

# Síntoma y segregación\*

SYLVIA DE CASTRO KORGI\*\*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

## Síntoma y segregación

## Symptôme et ségrégation

## Symptom and Segregation

Este artículo indaga la relación que puede establecerse entre la segregación como una modalidad del lazo social en la época contemporánea, y el predominio del discurso capitalista en su articulación necesaria con el discurso de la ciencia. Igualmente examina el fenómeno de la emergencia de los llamados “síntomas contemporáneos”, cuyo correlato es una suerte de sujeto completado por su plus-de-goce, es decir, el individuo solicitado por el funcionamiento del discurso capitalista. El ‘diagnóstico’ de la época permite situar la lógica que atraviesa la oferta contemporánea de síntomas, que nada tienen que ver con el síntoma en la función que el psicoanálisis le reconoce: como objeción al discurso.

**Palabras clave:** discurso, exclusión, segregación, síntoma, síntoma contemporáneo.

L'article s'enquiert sur le rapport à établir entre la ségrégation comme une modalité du lien social à l'époque contemporaine, et l'emprise du discours capitaliste dans son articulation nécessaire avec le discours de la science. De même, le phénomène de l'émergence desdits «symptômes contemporains» est examinée, dont le corrélat est une sorte de sujet complété par son plus-de-jouir, c'est-à-dire, l'individu sollicité par le fonctionnement du discours capitaliste. Le «diagnostic» de l'époque permet de situer quel est la logique perçant l'offre contemporaine de symptômes, qui n'a rien à voir avec le symptôme dans la fonction que la psychanalyse lui accorde en tant qu'objection au discours.

**Mots-clés :** discours, exclusion, ségrégation, symptôme, symptôme contemporain.

This paper explores the relationship that can be established between segregation as a form of social link in contemporary times, and the predominance of capitalist discourse in its necessary articulation with the discourse of science. It also examines the phenomenon of the emergence of the so-called “contemporary symptoms”, whose correlate is a kind of subject completed by his surplus-jouissance, i.e., the individual required by the way capitalist discourse works. The ‘diagnosis’ of the epoch allows us to situate the logic that involves the contemporary offer of symptoms, which has nothing to do with the function of the symptom acknowledged by psychoanalysis: as an objection to the discourse.

**Keywords:** discourse, exclusion, segregation, symptom, contemporary symptom.



\* Este artículo es resultado del proyecto titulado “Síntomas clásicos - ‘síntomas contemporáneos’ en la clínica psicoanalítica actual”, inscrito en HERMES, código 10497, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

\*\* e-mail: sylviadecastro@gmail.com

© Ilustraciones: Lorenzo Jaramillo

“... los progresos de la civilización universal se traducirán no solamente en un cierto malestar, como ya el señor Freud lo había notado, sino en una práctica que [...] llegará a ser cada vez más extendida, que no revelará inmediatamente su verdadero rostro, pero que tiene un nombre [...]: la segregación”.

JACQUES LACAN

## INTRODUCCIÓN

La posibilidad de atender a la segregación como una modalidad del lazo social en la época contemporánea, vinculada con el predominio del discurso capitalista en su articulación necesaria con el discurso de la ciencia, me ha interrogado acerca de la relación que podría plantearse con respecto al fenómeno de la emergencia de los llamados “síntomas contemporáneos”, igualmente referido a los mencionados discursos, y cuyo correlato necesario es la reducción del sujeto a individuo, esto es, a una suerte de sujeto completado por su plus-de-goce o, dicho en otros términos, “un sujeto potencialmente adicto, es decir, compatible con el funcionamiento del mercado capitalista”<sup>1</sup>.

Esa modalidad segregativa del lazo social, que convoca al unísono al discurso de la ciencia y al discurso capitalista, sugiere que ha tenido lugar un cambio de rostro de la segregación, en función del cambio de discurso, razón suficiente para inscribir su tratamiento apuntando, para empezar, a las modificaciones que logramos apreciar en las respectivas conceptualizaciones del asunto en Freud y en Lacan.

Como veremos, el tratamiento de los asuntos de la segregación está ligado íntimamente a otro, el de la exclusión constitutiva del sujeto, en la que, finalmente, aquella encuentra su fundamento. Así, estas dos nociones se hallan en el corazón de las consideraciones psicoanalíticas sobre el sujeto y el lazo social. Articuladas pero sin confundirse, una propuesta se dibuja en el recorrido que propongo en relación con el campo que sería el propio de cada una de ellas y que puede resumirse de la siguiente manera: segregación/lazo social y exclusión/sujeto.



1. Marie-Jean Sauret, “L’exclusion”, en *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique* (Toulouse: Presse Universitaires du Mirail, 2000), 85. La traducción es mía.

En relación con los “síntomas contemporáneos”, mi interés reside en señalar la falta de correspondencia entre esta designación del síntoma, que supone un sujeto sometido sin resto a las determinaciones del discurso, y la función que el psicoanálisis le reconoce al síntoma, convertido en *sinthome*, de hacer objeción al Otro del discurso. El cuestionamiento de esa categoría, que ha sido formulada en eco respecto a la llamada “subjetividad de la época”, no nos exime de precisar los elementos relativos a la historicidad del síntoma y, más allá, el riesgo de la desaparición del síntoma por efecto del discurso de la ciencia, en beneficio del trastorno, del desorden o del disfuncionamiento, según lo hemos visto aparecer en los últimos decenios, en un movimiento cuya avanzada la constituye el manual diagnóstico y estadístico de trastornos mentales, DSM.

### SEGREGACIÓN Y LAZO SOCIAL

En la reflexión freudiana la noción de segregación se encuentra asociada a la originaria descripción de la represión, en el sentido de la separación o del rechazo “del saber”<sup>2</sup> de la representación inconciliable o del pensamiento que haga las veces de aquella. De este modo, no es siguiendo la pista freudiana de la segregación como podemos situar las vicisitudes del lazo social que nos interesan; en cambio la noción de fraternidad, al menos para quienes tenemos en mente la declaración de Lacan según la cual “[el] origen de la fraternidad [...], es la segregación”<sup>3</sup>, nos abre la vía para abordar, con Freud, su comprensión del asunto y, en primer lugar, a través del mito de su invención.

En efecto, aquella “hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”<sup>4</sup>, es también el comienzo de la fraternidad que se afianza, mediando el banquete totémico, en el paso de la “la horda paterna” a la “comunidad de hermanos”. La mediación de la incorporación del padre muerto en el banquete totémico, es requerida como eslabón para avanzar en el recorrido que nos proponemos, pues convoca el registro de la identificación, indispensable para dar cuenta, entre otros, del proceso de constitución de la masa. En efecto, la lógica de la fraternidad que Freud destaca en su mito de los orígenes se “reproduce” en la masa, por así decir, bajo la forma de “una multitud de individuos” que aseguran su comunidad gracias a la identificación de ellos entre sí, identificación que tiene como condición el hecho de que todos y cada uno reconozcan el mismo objeto destinatario de su libido, en el lugar de su ideal del yo<sup>5</sup>. Esta misma lógica se sostiene, más adelante, en el audaz paso que Freud recorre del mito a la “novela histórica”, para afirmar la génesis del monoteísmo<sup>6</sup>.

Entonces, cuando Lacan sostiene que “no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto”<sup>7</sup>, apunta a situar la lógica

2. Sigmund Freud, “Estudios sobre histeria. Historiales clínicos. Señorita Elisabeth von R.” (1893-95), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 171.
3. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 2010), 121.
4. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913 [1912-1913]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 144.
5. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 110.
6. Sin entrar en detalles sobre las relaciones que Freud plantea entre segregación, fraternidad y religión, una cita del texto mencionado nos puede poner en la pista de lo que se trata: “Sobre la base de nuestras elucidaciones anteriores nos está permitido aseverar que fue Moisés quien imprimió en el pueblo judío este rasgo, significativo para todo el futuro. Elevó su sentimiento de sí asegurándoles que eran el pueblo elegido de Dios, les impartió la santidad [...] y los comprometió a segregarse de los demás. No es que a los otros pueblos les faltara sentimiento de sí [...] Pero por obra de Moisés el sentimiento de sí de los judíos ancló en lo religioso”. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-1938]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 103.
7. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 121.

freudiana para pensar el lazo social cuyo “principio” es la segregación. Se trata de una lógica que evoca esa particular relación entre opuestos que hace patente la continuidad moebiana.

En su lectura del mito freudiano, a la que se refiere en el seminario donde despliega la categoría de discurso como lazo social, Lacan muestra de qué manera los machos asesinos pueden constituir el conjunto de los hermanos — $S_2, S_3, S_4 \dots S_n$ — una vez que se reconocen hijos del Padre, ahora convertido en Nombre-del-Padre— mediante una identificación con él, mejor aún, con el significante de la paternidad,  $S_1$ . El conjunto se constituye, pues, en virtud de la identificación de cada uno con ese significante que no es cualquiera: es el significante del Ideal en función de marca distintiva, de trazo diferencial, con respecto al cual los humanos se separan del resto de los vivientes para constituir la comunidad humana. Este trazo los identifica, pues, al precio de una pérdida. Así, lo humano se sostiene en un rechazo inicial de lo no-humano, de lo viviente puro, cuyo retorno, cuando tiene lugar, nos confronta con el horror de lo que nos resulta... in-humano<sup>8</sup>.

En todo caso, constituida la comunidad humana, la historia dará cuenta de las innumerables ocurrencias de trazos, de rasgos en los que se sostiene el Ideal, en torno a los cuales los humanos establecen sus fraternidades y solidaridades —identificación mediante— y, simultáneamente, dará cuenta también de su contraparte, pues la identificación, al tiempo que congrega supone, paradójicamente, la segregación. El trazo de identificación es entonces susceptible de funcionar como un “trazo de segregación”<sup>9</sup>, soporte de un rechazo cuyo vehículo es el odio y, aún, la satisfacción de la tendencia agresiva, según tenga como destino la dimensión imaginaria o real del Otro en juego.

Un tratamiento de este asunto es propuesto muy temprano por Freud en su famosa fórmula del “narcisismo de las pequeñas diferencias”, con la que designa la experiencia que se halla en la base de los sentimientos de ajenidad y de hostilidad entre semejantes en todo, excepto en “pequeñeces”, a las que habría que dotar con el valor de formas imaginarias de rasgos de segregación que tienen por objeto al semejante. Ahora bien, vistas en la perspectiva de lo que logran, estas pequeñeces no lo son tanto, pues no solo trabajan exitosamente contra los sentimientos solidarios sino que son capaces de “yugular al mandamiento de amar al prójimo”<sup>10</sup>.

Freud vuelve sobre este asunto años después, en “El malestar en la cultura”, pero ya allí, dada la impronta del descubrimiento de la pulsión de muerte, propone el fenómeno en términos de la satisfacción de la inclinación agresiva, pues el prójimo no es solo un extraño indigno de amor, un objeto de hostilidad y odio, sino “una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo,

8. Véase Sauret, “L’exclusión”.

9. *Ibíd.*, 24.

10. Sigmund Freud, “El tabú de la virginidad” (1918 [1917]), en *Obras completas*, vol. xi (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 195.

usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”<sup>11</sup>.

Ahora bien, Freud no deja de anotar cómo, en el mismo movimiento, se dan cita la satisfacción de la inclinación agresiva y la cohesión de los miembros de la comunidad: inmejorable ilustración de la dimensión segregativa del trazo de identificación a la que hicimos alusión.

Hay hasta aquí, sin embargo, un tratamiento del asunto de la segregación cuyo referente se sitúa en una dimensión localizable del ideal. Quizás sea esta la dimensión que hace de la segregación el principio de la comunidad humana, que habrá que diferenciar de la segregación como modalidad contemporánea del lazo social, modalidad a la que Lacan se refiere con un calificativo que no deja lugar a dudas: “la forma concentracionaria”<sup>12</sup>. Pero es en otra declaración, a cuyo texto volveremos una vez establecido el contexto necesario, donde Lacan anuncia lo que, a nuestro modo de ver, es la inserción en el discurso de esta forma concentracionaria, lo que supone un cambio de discurso —del amo antiguo al amo contemporáneo—, que me permito repetir aquí:

[...] los progresos de la civilización universal se traducirán no solamente en un cierto malestar, como ya el señor Freud lo había notado, sino en una práctica que [...] llegará a ser cada vez más extendida, que no revelará inmediatamente su verdadero rostro, pero que tiene un nombre, que uno lo transforme o no, siempre querrá decir la misma cosa [...]: la segregación.<sup>13</sup>

Así pues, en materia de segregación otra cosa se anuncia y, en ese sentido, conviene seguir la pista de las afirmaciones lacanianas en el curso de casi tres décadas, para medir el alcance de lo que está en juego.

En el texto de la comunicación presentada en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en 1949, es decir, a escasos años del juicio de Núremberg, en una época que recién empezaba a ser “contemporánea” (si es que situamos la experiencia de los campos de concentración como mojón para determinar esta periodicidad), Lacan afirmaba:

Al término de la empresa histórica de una sociedad por no reconocerse ya otra función sino utilitaria, y en la angustia del individuo ante la forma concentracionaria del lazo social cuyo surgimiento parece recompensar ese esfuerzo, el existencialismo se juzga por las justificaciones que da de los callejones sin salida subjetivos que efectivamente resultan de ello: una libertad que no se afirma nunca tan auténticamente como entre los muros de una cárcel, una exigencia de compromiso en la que se expresa la impotencia



11. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas* vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 108.

12. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949), en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 1971), 92.

13. Jacques Lacan, *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne* (1967). Inédito. La traducción es mía. Disponible en: Pas-tout Lacan. École Lacanienne de Psychanalyse, Bibliothèque. [www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan60.php](http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan60.php) (consultado el 05/03/2013).

de la pura conciencia para superar ninguna situación, una idealización voyeurista-sádica de la relación sexual, una personalidad que no se realiza sino en el suicidio, una conciencia del otro que no se satisface sino por el asesinato hegeliano.<sup>14</sup>

Este párrafo es muy rico en elementos, de los que destacaremos algunos. Por una parte, la mención a la función utilitaria en la que se reconoce la sociedad, reenvía inmediatamente a la transformación que se opera, vía Jeremy Bentham, en la función de los bienes que, con la implantación del capitalismo, no se reduce a su valor de uso: “existe su utilización de goce”<sup>15</sup>, es decir que los bienes son en adelante objetos de los que se extrae una satisfacción: un plus-de-goce. Esta transformación se halla en la base de la entrada en operación del discurso del amo moderno, el capitalista, lo que también se advierte en la cita de Lacan en la inmediata alusión a los callejones sin salida, a los *impasses* subjetivos que resultan de la forma novedosa del lazo social que así se instaura, *impasses* en los que podemos reconocer un malestar en la cultura actualizado, por así decir, con respecto al discernido por Freud.

Por otra parte, de nuevo en el párrafo que nos ocupa, el cuestionamiento que Lacan dirige a la crítica de la filosofía existencialista —señalando que el “diagnóstico” que ofrece del estado de cosas no es ajeno a sus propias explicaciones ideológicas— merece una atención especial, pues el riesgo de caracterizar la época en función de la ideología dominante está a la orden del día. En nuestro caso, así como podríamos actualizar el listado de los *impasses* subjetivos mencionados por Lacan para ponerlos a la altura de nuestras circunstancias, también podríamos señalar de qué manera la expresión ideológica del discurso de la ciencia, el cientificismo, y su concepción de un sujeto reducido a las determinaciones biológicas, se manifiesta en la consideración de los síntomas reducidos a desórdenes. Ahora bien, en este mismo orden de ideas, ¿cómo no señalar el riesgo de una reducción de similar envergadura cuando algunos sostienen desde el psicoanálisis que los “síntomas contemporáneos” —o las “nuevas patologías”— son la expresión de la sumisión del sujeto al discurso y su oferta de goce sin resto?<sup>16</sup> Ante tal riesgo, vale la pena recordar que la forclusión de la verdad como causa, que Lacan denuncia como efecto del discurso capitalista, opera en provecho de las determinaciones, lo que hace juego con la ideología de la supresión del sujeto, en la que también insistía<sup>17</sup>.

Volvamos a la anterior cita de Lacan para destacar la articulación que en ella reconoce entre el discurso “utilitario” y la modalidad “concentracionaria” del lazo que parece corresponderle “en recompensa”. Esta articulación advierte, a mi modo de ver, la anticipación de la formulación lacaniana ide 1949! con respecto a la modificación sin precedentes en el lazo social, debida al dominio del discurso del amo contemporáneo.

14. Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, 92.

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 276.

16. En otro lugar he manifestado que la expresión “síntoma contemporáneo” conlleva el riesgo de refrendar lo mismo que pretende cuestionar, pues la caracterización de la “subjetividad contemporánea” en la que se sostiene no es inmune a la seducción de la ideología de la ciencia y del discurso que le sirve de vehículo, el discurso capitalista. Véase Sylvia De Castro, “Síntoma y discurso. Las enseñanzas de ‘La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna’”, en *Universitas Psychologica* 11 (2012): 631-644.

17. Véase Pierre Bruno, *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma* (Barcelona: S&P, 2011).

Como puede notarse, los efectos palpables de la Segunda Guerra Mundial no se hicieron esperar en la reflexión de Lacan. Y sin embargo, años después, Lacan expresa con todas las letras que ya Freud, en su “Psicología de las masas...” lo había vislumbrado.

El esquema que Freud propone en ese texto ilustra la lógica de la identificación operando en la formación de la masa: “una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo”<sup>18</sup>.

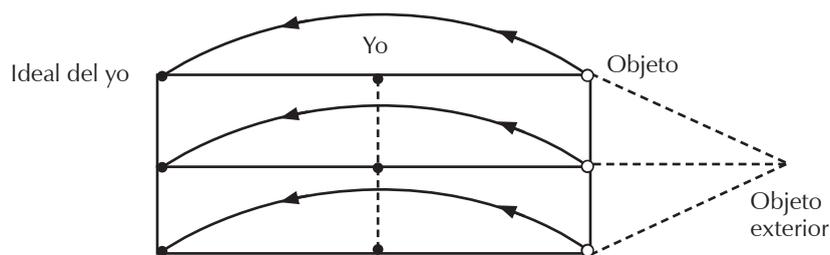


FIGURA 1. Representación de la constitución de la masa

Leído en clave lacaniana, los términos de la relación son:

$$I(A) \quad i(a)$$

Es en el seminario sobre la transferencia donde, en I(A) Lacan sitúa el rasgo unario con el que los miembros de la masa se identifican. En total acuerdo con la *psicología de las masas*, pues es Freud quien en primer lugar sostiene el tipo de identificación parcial que liga a los miembros de una comunidad con el “conductor”<sup>19</sup>, Lacan propone que el ideal del yo funciona tomando apoyatura en el rasgo unario. Al hacer explícito el reconocimiento de su tesis en la formulación freudiana anota:

¿Qué se produce, entonces, nos dice [Freud] —*prologando así la gran explosión hitleriana*—, para que todos caigan en esa especie de fascinación que permite la masificación [...] Para que todos los sujetos tengan, colectivamente [...] el mismo ideal, [...] es preciso, explica Freud, que todos esos objetos exteriores se consideren como provistos de un rasgo común, *einzigiger Zug*.<sup>20</sup>

Esta aseveración de la función que cumple el rasgo unario en la “masificación” es retomada luego por Lacan, en el seminario 18, con un añadido tanto más importante cuanto que señala sin lugar a dudas lo que ya se insinuaba: el cambio de registro y el

18. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, 110.

19. Según Freud, un modo de identificación es aquel que “puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales. Mientras más significativa sea esa comunidad, tanto más exitosa podrá ser la *identificación parcial* y, así, corresponder al comienzo de una nueva ligazón”. *Ibíd.*, 101.

20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961) (Buenos Aires: Paidós, 2003), 437-438. Las cursivas son mías.

cambio de discurso —más allá de *psicología de las masas*— exigido para pensar los fenómenos propios de la “explosión hitleriana”. Luego de reconocer una vez más la invención freudiana de la lógica de la identificación, Lacan agrega la particularidad que se encuentra en el “principio del fenómeno nazi”:

Fue en el terreno del discurso donde Freud articuló, en *Maßenpsychologie und Ichanalyse*, al comienzo de los años veinte, algo que singularmente resultó estar en el principio del fenómeno nazi: Remítanse al esquema que da al final del capítulo ‘La identificación’. Verán allí indicadas casi explícitamente las relaciones de I mayúscula con la *a* minúscula.<sup>21</sup>

Entonces: I(A) *a*

Nos hemos visto conducidos de un *a* al otro *o*, mejor aún, a la pérdida de la envoltura imaginaria de *a*. Ahora bien, este desplazamiento de *i(a)* a *a* había sido tratado previamente por Lacan, con ocasión del seminario 11, de una manera que no puede menos que interesarnos aquí, puesto que se refiere explícitamente al asunto de la masa. Decía Lacan entonces:

Hay una diferencia esencial entre el objeto definido como narcisista, *i(a)*, y la función de *a*. Con solo ver el esquema que da Freud de la hipnosis, se tiene, a la vez, la fórmula de la fascinación colectiva, *realidad en ascenso en el momento en que escribió este artículo*. Freud hace su esquema [...] En él señala lo que él llama el objeto —donde han de reconocer lo que yo llamo el *a*—, el yo y el ideal del yo. Las curvas, por su parte [se refiere al esquema freudiano], sirven para marcar la conjunción de *a* con el ideal del yo. Freud da así su status a la hipnosis por la superposición en un mismo lugar del objeto *a* como tal y de ese punto de referencia significativo que se llama el ideal del yo.<sup>22</sup>

Lacan concluye, así, en la superposición en un mismo lugar de *a* e I(A) en la hipnosis: *a* no solo ha dejado su envoltura imaginaria, no solo ha abandonado el suelo del ideal; ahora se encuentra confundido en I(A) con el rasgo unario. Los efectos de esta confusión “del significativo ideal desde donde se localiza el sujeto con la *a*” que, subrayémoslo, tiene lugar en la hipnosis, pueden medirse a la luz de la observación lacaniana según la cual “el mecanismo fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre I y *a*”<sup>23</sup>.

Con estos elementos volvamos ahora a las reflexiones derivadas del seminario 18. En el marco de sus referencias al “principio del fenómeno nazi” Lacan se detiene en un tipo de identificación “camuflada, secreta”, “con algo que puede llamarse el ídolo humano”<sup>24</sup>, lo que evoca al temido padre primordial —a cuya pervivencia Freud reconduce el carácter ominoso de la formación de la masa—, pero evoca también a los

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 2000), 28.

22. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 280. Las cursivas son mías. Se refiere al ascenso del nazismo.

23. *Ibíd.*, 281. Al respecto he encontrado una referencia que sitúa esta confusión operando en el marco mismo del discurso capitalista: “En la manera como se esfuerza para que las personas se mantengan juntas, el capitalismo juega sobre dos registros. De una parte, promueve tal o tal significativo amo [...] a nombre del cual hacerlas marchar, significantes susceptibles de funcionar como ideal-del-yo. De otra parte, hace creer que tal objeto corresponde a este ideal. En el fondo, tiende a proporcionar a la vez el significativo y el plus-de-gozar que debería ser excluido para que la identificación se sostenga: porque no quiere saber nada de la división subjetiva”. Sauret, “L’exclusión”, 28.

24. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 28.

dioses oscuros, de los que Lacan anotaba sus efectos de captura monstruosa patentes en la dificultad para no sucumbir ante “la fascinación del sacrificio”<sup>25</sup>. Este tipo de identificación, agrega, es inducida por una modalidad de discurso que apela al *Tú*, un asunto que Lacan ya había comentado, a propósito de la modalidad discursiva del padre del psicótico, en el seminario 3. Se trata, dice allí, de la presencia de padres “de carácter excepcional”, “a menudo marcados por un estilo de brillo y de éxito, pero de modo unilateral, en el registro de una ambición o de un autoritarismo desenfrenados”, para concluir que “basta con que exista lo unilateral y lo monstruoso” de una presencia desmesurada que se manifiesta “en el orden de la potencia y no en el del pacto”<sup>26</sup>.

Así las cosas, el *Tú* de la relación imaginaria que se dirige al Otro familiar y, por extensión, al semejante, resulta deshumanizante cuando se enuncia desde esa “potencia”, porque anula el efecto de exclusión recíproca propia de la relación especular, en provecho de una función de “captura imaginaria”<sup>27</sup>. En ausencia de triangulación edípica, la relación imaginaria se instala sola, en un plano atípico, que deja al sujeto cautivo del Otro sin mediación.

Esta formulación sitúa el alcance pacificador de lo simbólico garantizado por el significante del Nombre-del-Padre, cuya forclusión da lugar a una alienación radical, vinculada con un anonadamiento del significante, que contrasta con el significado anonadante que tiene lugar en el caso de la rivalidad edípica con el padre<sup>28</sup>.

Pero en el caso de la masa este *Tú* es no solo el de la captura imaginaria sino que arriesga a ser el de la “captura monstruosa”, valga decir, el de “las formas más monstruosas y supuestamente superadas del holocausto”<sup>29</sup>, en las que tiene lugar la confusión entre *I* y *a*. En virtud de esta confusión, el rasgo unario con el cual se identifican los individuos para “masificarse” es, dice Lacan, un objeto enigmático, tanto más cuanto puede ser una nimiedad, para el caso, “el pequeñito plus-de-gozar de Hitler, que quizá se limitaba a su bigote”, pero que fue suficiente para provocar “efectos de identificación”<sup>30</sup>. El rasgo unario, núcleo del Ideal del yo, se ha degradado, por así decir, a la condición de plus-de-gozar.

Ahora bien, si cualquier objeto es susceptible de situarse en este lugar del rasgo que masifica, entendemos por qué, más allá de la ideología de la raza, cualquier forma de racismo es posible hoy día: “basta un plus-de-gozar que se reconozca como tal”. Pero no solo eso o, al menos, no de cualquier manera. Creo encontrar en un texto de Guy Lérès un elemento que quizás aporte en la perspectiva de diferenciar la segregación-fraternidad propia de la *psicología de las masas*, de esta otra segregación que inaugura el predominio del discurso de la ciencia y que, de paso, confirme el carácter del plus-de-gozar en juego en el asunto. Afirma Lérès que en la obra freudiana es posible establecer una diferencia entre la fraternidad y la masa, no con respecto



25. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 283.

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)* (Buenos Aires: Paidós, 1985), 291.

27. *Ibíd.*

28. El anonadamiento del significante es del tipo de una desposesión del significante que explica la compensación en la que el psicótico se compromete por la vía de identificaciones conformistas que siguen el modelo del “como si”. Entre tanto, el fenómeno del desencadenamiento de la psicosis guarda relación con una ocasión en la que el sujeto queda confrontado con ese “registro del *tú*” en una relación imaginaria, “en el momento en que es evocado [...] desde el campo del Otro, por el surgimiento de un significante primordial, pero excluido para el sujeto”. *Ibíd.*, 436.

29. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 282.

30. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 29.

al juego identificatorio, que procede en las dos, sino en relación con la referencia indispensable al Padre muerto como garantía de fraternidad, en ausencia de la cual “la masa se contenta con el ‘gran hombre’ para que uno de sus trazos haga lazo entre cada uno”<sup>31</sup>. Lérès destaca cómo en sus pocas reflexiones escritas sobre el antisemitismo, Freud retiraba a la Alemania de la *deutsche nationalsozialistische Revolution* del área de influencia judeo-cristiana asegurando, osadamente, que el antisemitismo nazi tenía como fondo un profundo anticristianismo. De este modo, Freud situaba bajo el mismo manto del mito del asesinato fundador a los dos pueblos, judío y cristiano y, por lo tanto, bajo el mismo discurso: un discurso que obra en favor de la fraternidad y de la exclusión del goce. Lérès agrega que, “sin la renuncia judeo-cristiana”, en ausencia del tótem pacificador, algo del goce permanece en el horizonte de su posible satisfacción. Así se explica cómo un anuncio, digamos mejor un cierto discurso que se dirija al Otro como a un Tú, instala la promesa de su recuperación. Y, en referencia a Lacan, sostiene cómo, para que esto ocurra, no hace falta nada excepcional, nada más que el bigote del *Führer* como objeto a “como símbolo de la recuperación de la plusvalía”<sup>32</sup>. En efecto, en el seminario 18 Lacan dice que “La cosa bastó para amalgamar a personas que no tenían nada de místico, que estaban de lo más comprometidas en el proceso del discurso capitalista, con lo que esto implica de cuestionamiento del plus-de-gozar bajo su aspecto de plusvalía”<sup>33</sup>.

Antes de proseguir por la vía que abre esta última formulación lacaniana, creo prudente observar que Freud tiene su propia comprensión de la diferencia entre la fraternidad y la masa, que no requiere de la afirmación de la ausencia del mito de los orígenes en los pueblos teutones. En “Psicología de las masas y análisis del yo” es posible entrever la diferencia en aquello que “unifica” en cada modalidad. Así, el rasgo erigido por la comunidad de los hermanos, el significante del Nombre-del-Padre, está sostenido en el amor de los hijos. Esta dimensión del amor es la que Freud destaca como constitutiva del lazo fraterno en la original forma de sociedad humana, después de la horda, señalando así la diferencia entre el padre primordial y el padre, una diferencia que se superpone a aquella que permite también diferenciar al líder de la masa y al padre: mientras en el primer caso los hijos se someten a un padre omnipotente, en el segundo se identifican con el padre en cuanto Ideal.

La presencia de este Otro de la potencia en su oposición al Otro del pacto, ¿no es acaso el tema de reflexión que se propone el filósofo Giorgio Agamben en torno al estado de excepción? En ese inmejorable ejercicio de inteligibilidad sobre el asunto, Agamben sugiere que el núcleo central del poder soberano es el estado de excepción, cuya figura por excelencia, la del soberano —el *Führer*, el dictador— es

31. Guy Lérès, “Point de fraternité”, en *Figures de la psychanalyse* 5 (2001): 159-168.

32. *Ibid.*, 164. Una afirmación similar se encuentra en el seminario 17 de Lacan, en la versión de Folio Views - Bases documentales, Clase de diciembre 3 de 1969, que no fue publicada en la edición de J.-A. Miller.

33. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 29.

quien decide sobre el estado de excepción, al tiempo que suspende la validez del orden jurídico. En ese sentido el soberano se sitúa en el interior y en el exterior del orden jurídico. Vale la pena citar el enunciado preciso de Agamben puesto que, como ha sido observado, Lacan no está muy lejos, incluso está presente, aun si no se lo menciona:

A decir verdad, el estado de excepción no es ni interno ni externo al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan. La suspensión de la norma no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instaura no está [...] totalmente escindida del orden jurídico.<sup>34</sup>

Tal vez haya que hacer explícito el aporte fundamental de Agamben que devela la implicación estructural entre el poder soberano y el biopoder, con respecto a la cual afirma: “Los ‘enigmas’ que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales (el nazismo es solo el más inquietante entre ellos) solo podrán resolverse en el ámbito —la bio-política— en que se forjaron”<sup>35</sup>.

En la misma línea, las elaboraciones lacanianas sitúan los campos de exterminio y de concentración en el lugar tan solo de precursores, sin duda en el colmo del horror, que no han dejado de repetirse. Pero, por ello mismo quizás, Lacan advertía en 1967! sobre el riesgo de atender demasiado al racismo enmascarando así el alcance de los rostros bajo los cuales se manifestará esta segregación que está lejos de hallarse en relación con la fraternidad:

Abreviemos diciendo que lo que vimos emerger, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación a lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, principalmente, de la universalización que introduce en ellas. Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación.<sup>36</sup>

Hallamos aquí explícitamente formulado el otro polo discursivo de la segregación, el discurso de la ciencia, al que habría que imputarle entonces ese tipo “ordinario” de segregación del que se ocupan, parafraseando a Foucault, los “dispositivos del saber” y sus efectos de reordenamiento de las agrupaciones sociales. En cuanto a lo que nos interesa finalmente destacar, en este punto no estamos lejos de la “biopolítica de las poblaciones” tal como esta empieza a ordenarse, en el campo llamado de la salud, en torno a la fabricación de trastornos y desórdenes según una lógica segregativa, como veremos.

34. Giorgio Agamben, *Estado de excepción* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004), 59. Con respecto a la aproximación entre Lacan y Agamben, véase Sidi Askofaré, “À propos de État d’exception, *Homo sacer* de Giorgio Agamben”, *L’enjeu lacanien* 2 (2004): 195-205.

35. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos, 1998), 13. Agamben devela el núcleo originario del poder soberano: la implicación de la vida humana como “nuda vida”. El paradigma de este poder es, pues, la biopolítica.

36. Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 276. Las cursivas son mías.

## SEGREGACIÓN Y EXCLUSIÓN

Habíamos situado previamente la distinción que se perfila entre la segregación como fundamento de la fraternidad, y esta otra segregación que obedece al nuevo orden de la biopolítica contemporánea. En ese recorrido advertimos, en el más allá de la *psicología de las masas*, la función rasgo unario en su equivalencia con el plus-de-goce. Si esta equivalencia constituye un cambio de discurso para pensar los avatares de la segregación, nos invita a su vez a atender los asuntos en los que esta encuentra fundamento, esto es, a los asuntos propios de la exclusión y, con ellos, al proceso mismo de la constitución del sujeto, en cuyo caso hablamos de una exclusión de estructura, correlato de la consideración de la segregación como principio.

Volvamos pues a los “orígenes”, al mito freudiano de “Tótem y tabú”, para destacar lo que aporta para situar, no ya la dupla fraternidad-segregación, sino la exclusión. Se trata de esa paradójica circunstancia en la que los hermanos se encontraron excluidos del goce que anhelaban y por cuya obtención tramaron el asesinato: el padre no liberó con su muerte el goce que había acaparado en vida, sino que, al contrario, se lo llevó consigo, como era de esperarse: buena ilustración de la inexistencia del Otro. En este plano, la consecuencia del asesinato es la renuncia al goce de la madre, dicho de otro modo, la institución de la ley de prohibición del incesto (y del parricidio), institución que funda el orden social<sup>37</sup>. Esta ley de prohibición, que “se da [...] a conocer suficientemente como idéntica a un orden de lenguaje”<sup>38</sup>, es la primera versión de lo que Freud llamó castración, cuyo alcance, a efectos de lo que nos ocupa, consiste en señalar el ineludible exilio del estado de naturaleza, que el sujeto sustituye por un hábitat propiamente humano, “lenguajero” en el que, por lo demás, solo está representado:

$$S_1 \quad S_2 \\ \S$$

37. Entonces, los hilos que tejieron esa novedosa fraternidad originaria que ilustra “Tótem y Tabú” son los mismos con los que en adelante se entramó todo lazo social, cuya condición es la renuncia al goce. Este es el fundamento del discurso, como forma de organización y vinculación humanas —lazo social— y como modo de regulación y tratamiento del goce.

38. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 1990), 266.

Que el sujeto no esté allí sino representado por un significante para otro significante, según la fórmula canónica, indica que una parte de él escapa a la determinación simbólica, al lenguaje y a la palabra: su ser y, más precisamente, su ser de goce. De hecho, exiliado del orden natural, el nuevo hábitat lenguajero en el que se instala señala retroactivamente el territorio —real— del cual el sujeto queda excluido. En efecto, el sujeto pierde al hablar su condición original de viviente, y el goce que le es correlativo. Es lo que Lacan llama, a su vez, castración, en razón de lo cual afirma que ningún sujeto, puesto que habla, puede escapar a la castración. En este sentido, para Lacan la prohibición del incesto es una particularidad de la castración: es, en todo caso, la subjetivación de la pérdida como prohibición, en el paso por el Edipo. Así las

cosas, el sujeto del psicoanálisis es falto-en-ser, lo que supone, como contraparte, que el ser es “lo que falta al significante para ser el Uno del sujeto”<sup>39</sup>.

Ahora bien, la castración no elimina la totalidad del goce —puesto que lo simbólico no está en capacidad de recubrir plenamente lo real— y, así, un resto de real “incastrable” permanece y encarna, por así decir, el Uno que falta para designar al sujeto<sup>40</sup>. Se trata del objeto *a*, resto de la introducción del sujeto en el lenguaje por el Otro primordial, causa de la división y, por lo tanto, emblema de su falta-en-ser. En su condición de “plus-de-goce”, el objeto *a* indica la recuperación de un poco de goce por vía de la pulsión; en ese sentido indexa la causa del deseo, de ahí que se localice en el fantasma:  $\$ \diamond a$ .

Las implicaciones de este resto que subsiste a la pérdida de goce primero exigida en el paso a *la condición humana* son enormes desde la perspectiva de lo que nos interesa. El objeto *a* está en capacidad de representar el ser, y es por eso que funda la irreductibilidad del sujeto, su radical singularidad, no solamente con respecto al Otro, ¡también frente a sí mismo! Así las cosas, la exclusión se encuentra en el corazón del sujeto. Al mismo tiempo, por representar el ser, el objeto *a* puede también desempeñar “un papel de sutura o de apariencia de sutura”<sup>41</sup>, lo que podría concluir en términos de una respuesta a la pregunta por el ser.

Con lo anterior hemos arribado al matema básico del discurso —discurso del amo— donde el objeto *a* plus-de-gozar se encuentra como resto que escapa a lo simbólico.

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{a}$$

De cualquier modo, apoyado en el discurso como lazo social, el sujeto busca remediar su falta-en-ser; en este sentido, el discurso se propone como un tratamiento de lo real. Ese tratamiento depende de la forma histórica del discurso y, según sabemos, su forma contemporánea “explota la falta en ser del sujeto para hacerle engullir, como si esa fuera la respuesta, los objetos que la ciencia fabrica y pone en el mercado”<sup>42</sup>.

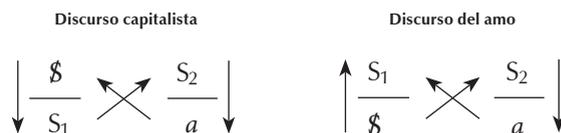


FIGURA 2. Matemáticas de los discursos capitalista y del amo<sup>43</sup>



39. Jacques Lacan, *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis* (1965-1966). Consultado en: Folio Views - Bases documentales. Clase 14 del 20 de abril de 1966. Inédito.

40. *Ibíd.*, Clase 3 del 15 de diciembre de 1965.

41. Erik Porge, “Sujeto”, en Pierre Kaufmann (dir.), *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano* (Buenos Aires: Paidós, 1996), 475.

42. Sauret, “L’exclusión”, 27.

43. Tomado de Pierre Bruno, *Lacan, pasador de Marx*, 85.

Si el discurso capitalista muestra una particularidad contrastante con respecto a los otros discursos —del amo, universitario, de la histérica y analítico—, consiste en eso precisamente, en la eliminación de aquello que funda la articulación discursiva misma: la exclusión del goce. Así, mientras el discurso del amo escribe el fundamento de la subjetividad en términos de la distancia del sujeto con respecto a lo que él mismo fue como objeto para el Otro en la estructura, en el discurso capitalista el objeto plus-de-gozar alcanza al sujeto. La carencia de la barrera que le impide al plus-de-gozar excluido incluirse en la articulación discursiva es una manera de nombrar la forclusión de la castración.

Alterada de este modo la articulación discursiva, los efectos sobre el sujeto y sobre el lazo social se potencian unos a otros a la medida misma de la circularidad entre los elementos que la fórmula permite identificar. El discurso capitalista no solo privilegia el vínculo entre el sujeto y el plus-de-gozar como promesa de recuperación del goce perdido, sino que, por eso mismo, no escribe el lazo entre los semejantes. Pero la particularidad con la que no lo escribe es digna de dilucidar, en la medida en que guarda relación con la modalidad contemporánea de la segregación.

Una reflexión al respecto es posible a partir del tratamiento dado anteriormente a la diferencia establecida entre el Otro del pacto y el Otro de la potencia, que nos permitió esbozar algunos fenómenos propios del lazo social contemporáneo. La consecuencia que apunto ahora a deducir me reenvía de nuevo al seminario 3, cuando en la misma línea de lo anterior, Lacan plantea los efectos subjetivos de la frase “*tú eres el que me seguirás*” si se transforma en “*tú eres el que me seguirá*”. En el primer caso, el *tú* del *seguirás*, por más que sea un mandato, deja margen a la elección del sujeto, a su deseo: Lacan dice que “interesa la personalización del sujeto a quien uno se dirige”<sup>44</sup>. En el segundo caso, en cambio, el *tú* que acompaña al *seguirá* resulta francamente determinativo, linda no solo con el sacramento sino con la persecución y, entonces, despersonaliza al sujeto. En el curso de sus reflexiones sobre este asunto, aprovechando la homofonía en francés entre *tu* (*tú*) y *tuer* (*matar*), Lacan destaca la función superyoica que asume el tránsito de un *tú* al otro, función desmesurada que pone a la cuenta de la falla del padre simbólico: “Este superyó es en efecto algo así como una ley sin dialéctica”<sup>45</sup> que ignora la singularidad del sujeto. Se entienden las razones de su vigencia en la época del discurso capitalista.

Como el asunto implica al padre, no es superfluo tomar aquí distancia con respecto a las voces —y a su llamado nostálgico correlativo— que, desde el psicoanálisis, explican los *impasses* de la civilización como efecto de la decadencia de su función, lo cual, sin embargo, no nos exime de pensar de qué modo se encuentra implicado el padre en el reconocido mandato superyoico a gozar, propio del Otro contemporáneo.

44. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 398.

45. *Ibíd.*, 393.

Se notará que este mandato hace juego con la forclusión de la castración: uno y otra trabajan en función de arrastrar el deseo hacia el goce.

Empecemos por decir que la castración —como hecho del lenguaje— es un asunto del padre real en su condición de “operador estructural” del significante amo, es decir, que el padre mismo no es ni significante, ni amo. Pero esto ya nos pone en la pista de lo que se trata en la actualidad. No solo la función del padre se imaginaria por una “razón estructural”<sup>46</sup>, tal como lo advertía Lacan desde la época del seminario sobre la relación de objeto, cuando no dudaba en argumentar a favor de la “eficiencia” del padre como aseguramiento de su operación, imposible de esperar de un padre que fuera solo simbólico:

Para que el sujeto viva verdaderamente el complejo de castración, es preciso que el padre real juegue de verdad el juego. Debe asumir su función de padre castrador, la función de padre en su forma concreta, empírica, casi iba a decir degenerada, pensando en el personaje del padre primordial y la forma tiránica y más o menos horrible bajo la cual nos lo presentó el mito freudiano. En la medida en que el padre, tal como existe, cumple su función imaginaria en lo que tiene de empíricamente intolerable, incluso indignante cuando se deja sentir su incidencia castradora, sólo en esta perspectiva, se vive el complejo de castración.<sup>47</sup>

Ahora bien, si la forclusión de la castración pone necesariamente en cuestión la función del padre, tanto como la vigencia de los Ideales, es de esperar que, correlativamente, se afiance “la figura del padre imaginario bajo el modo del superyó”<sup>48</sup>: un padre-amo, o un gran-hermano, que asuma él mismo la invitación a gozar propia del discurso, promoviendo la cohesión grupal en torno a un rasgo cualquiera que funcione como plus-de-gozar. ¿No es acaso esta la historia contemporánea de la pandilla, la banda, la barra y la secta?

## SEGREGACIÓN Y SÍNTOMA

A un mes de la proposición de octubre de 1967, en un texto inédito titulado “Breve discurso a los psiquiatras”, pronunciado en el Hospital de Sainte Anne, en París, Lacan vuelve de nuevo a la que resulta ser una referencia central de su pensamiento en ese momento. Se trata de las prácticas segregativas, con respecto a las cuales no solo insiste en el peligro de su extensión, sino que las confirma en su punto de partida: sus expresiones no son otra cosa que el “precio a pagar por esta universalización en la medida que ella no resulta sino del progreso del sujeto de la ciencia”<sup>49</sup>.

46. La razón estructural se refiere al hecho de que la rivalidad edípica está constituida sobre el modelo del estadio del espejo, es decir, que el acento está puesto en la identificación con una imagen generadora de agresividad. Véase Jacques Lacan, “El mito individual del neurótico”, en *Intervenciones y textos* (Buenos Aires: Manantial, 1985), 56.

47. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Barcelona: Paidós, 1994), 366-367.

48. Megdy David Zawady, “La loca astucia de la voz del superyó en el imperativo capitalista del consumo”, *Desde el Jardín de Freud* 8 (2008): 141-165.

49. Lacan, *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*.

El interés que suscita este texto en relación con lo que nos ocupa ya al final del recorrido, radica en el hecho de que en él, en el terreno de la segregación, de lo que se trata es de ese lugar de encerramiento de los locos, cuyo develamiento está ligado indiscutiblemente al nombre de Michel Foucault<sup>50</sup>. El hecho de que en él Lacan afirme: “No tuvimos la idea del síntoma sino a partir del momento en que el loco fue aislado”<sup>51</sup>, podría hacernos pensar que con el síntoma estamos en la pista correcta para identificar prácticas segregativas... pero también su reverso, como intentaremos mostrar.

A partir de su crítica al tratamiento moderno de la locura, Lacan advierte cómo la caída de los muros —me refiero a la abolición de hospicios y hospitales que acogían “humanitariamente” a los locos *aislándolos*— tan solo modifica el rostro de una práctica inaugurada por el discurso de la ciencia:

El hecho de que tendamos ahora cada vez menos a aislarlos, quiere decir que ponemos otras barreras, otras murallas, entre las cuales, en particular, esta: que los consideramos —esta es justamente la pendiente psiquiátrica— mucho más como objetos de estudio que como punto de interrogación a nivel de eso de lo que es una cierta relación del sujeto, de eso que sitúa al sujeto en relación con algo que calificamos de objeto exterior [...], que es la voz esencialmente.<sup>52</sup>

Soportado en su crítica por Foucault, Lacan identifica en la figura del loco el lugar del sujeto *aislado*, recortado, construido a la manera de un “sujeto puro del saber científico” a quien “se le ha robado una parte, justamente la que se expresa en la estructura del fantasma, a saber, la que conlleva la otra mitad del sujeto en su relación con el objeto *a*”<sup>53</sup>.

Lacan devela, en relación con el loco reducido a objeto, la lógica de la ciencia y su operación, “que procede por descomposición, disección, separación, reducción y *clasificación*” y que, en cumplimiento de la exigencia de observar su método y servir a su proyecto, “aplica a los sujetos hablantes lo que ha estado en el principio de su eficacia en el campo de la *physis*”<sup>54</sup>.

Ahora bien, ¿no aporta Lacan mismo una respuesta a este *impasse* cuando cuestiona la punta extrema de la exclusión de la singularidad en el robo al sujeto del objeto *a*, que es aquello que de él escapa a la determinación simbólica? Veamos.

La afirmación lacaniana cobra todo su peso si se la piensa en relación con esa particular articulación entre el sujeto y el objeto que aparece en la fórmula del discurso capitalista, que es posible escribir así:  $a \rightarrow \S$ . ¿Cómo pensar este robo de *a* si no en atención a la desarticulación del fantasma?

La falta de articulación del plus-de-goce en el fantasma ( $\S \diamond a$ ), es decir, la reintegración de *a* en el sujeto dividido, no solo afecta al sujeto —cuya división queda

50. Véase Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2000).

51. Lacan, *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*.

52. *Ibíd.*

53. *Ibíd.*

54. Sidi Askofaré, “Aspects de la ségrégation”, en *Trêfle, Bulletin de l'association Freud avec Lacan* 3 (1999): 51-60.

en entredicho—, sino a *a*, cuyo valor como objeto-causa es entonces cuestionada. Entre una cosa y otra, la dimensión deseante del sujeto se debilita en provecho de la preeminencia del individuo consumidor, completado con su goce. Es allí donde los objetos del mercado se proponen como símbolo de la recuperación de la plusvalía.

Se trata, como se ve, de una promesa de triunfo del goce sobre el deseo.

Si la división subjetiva es cuestionada, también está en riesgo la sujeción del sujeto con respecto al significante, lo cual se traduce a su vez en la puesta en cuestión del inconsciente, pues la división responde a una dialéctica que acepta la relación con el inconsciente<sup>55</sup>. Así las cosas, podríamos pensar que el sujeto sujetado al discurso contemporáneo “no cree en su síntoma”<sup>56</sup>, lo cual advierte hasta qué punto ha perdido valor la dimensión metafórica del síntoma y, de paso, su presentación en la forma de una pregunta por el ser, para cuyo desciframiento se dirige al Otro del saber que constituye la transferencia. Este debilitamiento de la vertiente significante del síntoma acontece en provecho de su valor de goce, pero no del goce que responde a las modalidades fantasmáticas en las que cada uno se “fijó” en sus relaciones con el Otro,  $\$ \diamond a$ , sino las que derivan de la oferta del mercado:  $a \rightarrow \$$ . Si el fantasma no está más disponible como recurso del sujeto para arreglárselas en sus relaciones con el goce, no solo el goce estará al acecho para hacer retorno en la repetición, sino que el sujeto no tendrá cómo o dónde apoyar su deseo. Se entiende por qué la neurosis no parece ser la forma predominante de sujetamiento a la estructura o, más bien, por qué las estructuras son interrogadas en favor de psicosis ordinarias o de perversiones generalizadas... ¿Epidemias?

Ahora bien, la claridad con la que podemos aprehender los efectos del discurso capitalista sobre el sujeto según el “diagnóstico” tan someramente expuesto, ¿acaso conduce a concluir acerca de la desaparición del síntoma? En todo caso, este es el contexto en el que se proponen las “nuevas patologías” y los llamados “síntoma contemporáneos”. Pero, no hay que olvidarlo, es el mismo contexto en el que el Manual diagnóstico de enfermedades mentales, DSM, propone sus listados de síntomas a la manera de trastornos y desórdenes, en un movimiento de imposición —contrario al proceder de la psiquiatría clásica—, bajo cuyas etiquetas los sujetos encuentran una respuesta para su falta-en-ser con la cual se presentan ante sí mismos y ante el Otro social: “soy adicto”.

La dimensión de epidemia que han tomado estos diagnósticos, que no es ajena al imperio de la “ideología de la supresión del sujeto”<sup>57</sup>, es también un signo de la lógica de la ciencia “que crea y multiplica casi espontáneamente clases nuevas —en el sentido lógico”, en razón de lo cual “lleva en ella ‘el gusano’ de la segregación y engendra efectivamente efectos de segregación desde el momento en que se le aplique



55. Véase Bruno, *Lacan, pasador de Marx*, 89.

56. Véase Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 138-139.

57. Jacques Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión* (Barcelona: Anagrama, 1977), 62.

al humano<sup>58</sup>. Ya Foucault advertía acerca de la vertiente epistémica de la biopolítica segregativa que no requiere del lugar de encerramiento de las distintas especies de *anormales*.

Creo que no se advierte lo suficiente acerca de las implicaciones de la “oferta” de síntomas por el mercado del saber que los sujetos consumen como cualquier otra mercancía...

Pero la mayor dificultad, a mi modo de ver, consiste en que esa oferta, la del DSM en sus distintas versiones, no se contrarresta con la oferta de los “síntomas contemporáneos”: esa que parece excluir la posibilidad de adoptar las formas clínicas freudianas: al contrario, corre el riesgo de apoyarla. El síntoma, lo sabemos desde Freud, está hecho de discurso, pero no precisamente de sometimiento al discurso, a menos que adoptáramos —¿discurso de la ciencia obliga?— el totalitarismo de la determinación en contra de la causa... El síntoma es objeción al discurso. Esta objeción se sostiene en aquello que del sujeto escapa a las determinaciones del Otro: *a*.

A la promesa del goce sobre el deseo que ofrece la ideología del discurso de la ciencia en nuestra época, podemos responder con Lacan: “Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho-al-goce. El derecho no es el deber<sup>59</sup>”.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- ASKOFARÉ, SIDI. “Aspects de la ségrégation”. *Trèfle, Bulletin de l’association Freud avec Lacan* 3 (1999): 51-60.
- ASKOFARÉ, SIDI. “À propos de État d’exception, *Homo sacer* de Giorgio Agamben”. En *L’enjeu lacanien* 2 (2004): 195-205.
- BRUNO, PIERRE. *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma*. Barcelona: S&P, 2011.
- DE CASTRO KORG, SYLVIA. “Síntoma y discurso. Las enseñanzas de ‘La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna’”. *Universitas Psychologica* 11 (2012): 631-644.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FREUD, SIGMUND. “Estudios sobre histeria. Historiales clínicos. Señorita Elisabeth von R.” (1893-1895). En *Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú” (1913 [1912-1913]). En *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. “El tabú de la virginidad” (1918 [1917]). En *Obras completas*, vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
58. Askofaré, “Aspects de la ségrégation”.  
59. Jacques lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires, Paidós, 1989), 11.

- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-1938]). En *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- KAUFMANN, PIERRE (DIR.). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis* (1965-1966). Consultado en: Folio Views - Bases documentales. Inédito.
- LACAN, JACQUES. "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1971.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Buenos Aires: Paidós, 1985.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Barcelona: Paidós, 1994.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961). Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Barcelona: Paidós, 2010.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971). Buenos Aires: Paidós, 2000.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 1989.
- LACAN, JACQUES. "El mito individual del neurótico". En *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1985.
- LACAN, JACQUES. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne. Inédito. Disponible en: *Pas-tout Lacan. École Lacanienne de Psychanalyse*, Bibliothèque. [www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan60.php](http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan60.php) (consultado el 05/03/2013).
- LACAN, JACQUES. *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Anagrama, 1977.
- LÉRÈS, GUY. "Point de fraternité". *Figures de la psychanalyse* 5 (2001): 159-168.
- SAURET, MARIE-JEAN. "L'exclusión". En *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*. Toulouse: Presse Universitaires du Mirail, 2000.
- ZAWADY, MEGDY. "La loca astucia de la voz del superyó en el imperativo capitalista del consumo". *Desde el Jardín de Freud* 8 (2008): 141-165.

Die Schenkebetlerin und der Graf - 28. 4. 87 - 9<sup>45</sup> p.m.



Maintenant je crois que  
vous commencez vraiment à  
jouer (m.e.s.)