence donné à Rome le 1er novembre 1974), en *Lettres de l'École freudienne* 16 (1975): 187.

un factor que ha tenido efectos en las familias y en su constitución, pues ellas pueden vivir solas y sostener sus hijos sin depender del hombre, a consecuencia de lo cual la ruptura del contrato matrimonial es más sencilla. La preocupación de hoy no es cómo crear un pacto o un contrato de matrimonio, sino cómo evitarlo; es la nueva lógica social. Los des-lazos sociales son más deseables que los lazos, de ahí la soledad y la precariedad²⁴. ¿Qué es lo que hace lazo social? El psicoanálisis ha tratado el lazo social primero en términos de relación de objeto. La dificultad de ese tipo de explicación es que el término mismo *relación de objeto* se presta a confusión. Cuando hablamos de relación de objeto no sabemos de manera precisa de qué objeto estamos hablando: ¿de un objeto de amor, de un objeto de deseo o de un objeto de la pulsión? Cada objeto responde a una demanda diferente: de goce, de saber o del ser. Es por esta razón que Lacan trabajó durante varios años, y principalmente en su seminario 4, la pregunta acerca de lo que hace lazo, centrando poco a poco sus desarrollos teóricos en torno a la cuestión del deseo. Efectivamente lo que hace lazo entre las personas, más allá de la relación de objeto, es el deseo.

Pero los imperativos nuevos exigen nuevos goces —el éxito, el consumo sin límites—, imperativos que no tienen nada que ver con la posibilidad del lazo social; todo lo contrario, los *gadgets* que inundan la vida cotidiana crean nuevas formas de dependencia y nuevas jerarquías; el capitalismo ha producido nuevas figuras del niño: el tirano es la más conocida, el niño que decide sobre todo y que goza de los modos de consumir; al lado se encuentran los niños soldados que son integrados a los ejércitos de adultos, sin que puedan comprender lo que sucede. En Francia se observa un fenómeno inquietante bajo la figura de lo que llaman los *mineurs isolés étrangers*, los menores extranjeros aislados, que llegan por centenas a diversos países de Europa en búsqueda de una nueva vida o simplemente huyendo de la muerte. Estos hijos de “nadie” son producto de la sociedad actual: menores de edad sin familia.

Freud muestra algunos ejemplos de grupo sin amo, sin “chef”, donde el Uno es un factor común, un trazo ideal no encarnado como la patria, la música, la poesía, que conducen a una cohesión momentánea. Ante este Uno del gusto compartido, del síntoma compartido, una pregunta se nos impone: ¿cómo pasar de ese tipo de encuentros efímeros o puramente institucionales? Una de las tesis más importantes que Lacan pudo extraer del retorno a Freud es aquella del deseo como sostén de las identificaciones²⁵; dicho de otra manera, lo que comanda en una organización de masa no son las identificaciones, como podríamos pensar cuando leemos rápidamente a Freud, sino el deseo.

La pregunta acerca de cómo el sujeto crea un lazo en un grupo ha atravesado también el movimiento analítico. Lacan eliminará la magia y el poder del ideal que Freud



24. Véase Colette Soler, *Qu'est-ce qui fait lien?* 2011-2012 (Paris: Édition du Champ Lacanien, 2011-2012).

25. Jacques Lacan, “Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista”, en *Escritos 2* (Madrid: Siglo XXI, 2002), 832.

había puesto en el objeto de identificación, para mostrar que el objeto es una “insignia” que puede ser lo más estúpido y banal, y que corresponde a los mismos trazos que encontramos en la perversión, necesarios para la sexualidad.

Es el caso del director de una institución que se autoriza a sí mismo, o el caso de las sectas donde hay siempre un pacto discursivo para elegir al líder, cuya función es conferirle legitimidad. Uno de los grandes problemas que existe en este tipo de grupos humanos es que el amor del líder no se comparte, es un amor exclusivo.

En ese sentido el discurso analítico es lo contrario de una masa freudiana. El Uno que funciona en toda las formaciones de grupo no sirve, en el discurso analítico, para promover las identificaciones sino, por el contrario, para generar la separación, el Uno singular. Los analistas promueven el Uno de la diferencia.

Los fenómenos de identificación han existido y continuarán existiendo dentro y fuera del movimiento analítico. Los grupos conducen siempre al sujeto a la sumisión, al conformismo y a la credulidad, por eso hay que tener cuidado con los discursos que prometen la independencia. Lacan demostró cómo, detrás de dicho discurso de independencia lo que se busca es un amo; lo dijo en medio de los acontecimientos de la revolución de mayo del 68: que la sociedad producto de esta revolución era una aún más represiva que la anterior.

Sin embargo, en 1975, el 15 de abril, Lacan sorprende a todos sus alumnos diciendo que la identificación en el grupo es la escapatoria necesaria al discurso del amo. Lacan hace un homenaje a los ingleses, a los psiquiatras ingleses más precisamente, por cuanto lograron restituir, durante la guerra, la homogeneidad del grupo. Lacan intentó rescatar el elemento positivo del grupo. En el grupo propuesto por Lacan existe una identificación con el deseo del Otro y por eso el lazo histérico es el que corresponde mejor con ese tipo de identificación.

En 1970 en el seminario 17 y en Radiofonía, Lacan hace de la histeria un discurso, es decir un lazo social definido por un orden de goce; es por eso que la histeria es la única modalidad clínica que se halla estructurada en un lazo social. La obsesión, la fobia y la perversión están por fuera del lazo social, como es el caso también de la psicosis. Todas las estructuras clínicas se definen según una modalidad de deseo. El lazo social se funda siempre en un deseo: solo hay lazo social posible a través del deseo. Pero se necesita un deseo fundado en una pérdida para que el sujeto pueda investir libidinalmente un objeto de amor o una relación de amistad. La entrada en análisis es la prueba de que todos los lazos suponen un deseo, pero no todos los deseos hacen lazo. De ahí el privilegio otorgado a la histeria.

En el síntoma histérico hay siempre un “nudo social”, incluso cuando está separado de lo social, es decir que el histérico hace lazo a través del síntoma; en ese

sentido, no hay intersubjetividad sino intersíntomas. La pregunta de la histórica es una pregunta en la que siempre hay tres, pues lo importante del síntoma histórico es el cuerpo, el “acontecimiento del cuerpo”.

Lacan propone un principio diferente de des-lazo. El más conocido es el que dice “no hay relación sexual”; el otro principio, en el que lo sexual no se encuentra en el centro, es “hay del Uno”. Lacan juega con el hay y el no hay. Comienza por lo que no hace lazo: lo real que se encuentra afuera de lo simbólico, lo que se goza en el cuerpo pero que no se puede decir, que es la parte opaca del síntoma. Si seguimos los trabajos de Freud, el primer objeto con el cual el sujeto hace lazo es su cuerpo; él lo llamó autoerotismo, y la pregunta que a Freud le tomó mucho tiempo responder es, ¿cómo un sujeto puede dejar de interesarse en su cuerpo para empezar a interesarse en el otro? que, en el fondo, es la misma pregunta del paso de la psicología individual a la psicología de grupos, con los afectos que esta implica: el desencanto, la decepción, la sospecha y, como vimos, los celos.

La escuela se funda sobre un deseo de saber que rompe con la obscenidad del grupo; el nudo social posibilita la identificación, pero esa identificación participativa con el deseo otro, regulada por el objeto *a*. El discurso analítico impone al analista calmar su goce, poner en suspenso sus síntomas y guiarse a partir de un solo afecto, la angustia, que a diferencia de los celos, no nos engaña. Con respecto a los celos y sus salidas hacia la crueldad, nuestra posición ética es tenerlos presente, siempre en la cuenta, para poder ponerlos en su lugar, es decir, utilizando su fuerza al servicio del saber de sí mismo. Los celos son propios del hecho humano.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTELME, ROBERT. *La especie humana*. Madrid: Arena Libros, 2001.
- AUGUSTIN, SAINT. *Confessions, Livre I*. Paris: Desclée de Brouwer, 1983.
- BIGELOW, KATHRYN. *Zero Dark Thirty*. EE. UU.: Columbia Pictures, 2012. Película.
- BUTLER, JUDITH. *Ce qui fait une vie, essai sur la violence, la guerre et le deuil* (Paris: La Découverte, 2010), 19.
- FREUD, SIGMUND. “Un recuerdo de infancia en *Poesía y verdad*” (1917). En *Obras completas*, vol. XVII. Madrid: Amorrortu, 1997.
- FREUD, SIGMUND. “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]). En *Obras completas*, vol. XXIII. Madrid: Amorrortu, 1997.
- FREUD, SIGMUND. “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad” (1922 [1921]). En *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- KERTÉSZ, IMRE. *Dossier K*. Barcelona: Ediciones Acantilado, 2007.
- LACAN, JACQUES. “Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista”. En *Escritos 2*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

LACAN, JACQUES. "Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil". En Maud Mannoni et ál. *Psicosis infantil*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1980.

LACAN, JACQUES. "Kant con Sade". En *Escritos 2*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

LACAN, JACQUES. "La agresividad en psicoanálisis". En *Escritos 2*. Madrid: Siglo XXI, 1995.

LACAN, JACQUES. "Quelques réflexions sur l'égo". En *Le coq Héron* (1980): 3-13.

LACAN, JACQUES. *Seminario 6. El deseo y su interpretación* (1959). Inédito.

LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Barcelona: Paidós, 1986.

LACAN, JACQUES. "Conférence chez le professeur Deniker à Sainte Anne". *Bulletin de l'Association Freudienne* 7 (1984): 3-4.

LACAN, JACQUES. La Troisième (conférence donnée à Rome le 1er novembre 1974). En *Lettres de l'École freudienne* 16 (1975): 187.

LACAN, JACQUES. "Los complejos familiares en la formación del individuo". En *Otros escritos*. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, JACQUES. "Acerca de la causalidad psíquica". En *Escritos 1*. Madrid: Siglo XXI, 1995.

LACAN, JACQUES. *Almanach de la dissolution*. Paris: Navarin Éditeur, 1986.

LACAN, JACQUES. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IV: La relation d'objet* (1956-1957). Paris: Seuil, 2004.

LACAN, JACQUES. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore* (1972-1973). Paris: Seuil, 1975.

LEVI, PRIMO. *Los naufragés y los rescapados: Cuarenta años después de Auschwitz* (Paris: Gallimard, 1989), 124.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1981.

SOLER, COLETTE. *Qu'est-ce qui fait lien?* Paris: Édition du Champ. 2011-2012.



© Lorenzo Jaramillo. *Apuntes de ensayos de La Ronde*. Lápiz sobre papel. 1987. 24 x 32 cm.